I 8044

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL XXVII, 1980 1

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

● CONGRESUL AL XII-LEA AL PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN, EXPRESIE A ESENȚEI UMANIST-REVOLUȚIONARE A SOCIALISMULUI DIN ȚARA NOASTRĂ

● RESPONSABILITATEA COMUNISTĂ ȘI SPIRITUL REVOLUȚIONAR

TUDOR GHIDEANU

● CULTURĂ, UMANISM, PERSONALITATE

AL. TĂNASE

PENTRU ÎMBUNĂTĂȚIREA CONTINUĂ, CALITATIVĂ A ACTIVITĂȚII ÎN DOMENIUL FILOZOFIEI (Dezbatere)

Participă: VASILE POPESCU, CĂTĂLIN ZAMFIR, LUDWIG GRÜNBERG ION FLOREA, ION TUDOSESCU, RADU FLORIAN, ȘTEFAN GEORGESCU, AL. TĂNASE, VASILE RUS, GH. CRĂCIUN, OVIDIU TRĂSNEA, DUMITRU MATEI, PETRE DUMITRESCU, M. T. BULIMAR

DIALECTICA ÎN CONTEMPORANEITATE

Participă: ION TUDOSESCU, VASILE TONOIU, PAVEL APOSTOL, CĂTĂLIN ZAMFIR, CLARA DAN, ION STROIE, CORNEL DAMIAN, ANGELA BOTEZ

1

IANUARIE—FEBRUARIE

TOMUL XXVII — 1980

1997 0 IIII 2005

16

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, I. TUDOSESCU

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, 71021 București, Calea Victoriei, nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P. O. Box 136—137, Telex 11226—70116 București, România, str. 13 Decembrie, nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, 71204 București, Tel. 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ILEXIM. Département Export-Import Presse, P. O. Box 136—137, Telex, 11226, rue 13 Décembre, n° 3, 70116 Bucarest, Roumanie.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

I 8044

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

-- UCL 2014

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXVII Nr. 1 1980

ian 2022

SUMAR

* * * Congresul al XII-lea al Partidului Comunist Român, expresie a esenței umanist-revoluționare a socialismului din țara noastră 7
TUDOR GHIDEANU, Responsabilitatea comunistă și spiritul revoluționar 13
AL. TĂNASE, Cultură, umanism, personalitate 16
CONSTANTIN RĂDUCU, Socialismul și libertatea de gîndire, acțiune și inițiativă . . 22

DEZBATERE :

PENTRU ÎMBUNĂTĂȚIREA CONTINUĂ, CALITATIVĂ A ACTIVITĂȚII ÎN DOMENIUL FILOZOFIEI

Participă: VASILE POPESCU, CĂTĂLIN ZAMFIR, LUDWIG GRÜNBERG, ION FLOREA, ION TUDOSESCU, RADU FLORIAN, ȘTEFAN GEORGESCU, AL. TĂNASE, VASILE RUS, GH. CRĂCIUN, OVIDIU TRĂSNEA, DUMITRU MATEI, PETRE DUMITRESCU, M. T. BULIMAR 25

DIALECTICA ÎN CONTEMPORANEITATE

ION TUDOSESCU, Reflecții asupra problematicii actuale a dialecticii 47
VASILE TONOIU, Discuții și dispute actuale privind condiția dialecticii 51
PAVEL APOSTOL, Critica „examinării critice a dialecticii" de către Mario Bunge . 60
CĂTĂLIN ZAMFIR, Evoluția socială. O reconsiderare din perspectiva teoriilor actuale ale deciziei 72
CLARA DAN, Rațiune și intelect 80
ION STROIE, Engels și noul concept al dialecticii 83
CORNEL DAMIAN, Metodologia materialist-dialectică și problemele metodologice ale științelor fundamentale 86
ANGELA BOTEZ, Atracția filozofiei științei spre modele sistemic-dialectice 89

DIN ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

GH. VLĂDUȚESCU, Însemnări despre cosmologia cantemiriană 93
LAURENȚIU ȘERBAN, Cu privire la gîndirea politică a lui A. D. Xenopol 97
SIMION GHIȚĂ, Categoria filozofică de relație în gîndirea tînărului Maiorescu . . . 104
ALEXANDRU BOBOC, Însemnări despre C. Rădulescu-Motru și „problema metafizicii" 110
PETRU VAIDA, Estetică și axiologie în teza de doctorat a lui Tudor Vianu 117
NINA NICOLAEVA, Concepția estetică a lui Mircea Florian 120

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ 129

Rev. filoz., **XXVII**, *1*, p. 1–132, București, 1980.

29936.

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXVII № 1 1980 г

СОДЕРЖАНИЕ

* * * XII-ый съезд Румынской коммунистической партии—выражение революционно-гуманистической сущности социализма в нашей стране 7

● ТУДОР ГИДЯНУ, Коммунистическая ответственность и революционный дух 13

● АЛ. ТЭНАСЕ, Культура, гуманизм, личность 16

● КОНСТАНТИН РЭДУКУ, Социализм и свобода мышления, действия и инициатива 22

ОБСУЖДЕНИЯ:

ЗА НЕПРЕРЫВНОЕ ПОВЫШЕНИЕ КАЧЕСТВА ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В ОБЛАСТИ ФИЛОСОФИИ

Участвуют: ВАСИЛЕ ПОПЕСКУ, КЭТЭЛИН ЗАМФИР, ЛЮДВИГ ГРЮНБЕРГ, ИОН ФЛОРЯ, ИОН ТУДОСЕСКУ, РАДУ ФЛОРИАН, ШТЕФАН ДЖОРДЖЕСКУ, АЛ. ТЭНАСЕ, ВАСИЛЕ РУС, Г. КРЭЧУН, ОВИДИУ ТРЭСНЯ, ДУМИТРУ МАТЕЙ, ПЕТРЕ ДУМИТРЕСКУ, М. Т. БУЛИМАР . . . 25

ДИАЛЕКТИКА И СОВРЕМЕННОСТЬ

● ИОН ТУДОСЕСКУ, Размышления об актуальной проблематике материалистической диалектики 47

● ВАСИЛЕ ТОНОЮ, Актуальные дискуссии и обсуждения вопроса о положении диалектики 51

● ПАВЕЛ АПОСТОЛ, Критика «критического анализа диалектики» Марио Бунге 60

● КЭТЭЛИН ЗАМФИР, Социальная эволюция. Пересмотр с точки зрения актуальных теорий о решении 72

● КЛАРА ДАН, Разум и интелект 80

● ИОН СТРОЕ, Ф. Энгельс и новое понимание диалектики 83

● КОРНЕЛ ДАМИАН, Диалектико-материалистическая методология и методологические проблемы фундаментальных наук 86

● АНДЖЕЛА БОТЕЗ, Современная философия науки и системно-диалектические модели 89

Rev. filoz., XXVII, 1, p. 1–32, Bucureşti, 1980.

ИЗ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

- Г. ВЛЭДУЦЕСКУ, Замечания по поводу космологии Д. Кантемира 93
- ЛАУРЕНЦИУ ШЕРБАН, Политические воззрения А. Д. Ксенополя 97
- СИМИОН ГИЦЭ, Философская категория «отношение» в концепции молодого Т. Майореску 104
- АЛЕКСАНДРУ БОБОК, К вопросу о Рэдулеску-Мотру и «вопрос метафизики» 110
- ПЕТРУ ВАЙДА, Эстетика и аксиология в диссертации Тудора Вияну 117
- НИНА НИКОЛАЕВА, Эстетическая концепция Мирчи Флориана 120

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 129

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXVII — N° 1 — 1980

SOMMAIRE

* * * Le XII-ème Congrès du Parti Communiste Roumain, expression de l'essence humaniste-révolutionnaire du socialisme dans notre pays 7

● TUDOR GHIDEANU, La responsabilité communiste et l'esprit révolutionnaire . . 13

● AL. TĂNASE, Culture, humanisme, personnalité 16

● CONSTANTIN RĂDUCU, Le socialisme et la liberté de pensée, d'action et d'initiative 22

DÉBATS :

POUR AMÉLIORER QUALITATIVEMENT L'ACTIVITÉ DANS LE DOMAINE DE LA PHILOSOPHIE

Participent: VASILE POPESCU, CĂTĂLIN ZAMFIR, LUDWIG GRÜNBERG, ION FLOREA, ION TUDOSESCU, RADU FLORIAN, ȘTEFAN GEORGESCU, AL. TĂNASE, VASILE RUS, GHEORGHE CRĂCIUN, OVIDIU TRĂSNEA, DUMITRU MATEI, PETRE DUMITRESCU, M. T. BULIMAR 25

LA DIALECTIQUE DANS L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE

● ION TUDOSESCU, Réflexions sur la problématique actuelle de la dialectique . . . 47

● VASILE TONOIU, Discussions et disputes actuelles concernant la condition de la dialectique 51

● PAVEL APOSTOL, La critique de „l'examination critique de la dialectique" par Mario Bunge 60

● CĂTĂLIN ZAMFIR, L'évolution sociale. Une reconsidération dans la perspective des théories actuelles de la décision 72

● CLARA DAN, Raison et intellect 80

● ION STROIE, Engels et le nouveau concept de la dialectique 83

● CORNEL DAMIAN, La méthodologie matérialiste-dialectique et les problèmes méthodologiques des sciences fondamentales 86

● ANGELA BOTEZ, L'attraction de la philosophie des sciences vers les modèles systémiques-dialectiques 89

Rev. philos., **27**, *1*, p. 1–132, Bucarest, 1980.

DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- GH. VLĂDUȚESCU, Notes sur la cosmologie de Dimitrie Cantemir 93
- LAURENȚIU ȘERBAN, Remarques sur la pensée politique de A. D. Xenopol . . . 97
- SIMION GHIȚĂ, La catégorie philosophique de la Relation dans la pensée du jeune Maiorescu 104
- ALEXANDRU BOBOC, Notes sur C. Rădulescu-Motru et le „problème de la métaphysique" 110
- PETRU VAIDA, L'esthétique et l'axiologie dans la thèse de doctorat de Tudor Vianu 117
- NINA NICOLAEVA. La conception esthétique de Mircea Florian 120

LA VIE SCIENTIFIQUE 129

DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- GH. VLĂDUȚESCU, Notes sur la cosmologie de Dimitrie Cantemir 93
- LAURENȚIU SEBBAN, Remarques sur la pensée politique de A. D. Xenopol 97
- SIMION GHIȚĂ, La catégorie philosophique de la Relation dans la pensée du jeune Maiorescu 101
- ALEXANDRU DOBOȘ, Notes sur C. Rădulescu-Motru et le problème de la métaphysique 119
- PETRE VASILA, L'esthétique et l'axiologie dans la thèse de doctorat de Tudor Vianu 117
- NINA NOGOLAEVA, La conception esthétique de Mihai Eminan 130

LA VIE SCIENTIFIQUE 139

CONGRESUL AL XII-LEA AL PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN, EXPRESIE A ESENȚEI UMANIST-REVOLUȚIONARE A SOCIALISMULUI DIN ȚARA NOASTRĂ

Cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român — forumul democratic cel mai reprezentativ al întregii țări — se înscrie ca un eveniment de o însemnătate deosebită în viața partidului și poporului nostru, în istoria țării. Lucrările Congresului, întreaga sa desfășurare, au constituit o puternică manifestare a forței și unității politice, ideologice și organizatorice a partidului, au reliefat unitatea de nezdruncinat dintre partid și întregul nostru popor, faptul că Partidul Comunist Român își îndeplinește cu cinste misiunea sa istorică de a conduce întreaga noastră societate pe drumul socialismului și al comunismului, al bunăstării tuturor oamenilor muncii, al independenței și suveranității patriei noastre.

Realegerea tovarășului Nicolae Ceaușescu în înalta funcție de secretar general al partidului constituie un act politic de înaltă responsabilitate comunistă, cea mai sigură garanție a înfăptuirii ferme a Programului de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate și de înaintare a României spre comunism, a ridicării patriei noastre pe trepte tot mai înalte de progres și civilizație, de neabătută afirmare și apărare a idealurilor nobile de pace, libertate și colaborare internațională ale poporului nostru. Cercetătorii, cadrele didactice, toți lucrătorii din domeniul filozofiei, alături de ceilalți oameni ai muncii din patria noastră, își exprimă, și cu acest prilej, profunda satisfacție și bucurie de a avea pe mai departe în fruntea partidului, la cîrma destinelor României socialiste, un conducător luminat și încercat, cu nemărginită dragoste de oameni și de țară, pe tovarășul Nicolae Ceaușescu.

Raportul prezentat Congresului de secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, este un document politic de excepțională importanță programatică pentru activitatea viitoare a partidului și statului nostru, a întregului popor. Bilanț al primei etape a Programului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate în patria noastră și, totodată, privire scrutătoare spre viitorul deceniu, documentele Congresului se constituie ca o reală dezvoltare creatoare a Programului partidului adoptat de Congresul al XI-lea, ca o laborioasă întrupare a soluțiilor majore pentru linia politică generală și orientările fundamentale ale dezvoltării societății noastre în următoarea etapă.

Înaintea noastră se deschide acum un deceniu bogat în realizări, în cursul căruia vom depăși stadiul de țară socialistă în curs de dezvoltare, pentru a deveni o țară socialistă mediu dezvoltată, etapă însemnată în drumul spre societatea comunistă.

Obiectivul fundamental al viitorului plan cincinal (1981—1985) — așa cum se precizează în Raportul prezentat la Congres — îl va constitui „continuarea, pe o treaptă superioară, a îndeplinirii Programului partidului, creșterea în ritm susținut a economiei naționale, afirmarea cu putere a revoluției tehnico-științifice în toate domeniile, trecerea la o nouă calitate a întregii activități economico-sociale". Se va asigura astfel „consolidarea și mai puternică a modului de producție socialist, ridicarea gradului de civilizație a întregului popor, întărirea forței materiale și spirituale a țării, a independenței și suveranității României socialiste"[1].

Pentru realizarea acestei direcții de dezvoltare se va asigura creșterea proporțională și armonioasă a industriei și agriculturii, a tuturor ramurilor economiei naționale, un echilibru optim între diferite sectoare. O atenție prioritară va fi acordată, pe mai departe, industriei, factor hotărîtor al edificării unei economii moderne, de înaltă tehnicitate și eficiență. Cu o creștere a producției nete industriale de 10 la sută în medie anual și a producției globale de 9 la sută, România va continua să se mențină printre țările cu cele mai *dinamice* economii.

Specificul politicii de industrializare în cincinalul viitor îl va constitui *restructurarea* ramurilor producției industriale, ținînd seama de direcțiile și cerințele revoluției tehnico-științifice, de implicațiile crizei energetice și de efectele de lungă durată ale creșterii inter-

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1979, p. 24—25.

dependențelor dintre economiile naționale. În acest sens, se va acorda atenție creșterii gradului de tehnicitate a tuturor ramurilor economiei naționale, dezvoltării în ritm înalt a ramurilor de vîrf ale industriei (în industria construcțiilor de mașini și chimie, iar în cadrul acestora, subramurilor de înaltă tehnicitate și cu un grad superior de valorificare : mecanica fină și optica, mașinile-unelte pentru prelucrarea metalelor, electronica, fibrele chimice), redimensionării ramurilor energointensive (creșterii lor în ritmuri inferioare mediei pe industrie), dezvoltării ramurilor și subramurilor industriale mici consumatoare de energie și materii prime. Revine tovarășului Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului, meritul de a fi acționat, încă înainte de izbucnirea crizei energetice pe plan mondial, pentru elaborarea unor măsuri de economisire a energiei ; programele speciale adoptate au dus la reducerea consumului de energie primară, iar viitorul cincinal își propune creșterea substanțială a eficienței economice în utilizarea combustibililor și energiei electrice și atingerea și depășirea, în cel mai scurt timp, a celor mai bune realizări pe plan mondial privind consumul energetic pe unitatea de venit național, reducerea cu cel puțin 40 la sută a indicatorului mediu de consum energetic la 1000 de lei producție industrială, micșorarea consumurilor specifice de combustibil și energie pe unitatea de produs ; în anii următori se va insista asupra utilizării mai largi a cărbunilor la producerea de energie electrică și termică, asupra valorificării potențialului hidroenergetic și a construcției de centrale nuclearo-electrice, a folosirii noilor surse de energie, îmbunătățirea continuă a organizării și exploatării sistemului electro-energetic național.

Pe aceste căi, România va putea ajunge independentă din punct de vedere energetic, la sfîrșitul deceniului următor.

În agricultură, intensificarea producției va fi consecința unei *profunde revoluții agrare*, care va cuprinde atît baza tehnico-materială, cît și organizarea producției. Ansamblul de măsuri preconizate pentru cincinalul viitor va determina și în această ramură de bază a economiei naționale trecerea de la însemnatele acumulări cantitative de pînă acum la o nouă calitate concretizată în sporirea substanțială a recoltelor și producțiilor zootehnice, a eficienței economice, agricultura României menținînd, în continuare, un ritm înalt de creștere, vital pentru progresul general al societății noastre.

Însemnați pași înainte se vor realiza și în repartizarea teritorială a forțelor de producție. România este una dintre puținele țări ale lumii care și-au elaborat o strategie de dezvoltare și modernizare a vieții economice de pe întregul teritoriu. Programul-directivă de dezvoltare economico-socială a României în profil teritorial în perioada 1981—1985 stabilește criterii și indicatori unici de determinare și apreciere a nivelului de dezvoltare al fiecărui județ, vizînd realizarea unui raport corespunzător în dezvoltarea sectoarelor de bază (*industrie, agricultură, construcții, transporturi, prestări de servicii*). Se prevede, astfel, ca pînă în anul 1985, fiecare județ să ajungă la o producție globală de cel puțin 70 000 de lei pe locuitor și la un grad de ocupare a forței de muncă de minimum 400 de persoane la o mie de locuitori. „Înfăptuirea acestor prevederi — se arată în *Raportul* prezentat Congresului de tovarășul Nicolae Ceaușescu — va accelera procesul dispariției deosebirilor esențiale dintre sat și oraș, dintre activitatea agricolă și industrială, va determina omogenizarea crescîndă a societății noastre, crearea unui fundament trainic pentru afirmarea deplinei egalități între toți cetățenii patriei, fără deosebire de naționalitate, pentru ridicarea continuă a bunăstării materiale și spirituale, a gradului general de civilizație al întregului nostru popor"[2].

Un loc central în acest proces general de propășire social-economică a țării revine științei românești, dezvoltării activității de cercetare științifică — *factor activ al creșterii economice* — , perfecționării cadrului ei organizatoric, promovării progresului tehnic în toate ramurile de bază ale economiei naționale, dezvoltării și îmbunătățirii continue a integrării cercetării cu învățămîntul și producția. Deceniul următor — așa cum se menționează în Directivele Congresului al XII-lea al P.C.R. — va fi un deceniu al științei, tehnologiei, calității și eficienței. România se va apropia și din acest punct de vedere de țările industrializate, cu o rețea de cercetare dezvoltată, cu un grad înalt de participare a științei la progresul social-economic de ansamblu.

Toate aceste înfăptuiri în viața social-economică a țării vor permite creșterea continuă a bunăstării materiale și spirituale a întregului popor — sensul major al politicii partidului nostru, trăsătura dominantă a societății socialiste multilateral dezvoltate în plină afirmare în țara noastră. Prin accentuarea ratei acumulării, în ultimele cincinale fondul de consum a crescut în ritm mai accelerat și a sporit mult bunăstarea *oamenilor muncii*. Au fost infirmate astfel și pretențiile teoretice ale unor ideologi occidentali, după care o rată înaltă de acumulare ar duce la o scădere a posibilităților de creștere a nivelului de trai. Este semnificativ faptul că în cincinalul pe care îl încheiem în acest an — în condițiile agravării fenomenelor de instabilitate și criză

[2] *Ibidem*, p. 40.

în economia mondială — retribuția reală în țara noastră înregistrează o creștere de 30—32 la sută, iar în cincinalul viitor veniturile reale ale populației vor spori cu 23—25 la sută față de anul 1980. Și aceasta însoțită de menținerea în limite strict controlate a dinamicii prețurilor la bunurile de consum și a tarifelor la prestațiile de servicii, precum și a realizării etapei a doua a programului de reducere a săptămînii de lucru, astfel încît pînă în 1985 se va generaliza săptămîna de lucru de 44 de ore.

Realizarea acestor obiective va determina ridicarea pe o treaptă superioară a bunăstării poporului și realizarea unei *noi calități a vieții*, dezvoltarea amplă a civilizației materiale și spirituale a societății noastre socialiste, afirmarea tot mai plenară a *umanismului revoluționar*, a demnității, libertății și fericirii omului.

Aceste mari înfăptuiri se vor amplifica în deceniul următor, determinînd substanțiale schimbări în structura socială a țării, omogenizarea crescîndă a societății noastre, afirmarea tot mai puternică a democrației socialiste, întărirea autoconducerii muncitorești și autogestiunii economice, care vor stimula manifestarea tot mai largă a inițiativei oamenilor muncii, a capacităților creatoare ale întregului popor, marcînd un salt uriaș în istoria României, în destinele poporului nostru. Pornind de la faptul că în deceniul viitor vor fi realizate în linii mari sarcinile făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, Congresul a împuternicit noul Comitet Central al partidului să elaboreze, în anii următori, Programul Partidului Comunist Român pînă în anul 2000 sau 2010, pentru a se trasa căile și direcțiile consolidării în continuare a acestor realizări, în pragul trecerii treptate la înfăptuirea principiilor comuniste de muncă și viață în patria noastră.

Ideea *continuității procesului revoluționar* — reafirmată cu maximă claritate de tovarășul Nicolae Ceaușescu, în Raportul său la Congres — este caracteristică concepției despre socialism a Partidului Comunist Român. „Procesul de transformare revoluționară a societății — se subliniază în Raport — nu se încheie odată cu instaurarea puterii politice a clasei muncitoare, cu înfăptuirea socialismului", contradicțiile dintre vechi și nou, trecerea de la cantitate la o nouă calitate continuă să constituie factorul activ, dinamizator al progresului multilateral al țării. De aceea „organele și organizațiile de partid, comuniștii, întregul nostru partid — se arată în Raport — trebuie să acționeze cu combativitate și hotărîre împotriva oricăror tendințe de automulțumire și autolinistire care apar ca urmare a marilor realizări obținute în construcția socialismului". Căci, așa cum s-a evidențiat la Congres, în cadrul dezbaterilor, nu e vorba doar de făcut pași înainte într-un domeniu sau altul, ci, pornind de la cele obținute, să determinăm schimbări radicale, structurale, corespunzător cu cerințele ridicării societății noastre pe o treaptă superioară de dezvoltare.

În acest sens trebuie înțelese îndemnurile repetate ale secretarului general al partidului de a manifesta spirit revoluționar în toate domeniile, în acest sens trebuie înțeles adevărul fundamental că realizarea unor adînci prefaceri înnoitoare, dirijarea și stăpînirea unor complexe procese economice și sociale sînt indisolubil legate de creșterea continuă a *rolului politic conducător* al partidului în toate domeniile de activitate.

Așa cum se subliniază în documentul central al Congresului, în *Raportul* prezentat de tovarășul Nicolae Ceaușescu, „marile succese obținute de România socialistă sînt nemijlocit legate de uriașa activitate politică și organizatorică desfășurată de partidul nostru, care își îndeplinește cu cinste misiunea istorică de forță politică conducătoare a societății"[3].

Istoria prezentă a României socialiste demonstrează cu putere justețea politicii partidului nostru, bazată pe aplicarea creatoare a socialismului științific, a adevărurilor universal valabile la condițiile concrete ale țării noastre. „Partidul — precizează tovarășul Nicolae Ceaușescu — se afirmă tot mai puternic ca centru vital al întregii națiuni, de la care emană gîndirea cutezătoare menită să asigure transformarea revoluționară a societății, forța ce însuflețește toate energiile creatoare și pune în valoare geniul întregului popor român, deschizînd patriei minunate perspective de progres și civilizație"[4]. Politica partidului cuprinde și înmănunchiază într-o sinteză creatoare gîndirea și experiența întregului partid, ca și a celorlalți oameni ai muncii, activitatea practică a fiecărui comunist, a fiecărui participant la marele proces revoluționar în desfășurare în țara noastră. De aceea, atragerea întregului popor la elaborarea și înfăptuirea politicii partidului constituie una din premisele centrale ale asigurării orientării științifice, clarvăzătoare, revoluționare a acestei politici. Viața a demonstrat că participarea activă a tuturor oamenilor muncii la viața politică sporește substanțial nivelul ei de creativitate, de putere de pătrundere și consecvență. De aici decurge importanța deosebită a activității politico-ideologice și cultural-educative a partidului, a întregii orientări, niciodată îndestul subliniate, pentru dezvoltarea conștiinței socialiste, pentru formarea omului nou.

Din această perspectivă sînt analizate în documentele Congresului și *activitatea ideologică, politico-educativă*, ca și realizările și scăderile înregistrate în *domeniul științelor*

---

[3] *Ibidem*, p. 68

[4] *Ibidem*.

sociale și desprinse sarcinile imediate și de perspectivă.

Subliniind faptul că și în aceste domenii se impun atenției o serie de rezultate pozitive, reflectate în primul rînd în creșterea conștiinței oamenilor muncii, în avîntul și spiritul de abnegație cu care este transpusă în viață linia politică a partidului, *Raportul* supus dezbaterii Congresului evidențiază, totodată, lipsurile și deficiențele existente în activitatea de propagandă, în munca ideologică, politică și culturală. În aceste domenii activitatea nu este încă suficient legată de înfăptuirea în practică a marilor obiective vizate, se mai manifestă destule tendințe de formalism și superficialitate, nu se aprofundează suficient gîndirea social-politică originală a partidului nostru. „*În general*, se poate spune — se arată în *Raportul* prezentat la Congres de secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu — că *se menține o evidentă rămînere în urmă a activității ideologice și politico-educative față de dezvoltarea generală a societății*"[5]. De aceea, Congresul a subliniat necesitatea realizării și în aceste direcții a unei *noi calități* care să ducă la înlăturarea neajunsurilor existente, la îmbunătățirea substanțială a întregii munci. Astfel, *sarcina centrală* pusă de Congres în fața tuturor celor care își desfășoară munca în aceste domenii este ca în perioada imediat următoare să depună toate eforturile pentru „ridicarea întregii propagande la nivelul marilor realizări obținute în opera de construcție socialistă, *transformarea într-o măsură și mai mare a ideologiei noastre revoluționare, a muncii educative într-o puternică forță de mobilizare și dinamizare a energiilor creatoare* ale întregului nostru popor"[6].

Realizarea acestei *noi calități* în domeniul *științelor sociale* implică, desigur, dezvoltarea în continuare a activității de cercetare, o dezvoltare care să țină seama, însă, de faptul că, deși în ultimii ani s-a trecut la o mai judicioasă selectare a temelor în funcție de realitățile noastre concrete, de procesul revoluționar în desfășurare, cercetările *continuă să rămînă* în întîrziere față de problemele stringente ale vieții noastre sociale. În plus, nu arareori în lucrări prevalează elementele descriptive și de comentare, în dauna investigării profunde a realităților, singura care poate genera concluzii teoretice de înaltă ținută științifică, apte să sugereze apoi variantele de soluții necesare organelor de decizie.

Criticile îndreptățite formulate în *Raportul* prezentat la Congres, precum și direcțiile de orientare trasate științelor sociale vor constitui pentru toți comuniștii, pentru toți lucrătorii din domeniul filozofiei, un stimulent puternic pentru o îmbunătățire substanțială a activității lor. „Se impune — subliniază în cuprinsul *Raportului* tovarășul Nicolae Ceaușescu — o preocupare mult mai mare pentru studierea temeinică a *schimbărilor* ce au loc în domeniul forțelor de producție și al relațiilor sociale, în fizionomia și structura *claselor sociale*, în *raporturile* dintre ele, în viața statului"[7]. Este implicat aici un amplu program de cercetare care vizează întreg ansamblul științelor sociale, cu profund ecou și asupra cercetărilor în domeniul filozofiei. Desigur, nu e vorba de modificări radicale ale planurilor de cercetare, stabilite de-acum în perspectiva anilor viitori, ci, cu precădere, de *modul de abordare* a temelor prevăzute a fi cercetate. Dezbaterile din cadrul Congresului au insistat asupra faptului că în lucrările elaborate apar uneori reluări șablon de noțiuni și teze generale, schematizate de prea desele repetări lipsite de originalitate, răzbat încă sărăcia de idei, competența scăzută, documentarea insuficientă, toate la un loc vădind comoditate intelectuală, insuficientă angajare științifică și politică.

Se resimte, de asemenea, o insuficientă racordare a activității ideologice, în general, — lucru valabil și pentru activitatea de cercetare în domeniul filozofiei — la mișcarea contemporană de idei, la dezbaterile în jurul temelor prioritare ale timpului nostru, asupra celor mai noi cuceriri ale științelor naturii ș.a. Observarea adîncită a acestui neajuns, evidențiat și cu prilejul altor analize, relevă, desigur și numeroase deficiențe de ordin organizatoric și administrativ, ținînd de modul în care se asigură documentarea minimă în aceste probleme și specializarea cercetătorilor. Dar o analiză concomitentă a modului în care este utilizat fondul documentar existent și posibilitățile de informare prezente ar dezvălui, în același timp, destul de multe rezerve încă neglijate.

Aceste lacune atrag după sine și o insuficientă participare angajată, competentă, la lupta de idei, la confruntarea deschisă, de pe pozițiile ideologiei noastre, cu alte curente de gîndire. Documentele Congresului atrag atenția tuturor celor care lucrează în domeniul ideologiei și al propagandei de partid asupra necesității unui spor de combativitate împotriva mentalităților și concepțiilor înapoiate ce se mai manifestă în societatea noastră, împotriva oricăror influențe ideologice și morale străine. Deschiderea spre dialogul cu alte curente de idei cu caracter umanist, raționalist, progresist trebuie să se îmbine cu respingerea fermă, argumentată, a curentelor retrograde obscurantiste, mistice. Pe arena internațională s-au

[5] *Ibidem*, p. 82 (subl. ns.).
[6] *Ibidem* (subl. ns.).
[7] *Ibidem*, p. 83.

lansat în ultima vreme, favorizate și de unele cercuri politice burgheze, unele teorii și curente iraționaliste, reacționare, care contestă orice sens procesului de devenire istorică a umanității, respingînd ideea de progres, proclamă egalitatea între oameni drept un rău social. Replica dată acestor curente este încă palidă. Prea adesea cercetătorii se cantonează în domeniile stricte ale specialității lor, evitînd angajarea publică în dezbaterea unor probleme care, chiar dacă depășesc sfera preocupărilor lor imediate, rămîn în cadrul mai larg al competenței lor. Documentele Congresului *cheamă* pe *toți* lucrătorii din domeniul ideologiei, al propagandei de partid, al științelor sociale la depășirea acestor neajunsuri, la angajarea fermă în vederea realizării marilor sarcini care stau în fața întregului nostru popor, în perspectivă imediată și în cursul anilor viitori.

Așa cum se subliniază în *Raportul* prezentat Congresului, „la baza întregii activități ideologice trebuie să stea materialismul dialectic și istoric, socialismul științific, Programul partidului — Carta noastră fundamentală ideologică, teoretică și politică, expresia marxism-leninismului creator în România"[8]. Avînd ca temei linia politică a partidului nostru și realitățile social-politice ale țării noastre, arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu în vibrantul său mesaj de la tribuna Congresului, „să facem ca teoria noastră revoluționară să constituie flacăra vie ce luminează permanent activitatea partidului, a comuniștilor, a întregului popor în uriașa operă de edificare a societății comuniste"[9].

Toți lucrătorii din domeniul filozofiei, alături de întregul nostru popor, sînt convinși că nu există îndatorire partinică mai fermă și nici obligație patriotică mai înaltă decît aceea de a răspunde prin fapte acestei *chemări*. Răspunsul prin fapte presupune însă o analiză temeinică a realizărilor obținute, ca și a neajunsurilor și lipsurilor care grevează calitatea acestor realizări. Numai astfel vom putea contribui și noi la realizarea unei *noi calități* în domeniul nostru de activitate.

[8] *Ibidem.*
[9] *Ibidem.*

Człowiek i światopogląd

(Omul și concepția despre lume)

(R. P. Polonă)

Nr. 12/1979

Din sumar: JURIJ BONDARIEW, A transforma lumea; EDWARD KOWALCZYK, Informație și artă — principiul degradării motivației; DAWID I. DUBROWSKI, Contribuții la analiza proceselor informaționale (aspecte metodologice); IRENA SZUMILEWICZ, Albert Einstein; ALEKSANDER POSTERN-ZIELIŃSKI, Utopiile indiene și religiile protestului; MIROSŁAWA POSERN-ZIELIŃSKI, Aspecte socioreligioase ale mișcărilor indienilor din America de Nord; BARBARA WALENDOWSKA, Sincretismele afrocatolice din Antile; EULALIA SAJDAK-MICHNOWSKA, Speranța escatologică în științele sociale ale Bisericii catolice; KAROL TOEPLITZ, Resubiectivizarea existențială; WŁODZIMIERZ LEBIEDZIŃSKI, Din perspectiva operei *Anti-Dühring*.

Nr. 1/1980

Din sumar: ZOFIA ROSIŃSKA, Spontaneitatea instituționalizată; GRAŻYNA NOWAKOWSKA, Religia — un sistem de adaptare?; LARYSA SINIUGINA, Teoria freudiană despre tabù și totemism; EUGENIUSZ KOŚMICKI, Teoria behavioristă a comportamentelor umane și animale. Încercare de interpretare adaptativă; W. K. KANTOR, Categoria tragicului în estetica lui Cernișevski; RYSZARD MODZELEWSKI, Așa-numita „problemă fundamentală a filozofiei" este o problemă pentru gînditorii marxiști?; BRONISLAW RATUS, Educația pentru pace.

Dialectics and humanism

(R. P. Polonă)

Nr. 2/1979

Din sumar : BOGDAN SUCHODOLSKI, Știința pentru progres și știința pentru existență ; JANINA WOJNAR-SUJECKA, Conceptele de „dezvoltare" și „progres" în teoria marxistă ; TADEUSZ M. JAROSZEWSKI, Revoluția științifică și tehnică în lumina teoriei materialist-istorice ; JÓSEF BORGOSZ, Viziune faustică și viziune lucidă asupra R.S.T. ; CZESŁAW BARTNIK, Evoluție și umanizare în gîndirea lui Theilhard de Chardin și receptarea sa în Polonia ; ANDRZEJ TRAUTMAN, Fizica și rolul ei în R.S.T. ; ADAM URBANEK, Biologia în era revoluției științifice și tehnice ; HOWARD L. PARSONS, Știință și tehnologie : mijloace în vederea cărui scop ? ; HENRI VAN LIER, Preparative pentru o economie cumpătată ; LECH ZACHER, Cîteva observații despre controlul proceselor din cadrul R.S.T. ; DHIRENDA SHARMA, Politică și proiecte prioritare pentru Lumea a treia ; EUGENIUSZ OLSZEWSKI, Asimilarea tehnologiei în sec. 19 și 20 în țările în curs de dezvoltare ; WALDEMAR VOISÉ, Giordano Bruno despre moralitatea locuitorilor universului infinit și despre pasiunea cunoașterii la Copernic ; ZDZISŁAW CACKOWSKI, Continuitate și discontinuitate în cunoașterea umană ; JANUSZ KUCZYŃSKI, Omul ca unic creator de sens.

Nr. 3/1979

Din sumar : H. L. PARSONS, Dialectica creativității : dominanță-cu-dependență ; R. T. DE GEORGE, Creativitate și autoritate ; J. BORGOSZ, Despre umanizarea creativității în știință și tehnologie ; D. M. RASMUSSEN, Marx : despre muncă, praxis și motivația instrumentală ; C. C. GOULD, Acțiune, creație și conceptul de comunitate ; M. HEMPOLIŃSKI, Creativitate și comunitate ; R. L. WINKLER, Cu privire la cercetarea stării cooperației și a formelor sale ; K. SZANIAWSKI, Creativitate și valoare ; J. REYKOWSKI, Despre dezvoltarea personalității ; Z. KRAWCZYK, *Homo physicus* în perspectivă socială și filozofică ; J. HOŁÓWKA, Consecințele morale ale actelor ; J. PELC, Logica semiotică în scrierile lui Kazimierz Ajdukiewicz ; S. KOZYR-KOWALSKI, Materialismul istoric ca metodologie în științele sociale ; J. MUCHA, Aspecte ideologice ale teoriilor nemarxiste privind contradicțiile sociale și tipurile de societate.

Nr. 4/1979

Din sumar : W. TATARKIEWICZ, Perfecțiunea : termen și concept ; M. FRITZHAND, Toleranța și semnificația ei într-o epocă a diversității culturale ; R. M. HARE, Dreptate și egalitate ; E. GELLNER, Rădăcinile sociale ale egalitarismului ; P. T. GEACH, Despre unele teze ale lui Hobbes referitoare la justiție ; W. WESOŁOWSKI, Stratificare socială, egalitate și dreptate ; J. HOŁÓWKA, Justiția contractuală ; G. E. M. ANSCOMBE, Prolegomene la o încercare de definire a crimei ; M. NOWACZYK, Gîndirea socială a lui Karol Woytyla ; W. TYLOCH, Manuscrisele de la Marea Moartă — mărturie a ideilor sociale ale antichității ; R. RICHTA, Creativitate și știință ; D. KERBS, Creativitate la omul obișnuit ; M. C. BYRSKI, Filozofia comparativă : o tendință ascetică în viziunea indiană ; M. J. KÜNSTLER, A compara sau a nu compara ? ; T. FRYZEL, Doctrina islamică a „războiului sfînt" și interpretările ei contemporane.

RESPONSABILITATEA COMUNISTĂ ȘI SPIRITUL REVOLUȚIONAR

DE

TUDOR GHIDEANU

Este un fapt ce ține de sfera certitudinii generale și concrete, modul temeinic științific în care este fundamentat, prin toate lucrările și documentele preliminare, Congresul al XII-lea al Partidului Comunist Român, moment-bilanț care marchează, el însuși o nouă treaptă, un *nou urcuș în calitate*, al realității și conștiinței românești. Forța analizelor concrete și mai ales înțelepciunea prospectivă a programelor- directivă pentru toate componentele edificiului nostru social converg, deopotrivă, spre acel loc de propulsare și stimulare a energiei întregului popor : *răspunderea*, felul particular al conjuncției, cu adevărat generatoare, dintre *muncă și răspundere*.

A ne pune *în directă răspundere* față de popor și față de cuceririle sale socialiste ! Acesta este imperativul funciar care străbate, cu putere focalizatoare, toate documentele noastre de partid, întreaga operă, teoretică și practică, a secretarului general al partidului. Revoluția științifico-tehnică, în conexiunea ei cu legitățile obiective ale revoluției socialiste din România, nu poate lua formă și chip, slujind omului, decît solicitînd organic participarea trăită, avîntată, revoluționară a ființei fiecăruia dintre membrii societății. O conducere științifică a tuturor domeniilor de activitate și o perfecționare a stilului de muncă, la orice nivel al socialului, devin cu adevărat factori determinanți — printr-o *sensibilizare* și *autosensibilizare patriotică* față de toate cuceririle incontestabile ale societății noastre socialiste, ca și față de nerealizările și greutățile care mai apar. Proba reală a unei atitudini pozitive, de depășire a spațiului îngust al subiectivității facil-critice, este *urcarea în răspundere*. Fără vîrstă și fără onoruri aparte, răspunderea este *semnul sigur al maturității*, al acelui fidel contact cu intimitatea fondului problemelor, cu revelarea *rostului muncii*. Nu este altă cale de a sluji patria și poporul tău decît aceea a tăriei proprii de a te pune în răspundere.

A te pune în răspundere este un act al elevării în conștiință, un act în care interesul depășește simpla cointeresare cotidiană, un act deplin de omenie patriotică în care îți pui chezașă ființa întru o cinste mai înaltă — aceea a țării și a poporului din care ai ieșit. În acest sens, imperativul de a forma oameni de o calitate nouă, cu o concepție nouă, se înfăptuiește nu doar prin acțiunea unor factori exteriori, obiectivi, ci mai ales prin filtrarea și sincera participare la un comandament ce devine exigență a conștiinței de sine.

Un astfel de proces complex nu poate fi expresia unei spontaneități miraculoase, ci rodul unei continue și exigente activități educative de durată, purtată științific. Esența și conținutul ei ideologico-politic se înscriu în același *determinism-responsabil* al documentelor noastre de partid, deopotrivă teoretic și practic, explicativ și militant. *Responsabilizarea* fiecărui comunist, a fiecărui om al muncii, opțiunea împotriva formalismului și a superficialității, împotriva încălcării normelor de echitate și etică socialistă, definește, în fond, autentica *libertate creatoare revoluționară*. Ea este combativitate înalt patriotică, este totodată critică și construcție, fermitate și înțelegere superioară.

Responsabilitatea fiecărui comunist, a fiecărui om al muncii față de înfăptuirea Programului partidului și a planului de dezvoltare economico-socială a țării, devine *criteriul de judecare* a oricărei forme particulare de răspundere. Necesitatea legic-socială devine astfel imperativ definitoriu de conștiință comunistă : „Să dezvoltăm spiritul revoluționar, militant, la toți comuniștii, ca și în rîndul maselor largi de oameni ai muncii, să ridicăm conștiința patriotică a tuturor, răspunderea față de popor, față de cuceririle socialiste. Să facem ca fiecare cetățean al patriei noastre să-și consacre toate forțele, întreaga capacitate dezvoltării continue a patriei !”[1] Un astfel de imperativ se concretizează, în chip specific,

[1] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea de lucru de la Comitetul Central al Partidului Comunist Român din 5—7 septembrie 1979*, București, Edit. politică, 1979, p. 50.

în *munca efectivă de educare și formare în spirit revoluționar* a comuniștilor și a tuturor oamenilor muncii, a tineretului în primul rînd.

Dacă un muncitor furnalist sau constructor se pune în directă răspundere față de popor, față de patrie, prin contribuția lui evidentă la înălțarea cantitativă și calitativă a nivelului de trai material, dacă un artist sau un medic se pun în răspundere, unul față de întreaga creație trecută, prezentă și viitoare a artei naționale, celălalt față de ființa propriu-zisă a individului ca și față de sănătatea poporului, tot așa cel ce trudește pe cîmpul ideologiei se pune în răspundere față de spiritualitatea prezentă, față de conștiința socialistă în plină constituire calitativă, numai proiectîndu-se către elementele perene ce i le-au lăsat zestre înaintașii, numai asumîndu-și deplin contribuția teoretico-politică a partidului și, totodată, angajîndu-și roadele muncii sale într-o perpetuă dezbatere cu generația tînără, căreia i se destină, precum și celor ce vor veni.

Pe acest plan al urcării în răspundere față de însăși activitatea ideologico-politică, trei cerințe vin să dea chip întregului efort: *combativitatea*, *explicarea* și *demonstrarea* — care sînt coordonate indispensabile dobîndirii unei noi calități, superioare, și în acest domeniu atît de complexe și de necesar al muncii ideologico-politice. *Combativitate* față de o propagandă disimulată sau fățișă de denigrare a societății socialiste, combativitate față de reeditarea unor vechi și nerodnice truisme sub titlulaturi voit răsunătoare: „noua filozofie", „noua dreaptă" ș.a., în care nouă nu este decît ambiția de a reîntrupa nonvalorile compromise ale istoriei trecute, combativitate față de mentalitățile morale înapoiate etc.; *explicare* — cerință teoretică responsabilă de aducere în lumină, în termenii accesibilității unanime, a tuturor adevărurilor, a tuturor situațiilor de mîndrie, ca și a nerealizărilor și faptelor reprobabile, de dezvoltare a mecanismelor complexe ale edificiului social, național și internațional, pe înțelesul tuturor spre a ușura calea sensibilității și a responsabilității fiecăruia; *demonstrare* — cerință de fundamentare a tuturor adevărurilor noastre.

Educația este expresia cuminteniei active a unui neam, legămîntul de continuitate înțeleaptă dintre trecut și viitor, dintre trăinicia sau vechimea tradiției și spontaneitatea viguroasă a creației tinere. Educația este cultura caracterului, s-a spus cu drept cuvînt, iar caracterul este răscrucea din care izbucnesc energiile latente ale unui popor sau ale unui individ. Momentul prezent, de superioară punere în balanță a înfăptuirilor noastre revoluționare, în acest domeniu, precum și a lipsurilor și deficiențelor existente, l-a constituit *Raportul* prezentat de tovarășul Nicolae Ceaușescu la Congresul al XII-lea al partidului. Lucrare de profundă originalitate teoretico-politică, *Raportul* a relevat rezultatele pozitive, dar și neajunsurile manifestate în activitatea ideologică și politico-educativă de ridicare a conștiinței oamenilor muncii, de ridicare a unui om nou, profund devotat idealurilor socialismului și comunismului, înarmat cu noile cuceriri ale cunoașterii, cu ideologia revoluționară, științifică a partidului nostru.

Structura mondială a procesului social suportă, astăzi, manifestarea legităților revoluției științifico-tehnice, ale cărei cuceriri uimitoare condiționează înseși finalitățile umaniste de schimbare a lumii, de emancipare colectivă și individuală. Complexitatea procesului indică o biruință de netăgăduit a puterilor omului asupra forțelor oarbe ale naturii, un salt cognitiv către principiile mai adînci ale lumii și o schimbare a însăși naturii muncii. O calitate cu totul nouă a muncii determină o calitate nouă a vieții umane, calitate care poate lua chipul superior al demnității altruist-constructive sau, dimpotrivă, chipul derutant al însingurării și alienării. Noutatea accelerată a lumii noastre moderne face ca astăzi să fie mai importantă, ca oricînd, însușirea cunoștințelor, dar este necesar ca, în același timp, să schimbăm omul.

Un adevăr deplin responsabil îl statuează, în fața acestei dialectici reale, programarea prospectivă, proprie documentelor noastre de partid elaborate de Congresul al XII-lea, care constituie nu numai o politică a dezvoltării pe temeiuri științifice, la toate palierele edificiului nostru național, dar și o pedagogie înțeleaptă, care are ca imperativ definitoriu, de cea mai nobilă răspundere, formarea omului nou, constructor conștient al celei mai drepte orînduiri sociale. Secretarul general al partidului releva cu multă adîncime a exigenței, că „activitatea politico-educativă trebuie să ducă la formarea omului nou, cu un larg orizont de cunoaștere a legităților dezvoltării lumii, a cuceririlor culturii și științei moderne, militant activ pentru transformarea revoluționară a lumii, pentru idealurile nobile ale comunismului"[2].

Societatea noastră socialistă multilateral dezvoltată deține cea mai suplă capacitate de a adapta individul și masele la mobilitatea actuală a dezvoltării economico-sociale și spiritual-culturale, cînd omul are certitudinea că viitorul său nu trebuie doar prevăzut, ci pregătit în esență și construit în detaliu. Este un adevăr al timpului nostru ideea că a înarma bine omul, pentru a-i permite să trăiască într-un univers supus procesului de accelerație, înseamnă a-i insufla, odată cu știința

[2] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1979, p. 85.

indispensabilă, entuziasmul, luciditatea și curajul.

Educația politico-socială este chemată să se debaraseze de tarele ei, de superficialitate și formalism. Dacă instrucția, torentul de cunoștințe mai poate, într-anumite limite, să însemne îndopare în termen scurt, educația este un proces de descoperire și întreținere a focului creator care se transmite prin generații, care încălzește și luminează totodată.

Există un umanism patriotic în stare să reprezinte, perpetuu, solul fertil, în care să fie aruncată sămînța cea bună. „Un obiectiv de cea mai mare importanță al propagandei noastre — subliniază în Raportul său la cel de al XII-lea Congres, secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, — este dezvoltarea spiritului patriotic al oamenilor muncii, a devotamentului față de partid, față de patrie, față de cauza socialismului, a hotăririi lor de a-și pune întreaga energie și forță creatoare în slujba înfloririi continue a României socialiste"[3]. Modalitățile educative eficace de materializare a unei astfel de fidelități creatoare sînt: punerea mai puternică în evidență a realităților noi din societatea noastră și a grandioaselor succese obținute, înfățișarea aprofundată a justeții politicii partidului nostru, a umanismului revoluționar din România, incriminarea cu energie combativă a tuturor ponegritorilor patriei, de oriunde ar fi aceștia, respingerea critic întemeiată a mentalităților și concepțiilor înapoiate, dezvăluirea tendințelor de parazitism social și căpătuială, formarea concepției științifice despre materie, univers și societate, a comuniștilor, a maselor largi de oameni ai muncii.

Sensibilizarea și autosensibilizarea la tot ceea ce compune conținutul expresiei „munca cu oamenii", creșterea permanentă în răspundere față de chipul și stilul muncii noastre individuale și colective, spargerea curajoasă a carcasei egoismului vulgar, afirmarea libertății creatoare revoluționare, dar și a responsabilității proprii atît în fața reușitelor, cît și a dificultăților de străbătut — sînt cîteva din direcțiile spre care se cere orientată întreaga activitate educativ-formativă.

Formalismul, iresponsabilitatea și inerția călduță sînt principalele piedici în calea educării și autoeducării autentice. Peste ele nu se poate trece cu un tăvălug, ci numai pe calea dezagregării dinlăuntru a fiecăreia, în fiecare dintre noi. Prestigiul muncii și al valorii muncii trebuie să fie nu numai criteriul ferm al stimulării dinamicii sociale, ci însuși sensul adînc al formării unor oameni de o calitate nouă, superioară, cu o concepție nouă, deplin patriotică, responsabilă, revoluționară. „Munca — observa secretarul general al partidului în *Raportul* său prezentat congresului — este uriașul laborator în care se plămădesc personalitățile cu adevărat proeminente, se afirmă talentele autentice, se nasc geniile, se făuresc capodoperele — atît pe planul creației materiale, cît și al culturii"[4].

Creativitatea, modestia, disciplina, spiritul de răspundere și omenia sînt dimensiuni reale ale omului muncitor. Ele comportă însă imperativul unei fecunde generalizări, la scara întregii națiuni. În concepția partidului nostru, procesul de educație și cultură este parte integrantă a activității productive, a muncii libere, și nu ceva rupt de preocupările zilnice. Numai în acest context se formează și se dezvoltă omul nou, constructor al socialismului, omul stăpîn pe destinele sale, adevăratul revoluționar în toate domeniile de activitate.

Elevarea conștiinței patriotice, creșterea răspunderii față de popor ocupă un loc central în întreaga activitate politică și culturală. Acest ax al tuturor coordonatelor educației este expresia legității reale însăși, care face ca școala, învățămîntul să fie factorul decisiv al educației și culturii naționale. Tineretului îi revine nobila misiune istorică de a înfăptui lumea de mîine, o lume așezată pe temelii mai echitabile, mai raționale, cu o viziune filozofică deplin umanistă.

Perspectiva luminoasă a documentelor celui de-al XII-lea Congres al P.C.R. ne întărește convingerea că, alături de celelalte coordonate necesare ale școlii românești, învățămîntul umanist — universitatea cu toate accepțiile ei revoluționare contemporane — devine, tot mai accentuat, spațiul firesc al filozofiei politice, în act, a partidului nostru comunist. Ea deține rostul ca, printr-o fericită sinteză între angajare patriotică, erudiție și cunoaștere științifică, să închege acel element propulsiv capabil să sensibilizeze tineretul studios față de ierarhiile pe care le instituie munca, practica, producția propriu-zisă, să cultive în conștiința tuturor sentimentul răspunderii față de moștenirea înaintașilor, față de sacrificiile necesare — pînă la sacrificiul suprem — pentru a apăra libertatea, independența și integritatea patriei.

Caracterul firesc politic și patriotic al internaționalității educaționale programate a devenit cu adevărat valoare politică propulsivă pentru toate celelalte valori ale edificiului nostru axiologic. În climatul contemporan revoluționar, este o certitudine trăită pentru fiecare dintre cei ce lucrează în cîmpul ideologiei că cel de al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român reprezintă culmea cea mai semnificativă a urcușului ferm către o nouă calitate a educației și conștiinței românești.

[3] *Ibidem*, p. 84.

[4] *Ibidem*, p. 87.

CULTURĂ, UMANISM, PERSONALITATE

DE

AL. TĂNASE

Este evident faptul că congresele Partidului Comunist Român, începînd cu cel de al IX-lea, au depășit tot mai mult cadrul și semnificația unor evenimente interne de partid. Chiar de cînd P.C.R. a devenit partid de guvernămînt, forța conducătoare nu numai a clasei muncitoare, ci a întregii națiuni, congresele sale au îmbrățișat și dezbătut problemele vitale ale poporului. Dar pentru ca un congres al partidului să devină un congres al întregului popor — așa cum a fost recentul Congres al XII-lea —, pentru ca la un atare congres să participe, într-un fel sau altul, întregul popor, era necesară o unitate superioară, organică, de natură politică, etică și axiologică între partid și popor, era necesar un proces progresiv de perfecționare a democrației participative, astfel încît fiecare cetățean al țării să-și asume conștient partea de răspundere ce-i revine pentru destinele patriei, pentru buna organizare și conducere a întregii vieți economice și social-politice, pentru creșterea neîncetată a avuției materiale și spirituale a întregului popor, de care atîrnă propria sa bunăstare și fericire. Tocmai aceasta este înainte de toate, sursa de tărie morală, de luciditate și optimism, temeiul caracterului științific și, în același timp, vizionar-romantic al documentelor adoptate de Congres, care ne înfățișează cu mîndrie și spirit critic *ceea ce sîntem*, ceea ce am realizat, traiectoria sinuoasă, nu lipsită de umbre, totuși ascendentă, a drumului parcurs, dar și *ceea ce trebuie să fim* și *putem să fim*. Numai un partid care crede în popor, în forțele lui de creație, numai un partid care este suflet din sufletul poporului, nucleul amplificator al inteligenței și sensibilității lui, poate înfățișa cu atîta siguranță vectorii devenirii noastre, tabloul existenței noastre de mîine, fapte exemplare de civilizație, adevărate „miracole" în ordinea culturii, ce vor transforma radical chipul țării, dar și chipul moral al omului, vor multiplica sursele lui de lumină și frumusețe.

DRAMA CULTURALĂ A OMULUI CA SUBIECT AXIOLOGIC

Dintotdeauna popoarele și-au înscris numele în istorie în măsura în care au reușit să transforme o geografie fizică, adesea aridă, neprielnică, într-o geografie spirituală, să facă din propria lor devenire o istorie a împlinirii dorului de nemurire ce nu l-a părăsit niciodată pe om, din „clipa" în care s-a constituit ca erou civilizator. Sîntem adesea uimiți de măiestria tehnică și artistică, de forța de gîndire și creație a oamenilor aparținînd unor timpuri revolute, arhaice. Este însăși mărturia verticalității omului ca ființă socială și culturală, coloana vertebrală, cu o vastă și polifonică arborescență, a istoriei sale, dar aceasta din urmă nu a constituit niciînd un marș triumfal, un permanent suiș fără obstacole și contradicții. Tot ceea ce reprezintă, în succesiunea generațiilor, izvor de tărie morală, de înălțare sufletească, tot ceea ce a contribuit la destrămarea beznelor ignoranței și a proiectat pe cerul omului luminile cunoașterii, s-a constituit din potențarea și convertirea valorică a bucuriilor și tristeților, a neliniștii și căutărilor, speranțelor și suferințelor, a jubilației și nemulțumirii, a setei de adevăr și frumusețe, a îndoielilor și certitudinilor. Și încă panteonul culturii a fost păgubit de numeroase opere de valoare care s-au pierdut, ca să nu mai vorbim de faptul că civilizații întregi au fost dezarticulate și chiar aruncate în hăul neființei ca urmare a unor catastrofe naturale, prin forța distructivă a unor factori naturali, sau prin acțiunea nimicitoare a unor seminții războinice, a unor vînturători de lume și răspînditori de iederă, menită să surpe zidurile unor civilizații fragile, neajunse la maturitate ori îmbătrînite și incapabile de regenerare.

Tabloul ridicării și decăderii civilizațiilor a provocat, cum se știe, stări de spirit pesimiste, a hrănit un anume fatalism istoric, dar a provocat și concepții mai echilibrate asupra destinului unor mari civilizații, asupra devenirii istorice în general. Să facem totuși o distincție între faptele de cultură ce s-au pierdut definitiv, fără putință de recuperare, și toate acele sisteme de valori culturale ce nu și-au încheiat ciclul creator odată cu dispariția civilizațiilor ce le-a produs; ele și-au depășit epoca, integrîndu-se în ceea ce am putea numi fondul de aur al unei continuități valorice semnificative. Și cu toate acestea există, pînă-n zilele noastre, în geografia și istoria lumii, numeroase pete negre. Noaptea ignoranței și drama nefericirii a fost și continuă să fie pentru o bună parte din omenire — în ciuda progreselor spectaculare realizate în ultimul secol — mai curînd regulă decît excepție.

De fapt, marele handicap al civilizațiilor trecute, întemeiate pe exploatarea și asuprirea imensei majorități a celor ce muncesc — cu

tot cortegiul de servituți, de inechitate, inegalitate și suferință ce decurge de aici—, consta în faptul că *subiect axiologic activ* al culturii, pe trepte superioare de elaborare intelectuală, erau minorități restrînse din clasele dominante. Făuritorii bunurilor materiale, clasele majoritare ale obidiților și ofensaților vieții erau departe de a putea da adevărata măsură a puterilor lor de creație; participarea la cultură le era limitată la acele zone periferice care solicită mai ales efort fizic. Desigur, istoria nu poate fi judecată doar după criterii *etice* și *axiologice*, fiecare formațiune social-economică, fiecare epocă realizează progrese înainte de toate în acea zonă fundamentală și hotărîtoare a existenței umane care este *ordinea economică*, fiecare nou mod de producție cuprinde și generează posibilități sporite, superioare de gîndire și acțiune ale producătorului nemijlocit, de manifestare a atributelor sale umane. Se dezvoltă, într-o anumită măsură, și conștiința de sine a claselor dezmoștenite. Și cu toate acestea apare un contrast puternic între progresul economic-material și cel spiritual, între potențialul de creativitate istorică conștientă a maselor și absența condițiilor sociale, pentru organizarea optimă și manifestarea nestînjenită a acestui potențial.

Un popor atît de dăruit ca poporul român, care a trebuit să-și apere libertatea și să se afirme în condiții istorice și geografice extrem de vitrege, a știut să facă din virtuțile patriotice, din uimitoarele vocații de creație culturală populară, nu numai resorturi de înfrumusețare și potențare a spiritualității românești, dar și arme de luptă pentru apărarea și perpetuarea ființei sale aflată mereu sub acțiunea represivă și distructivă a unor forțe străine, ostile voinței noastre de unitate și independență. Cultura populară, cultura în general a devenit o strălucită atestare și legitimare a existenței românești, ca o voce originală, distinctă în concertul națiunilor europene. Cultura populară izvodită de creatorii anonimi pe pămîntul României este una dintre cele mai bogate în valori etice și estetice din spațiul civilizațiilor europene. Dar aceasta nu face decît să pună în lumină cu și mai multă tărie faptul că inestimabile comori de spirit ale poporului nostru s-au irosit nedescoperite și nevalorificate în strîmbele orînduiri sociale din trecut, ce țineau poporul în sărăcie și ignoranță, împiedicîndu-l să devină stăpîn pe destinul său, să participe conștient și liber la făurirea unei societăți pe măsura crezului și aspirațiilor sale, a frumuseții chipului său moral.

DESTINUL PROMETEIC AL OMULUI CA FIINȚĂ NEGATOARE DE LIMITE

Revoluția socialistă și edificarea noii orînduiri au creat premisele pentru ca *fiecare om al muncii*, eliberat de cătușele exploatării și dependenței economice, să devină un *erou civilizator*, să participe conștient și liber la o nouă zidire de lume ale cărei temeiuri sînt de ordin economic și științific, dar la alcătuirea căreia participă solidar toate celelalte valori — îndeosebi valorile politice, etice și estetice. Astfel, socialismul pune în mișcare forțele latente ale națiunii, propulsează și organizează puterile sale creatoare. Toate instituțiile educaționale — de stat și obștești — sînt investite cu nobila misiune de a descoperi și șlefui la scară de masă caratele de aur ale conștiinței umane. De fapt, întreaga societate se transformă într-o școală a muncii și educației, în care un întreg popor este pus în situația de a-și descoperi și redescoperi talentele și vocațiile, în care fiecare om, din cea mai fragedă copilărie și pînă la bătrînețe, este chemat să devină un argonaut pe mările învolburate ale necunoscutului și în propria sa lume sufletească. Am putea spune că socialismul, în *perspectiva umanistă* a partidului nostru, este orînduirea care corespunde exigențelor superioare de împlinire ale naturii umane, esenței prometeice a omului ca o ființă negatoare de limite. Marea problemă este nu numai de a recunoaște existența unor inepuizabile zăcăminte de creativitate, dar și de a le pune în valoare în formele cele mai adecvate. În țara noastră, din inițiativa tovarășului Nicolae Ceaușescu, s-a organizat cea mai vastă și cuprinzătoare mișcare de masă — Festivalul național „Cîntarea României" —, aflată acum în pragul celei de-a treia ediții, menită să potențeze și să realizeze la scară socială aceste comori de creativitate ale poporului nostru. De la înalta tribună a Congresului al XII-lea al Partidului Comunist Român, secretarul general al partidului spunea: „Merită, de asemenea, să subliniem rolul important pe care îl are Festivalul național «Cîntarea României» în impulsionarea activității educative, în făurirea culturii noi, în întreaga viață spirituală a societății. Festivalul a pus cu putere în evidență geniul creator al poporului nostru, care întotdeauna a fost adevăratul purtător al celor mai înalte năzuințe sociale și spirituale, creatorul culturii înaintate, făuritorul civilizației materiale și spirituale în România"[1].

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1979, p. 80—81.

Nu este suficient să existe talente și încă în proporții de masă, nu este suficientă nici chiar crearea unor premise generale de ordin obiectiv-economic; pentru ca aceste talente să rodească din plin și să umple grădinile țării cu flori ale spiritului este necesară conștientizarea lor la scară individuală și socială, descoperirea și punerea lor în lucrare, transformarea întregii societăți într-un imens laborator de creație, într-un templu al culturii în care cel glorificat este omul, în care se îmbină, se armonizează calitatea de om al muncii, de erou civilizator, om de cultură, om luptător, cavaler al bunelor speranțe, om creator. Iar atunci cînd tot mai mulți oameni (întreaga societate) devin nuclee receptoare și iradiante de valori spirituale, atunci cînd fiecare om devine *subiect-axiologic*, istoria însăși cunoaște un alt *ritm*, o intensitate fără precedent, ceea ce asigură o densificare a timpului istoric și a conștiinței istorice. Cine examinează cu bună-credință și obiectivitate istoria celor 35 de ani de la revoluția de eliberare socială și națională, antifascistă și antiimperialistă, și mai ales istoria celor 15 ani de la Congresul al IX-lea al partidului, ani ce poartă din plin pecetea personalității tovarășului Nicolae Ceaușescu, poate constata cu ușurință că prin multitudinea și adîncimea semnificațiilor, această perioadă relativ scurtă nu are precedent în istoria patriei. Asaltul cerurilor, de atîtea ori eșuat, devine izbînda a rațiunii și omeniei, a dreptății și echității, este ca și cum nu un prometeu ci milioane de prometei ar aprinde pe pămîntul generos al patriei tot atîtea făclii de lumină ale minții și ale inimii, cu deosebirea că „focul sacru", din care se alimentează aceste milioane de făclii ce luminează ca niște sori cerul patriei, se află în sufletele oamenilor, în conștiința și munca lor. Este meritul partidului de a fi știut să descopere aceste surse de cunoaștere și renaștere spirituală, de a proiecta asupra lor, ca și asupra întregii dezvoltări, luminile rațiunii dialectice departe văzătoare, care proclamă încrederea în forța cognitivă și creatoare a omului, în capacitatea de autoperfecționare a acestuia. Programul partidului — „Carta noastră fundamentală ideologică, teoretică și politică, expresia marxism-leninismului creator în România" — reunește cele două exigențe fundamentale ale progresului contemporan, decurgînd din revoluția științifico-tehnică și din reconstrucția socialistă a societății — *cunoașterea științifică și perspectiva (valorizarea) umanistă*, iar principiile de legătură și unitate, de solidarizare a celor două laturi (exigențe) este *materialismul dialectic și istoric*. „Să facem ca teoria noastră revoluționară să constituie flacăra vie ce luminează permanent activitatea partidului, a comuniștilor, a întregului popor în uriașa operă de edificare a societății comuniste"[2]. Cuvintele inspirate ale secretarului general ne evocă acel moment din istoria spiritului, cînd filozofia, în ipostaza ei deopotrivă științifică și umanistă, încetează a fi apanajul unei minorități, fie ea de ordin social elitar sau de ordin profesional, devenind filozofia unor mari colectivități, a unui întreg popor. Este firesc ca poporul nostru, care a creat filozofia *Mioriței*, *a Meșterului Manole*, a basmului *Tinerețe fără bătrînețe și viață fără de moarte*, precum și a atîtor altor capodopere ale culturii populare, popor înfrățit cu natura, cu codrii și plaiurile, a cărui nativă omenie și frumusețe spirituală s-a vădit și în atitudinea sa ostilă față de tot ceea ce în alte orizonturi de cultură reprezintă fanatism, misticism religios, intoleranță dogmatică etc., să vadă în filozofia partidului o expresie științifică, rațională, superioară a propriei sale filozofii. Este acea filozofie care pornește permanent de la faptul — cum se arată în *Raportul la cel de-al XII-lea Congres al P.C.R.* — că „întreaga dezvoltare a lumii este rezultatul evoluției dialectice neîntrerupte a naturii și universului, precum și rezultatul muncii omului, al lărgirii orizontului său de cunoaștere. Prin muncă și gîndire, omul s-a format pe sine și s-a autoperfecționat mereu, transformînd totodată natura și societatea. Conform acestei viziuni revoluționare, realității însăși, nu există fenomene ce nu pot fi cunoscute, ci numai care nu au fost încă cunoscute, dar pot și vor fi cunoscute prin munca și gîndirea omului, aceasta asigurînd totodată transformarea înnoitoare a naturii și societății, progresul și dezvoltarea civilizației umane"[3].

Rezultă cu claritate că umanismul gîndirii și politicii partidului este un umanism deopotrivă *sociologic și antropologic*, un umanism întemeiat pe știință și călăuzit de o filozofie rațională, materialist-dialectică, un umanism al cunoașterii și acțiunii, în care armonia și calmul valorilor dobîndite se asociază cu permanenta și temerara căutare a unor noi surse de adevăr și frumusețe.

Omul comunist este asemenea unui Ulise ce a parcurs drumul greu al cunoașterii și înțelegerii, reușind în cele din urmă să se întoarcă la sine, să descopere — după atîtea încercări și ispite, după confruntarea cu atîtea obstacole și vrăjmășii, cu atîtea taine — lumea umanizată, cinstită și demnă a muncii libere. Ulise, neliniștitul căutător de adevăr pe mările primejdioase ale necunoscutului, aspiră cu nesaț la întoarcerea în Ithaca, nu spre a pune capăt aventurii și a se deda cu totul răgazului spiritului, ci spre a găsi în propria sa lume, într-un univers sufletesc

[2] *Ibidem*, p. 83.
[3] *Ibidem*.

apropiat, puternic umanizat, temeiuri viabile ale omului care înțelege să-și asume eroic riscul condiției sale prometeice.

Omul comunist este cel mai autentic urmaș al lui Ulise în neodihna căutărilor sale. Cu deosebirea că altele sînt mijloacele sale de acțiune și mai ales altele sînt temeiurile sociale ale libertății, gradul și amploarea proiectelor sale.

Omul comunist este, spre a folosi o expresie a lui Heidegger, „păstorul ființei", fiind deci în stare să ajungă la adevărul ființei tocmai pentru că esența sa ontologică este mai presus de orice unilateralizare, nu se reduce la nici una din ipostazele existențiale posibile și nici la structura lor static-orizontală, ci reclamă ființa ca mișcare. Cînd Heidegger critică umanismul, are în vedere unilateralitatea vechilor umanisme, dar, totodată, el nu putea să înțeleagă condiția și esența socială a umanismului nou, comunist. Pentru noi, însă, e limpede că un umanism care gîndește și realizează *humanitas*, adică *homo humanus*, nu poate fi decît umanismul comunist. În toate formațiunile sociale, indivizii care cooperează transformă natura și o umanizează; dar, atît timp cît există o diviziune rigidă a muncii și proprietate privată asupra mijloacelor de producție, iar societatea este împărțită în clase cu interese antagoniste, nu este posibilă dezvoltarea completă a potențialului de energii creatoare de care dispune societatea. Omul este o ființă naturală, limitată de natura exterioară și de propria sa natură, o ființă care suferă, dar, în noua strategie a progresului pe care o inaugurează socialismul, accentul se pune nu pe bicisnicia milenară a omului, strivit adesea în trecut de forțe naturale sau sociale vrăjmașe, ci pe demiurgia sa, pe virtutea sa negatoare de limite, pe temeritatea sa de a forța porțile necunoscutului, nu prin însumarea mecanică a puterilor individuale, ci prin solidaritatea și convergența lor.

STATUTUL AXIOLOGIC AL MUNCII ȘI ETOSUL MORAL-ESTETIC UMANIST AL CULTURII

Criteriul fundamental de superioritate al civilizației socialiste se află în natura umanistă a muncii și în calitatea morală a oamenilor. Creșterea nivelului de trai al tuturor membrilor societății constituie unul din obiectivele esențiale ale Programului partidului, ale tuturor planurilor de dezvoltare, anuale sau pe termen lung, dar socialismul nu face din abundența bunurilor de consum un scop în sine. Calitatea și diversitatea produselor destinate satisfacerii nevoilor materiale, ca obiective economice, sînt corelate cu o politică de industrializare ce vizează transformarea radicală a *geografiei economice* și culturale a țării, și subordonate unui obiectiv pe care nici o altă societate nu-l poate atinge: *calitatea vieții* oamenilor, calitatea spirituală a omului-personalitate. Este cel mai important sistem de referință pentru orice proiect socialist de dezvoltare social-economică, obiectivă, dar și de perfecționare umană. Tocmai în raport cu o realitate umană tot mai bogată, în raport cu „marea epopee constructivă pe care o înfăptuiește poporul nostru", trebuie să apreciem critic progresele cognitive și axiologice ale culturii noastre, ca și neîmplinirile ei.

Societatea socialistă nu este paradisul biblic, o societate care absolutizează și idealizează principiul perfecțiunii; drumul către perfecțiune nu mai trece prin golgota suferințelor ca altă dată, dar presupune înfruntarea a numeroase obstacole și contradicții, un permanent efort de depășire și autodepășire. Căci creația de valori spirituale — științifice, artistice, filozofice — nu este în afara muncii, ca ceva exterior acesteia sau de altă natură, ci parte a ei integrantă, reflectînd sporirea conținutului ei intelectual sub influența revoluției științifico-tehnice contemporane, dar mai ales a emancipării ei de implicațiile tragice, dezumanizate și înstrăinate ale exploatării.

Socialismul este prima societate din istorie care realizează un consecvent *umanism al muncii*, în care munca devine la scară *socială* și *axiologic*, ceea ce a fost din totdeauna sub raport *antropologic*: singurul mod existențial specific uman de a transforma natura în cultură, lucrurile inerte în obiecte purtătoare de valori sau în bunuri de civilizație, comportamentele naturale instinctive în comportamente culturale. Noul statut axiologic al muncii este strălucit exprimat în Raportul prezentat la Congres: „Munca este uriașul laborator în care se plămădesc personalitățile cu adevărat proeminente, se afirmă talentele autentice, se nasc geniile, se făuresc capodoperele — atît pe planul creației materiale, cît și al culturii". Socialismul ridică pe asemenea trepte *sensul creator al muncii* încît cele spuse de Marx despre complexitatea și dificultatea muncii compozitorului devin dătătoare de seamă pentru muncă în general, care, pe lîngă o întemeiere științifică tot mai amplă și mai adîncă, se călăuzește tot mai mult după criterii artistice, armonizînd și făcînd să conlucreze *adevărurile epistemologice* ale științei cu cele *etice și estetice* ale artei.

EDUCAȚIA SOCIALISTĂ ȘI NOUA CALITATE UMANĂ

Așa cum se arată în *Raportul* la Congres, „un obiectiv esențial al cincinalului este dezvoltarea în continuare a învățămîntului pe baza celor mai noi cuceriri ale științei și tehnicii, a politehnizării și integrării strînse cu producția și cercetarea, organizarea temeinică a calificării forței de muncă, generalizarea procesului de reciclare a cadrelor, perfecționarea pregătirii profesionale a tuturor oamenilor muncii"[4]. De fapt, întreaga societate, cu multiplele ei organisme și mecanisme social-culturale, s-a transformat nu numai într-un imens șantier, dar și într-o vastă școală de educație, urmărind în esență optimizarea factorului uman. Dintre toate activitățile prin care omul transformă — ca un erou civilizator — natura în cultură, cea mai angajant responsabilă, cu efecte adînci și de durată, este activitatea educativă, deoarece ea este menită să pună în lumină nu darurile pămîntului, ci comorile spiritului, zăcămintele de putere demiurgică din sufletele oamenilor. Nici un plan pe termen scurt, nici o strategie a dezvoltării pe termen lung nu poate ignora potențialul de creativitate umană de care dispune societatea, țara respectivă, dar nici o societate în care exploatarea și asuprirea generează un întreg cortegiu de nedreptăți, inegalități și inechități nu poate asigura valorizarea optimă a acestui potențial. Unul din indicii hotărîtori ai superiorității societății socialiste îl constituie asigurarea condițiilor pentru ca tot ceea ce este putere zămislitoare de civilizație, în toți oamenii și în fiecare din ei, să fie pus în lucrare spre binele și prosperitatea întregului popor.

Factorul uman și educațional reprezintă în toată țesătura de idei, argumente, explorări prospective a documentelor partidului, înainte de toate a *Programului* și a documentelor Congresului al XII-lea, mai mult decît o implicație, o prezență activă, un *memento* generator de încredere și optimism, chiar atunci cînd sînt criticate neajunsuri, stări de spirit negative, rămîneri în urmă. Esența umanistă a acestor documente nu se reduce la referirile directe la factorul uman, deoarece acesta este o permanență în toate demersurile teoretice și practice ale partidului, ale secretarului său general. Cum am putea să ne imaginăm, de pildă, *conducerea științifică* a tuturor domeniilor de activitate, *perfecționarea stilului de muncă*, în afara subiectului uman, colectiv și individual al muncii? Conducerea științifică nu vizează doar organizarea locului de muncă, sporirea eficienței mecanismelor și agregatelor tehnice, ci înainte de toate, o mai bună cunoaștere și valorizare a energiilor umane, a forței de muncă, iar îmbunătățirea stilului de muncă înseamnă tocmai o relație nemijlocită, organică, fără blocaje birocratice, între funcțiile de conducere și cele de execuție, rezultînd din îmbinarea calității de proprietar cu aceea de organizator și producător a oamenilor muncii. Sau ce altceva este *politica de cadre* a partidului decît o manifestare concretă și specifică a unei politici umaniste ce vizează promovarea oamenilor după *criterii sociale* și de *merit personal*, după norme de *echitate* și *egalitate reală* de șanse pentru fiecare?

Încoronarea acestui examen critic — menit să accelereze întregul proces de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate în spiritul *Programului* partidului și care și-a găsit o nouă întruchipare în *Directivele* Congresului al XII-lea — o constituie analiza prospectivă a activității ideologice și politico-educative. Așa cum se arăta în *Cuvîntarea* tovarășului Nicolae Ceaușescu la Consfătuirea de lucru de la C.C. al P.C.R. din 7 septembrie 1979, „În tot ceea ce am realizat, în întreaga viață economică și socială se oglindește și activitatea de educație, de formare a conștiinței socialiste, a omului nou, înarmat cu cele mai avansate cunoștințe în toate domeniile. Fără îndoială că succesele obținute sînt și rezultatul activității politico-educative, al muncii ideologice, așa cum și lipsurile oglindesc neajunsurile, deficiențele existente în munca noastră politico-educativă"[5].

În orice domeniu răspunderea pentru munca de bună calitate este pe prim plan, dar nimic nu poate fi comparat cu răspunderea celor al căror obiectiv nemijlocit este nu lumea lucrurilor, confecționarea de bunuri, construcția de mașini etc., ci *lumea omului*, modelarea de conștiințe, formarea unor deprinderi și comportamente înaintate. Tăria și prestigiul unei societăți depind nu numai și nu în primul rînd de cantitatea de bunuri pe care le produce, ci de *calitatea* oamenilor pe care-i formează, de *idealul educativ* pe care îl aplică în viață, de superioritatea morală a poporului. Sîntem datori în fața contemporanilor noștri, dar și în fața viitorului, de a lăsa drept moștenire generațiilor ce vor urma o tehnică avansată în toate sferele de activitate, un grad superior de civilizație materială, dar și un *stil superior de muncă*

[4] *Ibidem*, p. 46.

[5] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea de lucru de la Comitetul Central al Partidului Comunist Român-7 septembrie 1979, în România, pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 18, Edit. politică, 1979, p. 682—683.

și gîndire, un *model uman* de mare frumusețe etică, realizat la scară socială și națională ceea ce nu este cu putință fără eradicarea manifestărilor negative, a încălcării normelor de etică și echitate socialiste.

În orice sector de activitate, contrariul unei munci de bună calitate îl constituie *rebutul*; o piesă rebutată, fie ea o simplă unealtă, un mecanism sau agregat, o mașină cu piese necorespunzătoare sau montate greșit, reprezintă o irosire zadarnică de materie primă și materiale, de energie fizică și umană. În orice întreprindere, în orice unitate de muncă se combat cu fermitate asemenea stări de lucruri, dar, cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu în *Cuvîntarea* citată, ne preocupăm încă puțin de rebuturile în munca cu oamenii. Or, „trebuie să înțelegem — arăta secretarul general al partidului — că există încă o serie de manifestări negative, de încălcări ale normelor societății noastre socialiste. Existența unor oameni care încalcă aceste norme constituie de fapt un rebut — ca să spun așa — al muncii politico-educative, al muncii cu oamenii"[6]. Este evident că asemenea rebuturi sînt mult mai grave și mai dificil de remediat, deoarece vizează însuși *subiectul uman*, *conștiința* și *comportamentul*, fără de care nu ne putem imagina funcționarea corectă și optimă a tuturor mecanismelor sociale.

Ne mîndrim, pe bună dreptate, cu faptul că în anii socialismului s-au produs în sfera conștiinței sociale transformări de esență, că societatea românească a atins un nivel fără precedent al *cunoașterii* și *conștiinței de sine*. În studii și lucrări de specialitate au fost analizate mutații de calitate ale *conștiinței politice, economice, etice*, ca rezultat al transformărilor radicale din baza economică a societății, al muncii eliberate de exploatare și înstrăinare, al participării nemijlocite, autentic democratice, la edificarea unei lumi mai drepte și mai umane. Dar tocmai pentru că s-au realizat asemenea *salturi de calitate* în viața spirituală a oamenilor, tocmai pentru că, la scară generală, conștiința socială — ca *sinteză* a înnoirilor de conștiință — confirmă azi mai mult ca oricînd dinamismul și funcția creatoare a acesteia, capacitatea sa de a fi, nu un reflex pasiv al existenței sociale, ci un factor de devansare a procesului istoric, de prospectare îndrăzneață a viitorului, se impune un nou mod de abordare și a problemelor educației. Este vorba de necesitatea unui accent sporit pe formarea *fiecărei conștiințe individuale* în spiritul exigențelor politice și etice ale conștiinței socialiste, în lumina unui *ideal educativ* înaintat, revoluționar. Ne interesează liniile de forță ale vieții spirituale a oamenilor întruchipate în realitățile de azi ale țării, în noua calitate a muncii și a oamenilor, în frumusețea și adevărul noilor plăsmuiri de civilizație spirituală, ne interesează dinamica generală a stărilor de conștiință, dar nu putem rămîne indiferenți în fața unor gînduri strîmbe sau fapte dezonorante, în fața unor posibile sau reale comportamente contrare legii sau codului etic socialist. Toți cei care avem răspunderi în această privință (iar, în ultimă instanță, întreaga societate și fiecare om de conduită exemplară este un educator) trebuie să înțelegem că *obiectul acțiunii educative*, de modelare a conștiinței și comportamentului este *subiectul individual*, în sensul că fiecare om în parte, și nu doar *colectivele* și *grupele sociale*, trebuie să fie ajutat să se descopere pe sine, să se cunoască și valorizeze pe sine, spre binele întregii societăți și spre fericirea proprie. Cum altfel am putea să înțelegem astfel de îndemnuri ale secretarului general al partidului, îndemnuri care exprimă de fapt imperative ale etapei actuale în munca politico-educativă: „Trebuie să formăm, într-adevăr, oameni de o calitate nouă, cu o concepție nouă. Să ne preocupăm de fiecare om", „Munca cu oamenii, preocuparea pentru educația lor trebuie să fie una din preocupările centrale ale organizațiilor de partid, o latură esențială a activității politico-educative, ca dealtfel a întregii noastre activități"[7]. Aceasta este cu atît mai necesar cu cît socialismul este prima orînduire din istorie ce deschide un proces revoluționar continuu, generînd mereu noi posibilități de progres material și spiritual, noi resorturi de perfecționare a omului ca socialitate și individualitate.

Perfectibilitatea umană, ca o disponibilitate perpetuă de îmbogățire a vieții interioare, de transformare a fiecărei individualități într-o personalitate multilateral dezvoltată — visul din totdeauna al marilor umaniști, al spiritelor luminate — devine acum politică de partid și de stat, componentă a oricărui plan economico-social, resort fundamental al unei strategii umaniste a dezvoltării pe termen lung.

---

[6] *Ibidem*, p. 685.

[7] *Ibidem*, p. 686.

SOCIALISMUL ȘI LIBERTATEA DE GÎNDIRE, ACȚIUNE ȘI INIȚIATIVĂ

DE

CONSTANTIN RĂDUCU

Socialismul, prin înseși legitățile obiective ale dezvoltării pe care se bazează și le promovează cu consecvență, prin însăși vocația sa umanistă, revoluționară, comunistă, creează premise reale pentru înfăptuirea idealurilor de libertate, progres și civilizație, de împlinire a omului ca ființă socială, ca personalitate multilateral dezvoltată. Sînt adevăruri confirmate și reconfirmate de experiența revoluției și construcției socialiste din patria noastră, de formarea omului nou cu o fizionomie moral-politică mereu în dezvoltare, de experiența cotidiană a fiecărui membru al societății noastre.

Desigur, cadrul instituțional creat și perfecționat în fiecare etapă a zidirii noii societăți oferă, fără excepție, largi și neîngrădite posibilități de afirmare tuturor oamenilor muncii, de participare conștientă, activă și eficientă la procesul economico-social tot mai complex al dezvoltării, funcție de statutul și rolurile sociale care le revin, de particularitățile distincte socioprofesionale, socioculturale etc.

În noile condiții ale vieții materiale și spirituale ale societății noastre socialiste, libertatea de gîndire și acțiune trebuie înțeleasă ca parte componentă, indisolubilă a determinismului sociouman, global, ca singura posibilitate de realizare multilaterală a personalității umane.

Din acest unghi de vedere înfăptuirea revoluției și construcției socialiste reprezintă nu numai un drept al maselor, ci și o datorie fundamentală a acestora, o responsabilitate decisivă. Căci libertatea nu înseamnă doar înțelegerea necesității istorice, a mecanismului determinismului social, a legilor obiective care guvernează dezvoltarea. Adevărata libertate se circumscrie în sfera unei conștiințe despovărate de orice fel de aservire, presupune o înaltă responsabilitate, o totală angajare la efort pentru obiectivarea legităților, a imperativelor dezvoltării fiecărei etape. În prezent, obiectivul fundamental al viitorului plan cincinal îl constituie continuarea, pe o treaptă superioară, a îndeplinirii Programului partidului, creșterea în ritm susținut a economiei naționale, afirmarea cu putere a revoluției tehnico-științifice în toate domeniile, trecerea la o nouă calitate în întreaga activitate economico-socială; pe această bază se va asigura consolidarea și mai puternică a modului de producție socialist, a gradului de civilizație a întregului popor, întărirea forței materiale și spirituale a țării, a independenței și suveranității României socialiste [1].

Această afirmare plenară a revoluției tehnico-științifice, a unei *noi calități în toate* domeniile dezvoltării bazei tehnico-materiale, înfăptuirea unei profunde revoluții agrare, dezvoltarea conștiinței revoluționare, reprezintă *comandamente supreme ale înaintării spre comunism*. Or, astfel de comandamente trebuie *interiorizate*, asimilate organic, transformate în convingeri, în mobiluri de acțiune nemijlocită, sarcină ce cade în cîmpul activității ideologice, politico-educative, cultural-științifice.

În anii revoluției și construcției socialiste s-au acumulat experiențe valoroase în aplicarea Programului partidului, în formarea și dezvoltarea conștiinței socialiste, a omului nou, cu o viziune științifică asupra lumii, a vieții. Comuniștii, toți ceilalți oameni ai muncii fără deosebire de naționalitate, apartenență politică, vîrstă, sex, profesiune, au astăzi un cîmp larg, nelimitat de manifestare a inițiativei, a responsabilității față de devenirea comunistă a patriei. Numai atunci cînd colectivitățile umane, fiecare membru al societății, își înțeleg menirea istorică și socială, locul și rolul lor în procesul general al dezvoltării, putem afirma că se acționează liber, conștient, cu răspundere majoră pentru înfăptuirea sarcinilor programatice ale partidului. Numai în acest caz putem vorbi de o autentică și *originală* contribuție la aplicarea în viață a liniei politice a partidului.

În ultimii ani, ca expresie a creșterii răspunderii comuniștilor, a celorlalți oameni ai muncii, au apărut un număr mare de inițiative, cu deosebire în sfera producției materiale, dar și în celelalte domenii. Dintre aceste inițiative, care se aplică în țară, menționăm cîteva, cum sînt: „Fiecare inginer, economist și tehnician să rezolve în plus față de planul tehnic cel puțin o problemă tehnică (știință, tehnică, producție)", „Calitatea producției — o problemă de demnitate și patriotism", „Din aceeași cantitate de metal mai multe repere (produse)", „Reducerea efortului valutar — normă a conduitei profesionale", „Să

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1979, p. 24—25.

lucrăm o zi (2) pe lună cu materii prime, materiale, scule, electrozi, conductori etc. economisite", „Dinamism gîndirii economice", „Prin autoconducerea muncitorească — la o nouă calitate", „Banca de idei", „Brigada de muncă comunistă" etc.

Toate aceste inițiative relevă preocuparea pentru dezvoltarea în continuare a democrației muncitorești, pentru valorificarea superioară a gîndirii creatoare a maselor. Ele exprimă în primul rînd starea de răspundere militantă, de interes și de coparticipare activă la îndeplinirea și depășirea sarcinilor economico-sociale.

Inițiativa ca mod de gîndire și de acțiune are menirea să urmărească performanța, obținerea unor rezultate care să depășească media obișnuită, vizează inaugurarea de noi posibilități în diferite domenii de activitate.

Ca rezultantă a procesului de cunoaștere, a implicării individului în soluționarea problemelor colectivității din care face parte, a pasiunii și dăruirii depline în procesul muncii, a creației, inițiativa se găsește într-o relație dialectică cu responsabilitatea militantă. Zămislirea unei inițiative, de pildă în domeniul energiei, al reducerii consumurilor specifice de materii prime și materiale, energie și combustibili, sau al revoluției tehnico-științifice, al reducerii importurilor, sau al aplicării codului etic comunist etc. nu poate aparține decît unui om care este pe deplin angajat în realizarea Programului partidului, care își înțelege rostul social-politic, cetățenesc, care acționează pe deplin conștient în folosul semenilor săi, unui om molipsit de descoperirea și aplicarea noului. Cum se precizează în Programul partidului, „comuniștii, toți constructorii socialismului din patria noastră trebuie să dovedească spirit cutezător în gîndire și muncă, în întreaga lor viață, îndrăzneală și fermitate în promovarea noului" [2]. Materializarea acestui imperativ presupune o vastă și multilaterală pregătire, capacitate de înțelegere și valorizare creatoare a legilor obiective ale dezvoltării, o acțiune transformatoare. Toate acestea, repetăm, presupun un om cu o fizionomie moral-politică, cultural-științifică înaintată, cu o gîndire liberă, îndrăzneață, cutezătoare, neîncorsetată de nici un fel de tipare sau șabloane, nemistificată, un om care luptă cu toată forța și convingerea împotriva a tot ceea ce este perimat, înapoiat, capabil să facă totul, orice efort, orice risc, orice sacrificiu pentru promovarea noului în sferele în care își desfășoară activitatea. Și astfel de oameni există, se manifestă plenar, devin tot mai mulți, mai puternici, și ei dau măsura forței și puterii societății noastre socialiste. Nu în puține cazuri întîlnim însă și situații, cel puțin aparent paradoxale. Sînt încă unele cadre cu sau fără munci de răspundere, care, puse să descifreze noul, să explice cauzele care germinează și întrețin rutina, birocratismul, starea de suficiență, de inerție, rămîn la nivelul explicațiilor sterile, nu reușesc să propună soluții, să prezinte variante posibile, de măsuri politico-organizatorice eficiente pentru extirparea tendințelor și manifestărilor retrograde. Și aceasta fie datorită unei pregătiri necorespunzătoare funcției ce o dețin, fie faptului că se complac în stări de automulțumire, de indiferență. Or, lucrurile trebuie privite deschis, iar oamenii stimulați să dezbată problemele fără teama de a greși; se știe că în procesul căutărilor, al introducerii noului, în experimentarea unor soluții se poate greși, lucru care nu trebuie exclus, ci implicat, în efortul de menținere și consolidare a unui climat de profund democratism și umanism, în care fiecare cetățean să-și afirme personalitatea, să participe liber la elaborarea și înfăptuirea deciziei politice, la accelerarea progresului societății.

Înfăptuind Programul partidului, înfăptuim propriile noastre interese, idealuri, ne împlinim ca ființe sociale. Forța creatoare a omului societății socialiste și comuniste stă în conștiința sa revoluționară, în responsabilitatea cu care acționează deliberat pentru asigurarea progresului și civilizației, a bunăstării materiale și spirituale a întregului popor, pentru creșterea contribuției României la circuitul mondial de valori, a prestigiului său pe plan internațional. Activitatea în producție, în viața social-politică pe temeiul unor opțiuni responsabile, clădite pe competență și spirit revoluționar, reprezintă o îndatorire și o supremă satisfacție moral-politică-cetățenească. „Dezvoltarea largă a drepturilor și libertăților cetățenești în cadrul orînduirii noastre, adîncirea și perfecționarea democrației socialiste — se subliniază în Programul Partidului — nu pot fi concepute în afara răspunderii sociale a fiecărei persoane față de interesele generale ale societății, în afara conștiinței datoriei fiecăruia de a face totul pentru bunăstarea și fericirea întregului popor, pentru cauza socialismului și comunismului" [3].

Responsabilitatea este incompatibilă cu starea de indiferență, pasivitate, ea presupune o angajare profundă, lucidă în soluționarea problemelor, în conceperea, elaborarea și înfăptuirea deciziilor, a măsurilor politico-organizatorice, tehnico-științifice.

---

[2] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 160.

[3] *Ibidem*, p. 132.

Responsabilitatea se găsește într-o strînsă legătură cu calitatea omului de a fi competent, de a acționa în cunoștință de cauză, cu maximă eficiență. Competența profesională nu este dată automat de numirea în funcție, ci se cucerește, se menține printr-o muncă asiduă, perpetuă, prin obținerea unor rezultate de performanță. Cartea de vizită a competenței, ca să-i spunem așa, nu este dată nici de măiestria oratorică, de angajamente care epatează, nici măcar de numărul anilor de studii sau al diplomelor, care, evident, au un rol însemnat, ci de rezultatele obținute, de modul în care fiecare ins, indiferent de statutul său social, își face datoria, se preocupă de perfecționarea pregătirii sale, se implică în realizarea sarcinilor economico-sociale, politice, culturale. De aici și necesitatea ca fiecare cadru de conducere, fiecare om al muncii să înțeleagă bine că prestigiul și autoritatea nu se pot cuceri și menține decît prin muncă, prin respect profund față de oameni, de societate, prin situarea întotdeauna în fruntea acțiunilor de realizare a sarcinilor. Și mai este un aspect, care scapă celor care „uită" faptul că interesele supreme ale societății noastre resping hotărît, cu fermitate revoluționară, orice încercări de întemeiere a unui statut social și politic doar pe exagerate trimiteri la merite din trecut, din perioada luptei pentru cucerirea puterii. Fără îndoială, societatea, poporul, partidul dau o înaltă apreciere tuturor celor care au adus contribuții la lupta pentru înfăptuirea revoluției. Acest lucru îl reflectă întreaga istorie a partidului nostru, cu deosebire istoria ultimilor 15 ani. Dar, a miza exclusiv pe aceste merite nu mai este suficient.

Competența și responsabilitatea trebuie însoțite de priceperea de a lucra cu oameni. Ar fi absurd ca cineva să se mai considere un factotum, alfa și omega, cunoscător și depozitar absolut al cunoașterii, în stare să rezolve de unul singur problemele tot mai complexe pe care le ridică activitatea de decizie, de conducere nemijlocită a proceselor pentru înfăptuirea sarcinilor. De aceea, practica partidului și a statului nostru de a se consulta cu poporul în toate problemele care angajează viitorul națiunii favorizează valorizarea părerilor, sugestiilor, propunerilor oamenilor muncii, asigură un plus de siguranță, de certitudine asupra elaborării și îndeplinirii în cele mai bune condiții a obiectivelor stabilite.

Abaterile de la principiul conducerii colective, promovat de partidul nostru, neglijarea valorificării la cote superioare a capacităților și calităților fiecărui membru al societății noastre, pot favoriza unele fenomene negative în participarea oamenilor muncii la elaborarea și înfăptuirea sarcinilor, în fiecare loc de muncă, în fiecare domeniu de activitate.

Virtuțile socialismului nu se realizează de la sine. Partidul cere fiecăruia dintre noi să ne reconsiderăm critic activitatea, să căutăm soluții novatoare, îndrăznețe pentru soluționarea eficientă a problemelor, pentru optimizarea întregii vieți sociale, pentru elaborarea strategiilor și prognozelor, a planurilor de dezvoltare pe reale temeiuri științifice.

Revista brasileira de filosofia

(Brazilia)

Nr: 114/1979

Din sumar: VAN ACKER LEONARDO, O filozofie a libertății; GRIPPA ADOLPHO, Mit și destin cultural; HEGENBERG LEONIDAS, Filozofie și biologie; FLUSSER LAFER CELSO, Dimensiunile filozofice ale gîndirii politice la Hannah Arendt; NOGUEIRA ALCANTARA, Măreția și gloria lui Hermes Lima; MENEZES DJACIR, Glose anti-heideggeriene.

Nr. 115/1979

Din sumar: REALE MIGUEL, Dialectica experienței juridice; VAN ACKER LEONARDO, Despre filozofia libertății; LAFER CELSO, Dimensiuni filozofice ale gîndirii politice la Hannah Arendt; VARGAS MILTON, Einstein și filozofia științei; DONZELLI TELMA APPARECIDA, Filozofia formei și materialismul; HEGENBERG LEONIDAS, Semnificația: tradiție și inovație;

PENTRU ÎMBUNĂTĂȚIREA CONTINUĂ, CALITATIVĂ A ACTIVITĂȚII ÎN DOMENIUL FILOZOFIEI

VASILE POPESCU:

SĂ NE ANALIZĂM DIALECTIC PROPRIA ACTIVITATE

Congresul al XII-lea al Partidului Comunist Român a pus în fața întregii națiuni sarcini deosebit de stimulatoare a căror îndeplinire va asigura un progres fără precedent al societății noastre. În acest sens, nu există domeniu de activitate socială pentru care documentele Congresului al XII-lea, Raportul prezentat de către tovarășul Nicolae Ceaușescu, să nu deschidă noi și luminoase perspective: odată în plus, marele forum al comuniștilor a demonstrat că edificarea societății socialiste multilateral dezvoltate înseamnă, totodată, și conducerea științifică a tuturor laturilor acestui proces multilateral.

Afirmația de mai sus se impune cu evidență și în cîmpul deosebit de complex al activității ideologice, al filozofiei și științelor sociale: fie că este vorba de activitatea de cercetare, fie că este vorba de munca la catedră, fie că este vorba de activitățile de popularizare și propagandă etc. documentele Congresului al XII-lea fertilizează atît discursul teoretic cît și modalitățile specifice practico-educative. În fapt, *sarcina principală* care stă în fața lucrătorilor din aceste domenii este, fără îndoială, realizarea unei *calități noi, superioare* în munca pe care o desfășoară. Aceasta exprimă particularizarea, în domeniul filozofiei și al științelor sociale, a unei cerințe generale, impusă de necesitățile etapei istorice pe care o parcurgem și fundamentată pe realizările, capacitățile și posibilitățile materiale și spirituale de care dispune astăzi colectivitatea socialistă românească.

În ultimă instanță, așadar, dezbaterea asupra importanței și rolului stimulator al recentului congres al partidului în orientarea și dezvoltarea disciplinelor filozofice și ale științelor sociale este echivalentă, credem, cu discutarea elementelor de conținut ale noii calități pe care trebuie s-o realizăm. Din acest punct de vedere, după opinia noastră, dezbaterea ar trebui să pornească de la aprecierea sintetică existentă în raportul secretarului general al partidului nostru, apreciere critică, dar realistă și care deschide posibilitatea reală a unor îmbunătățiri substanțiale. Astfel, subliniind rezultatele pozitive obținute în activitatea ideologică, tovarășul Nicolae Ceaușescu a atras atenția asupra lipsurilor serioase ce se mai manifestă în „domeniul științelor sociale, în aprofundarea gîndirii social-politice originale a partidului nostru. În general, se poate spune că se menține încă o evidentă *rămînere în urmă a activității ideologice și politico-educative față de dezvoltarea generală a societății*" (subl. ns.). „Calitate nouă" în domeniul științelor sociale ar însemna, în consecință, tocmai realizarea unei echivalențe de ritmuri și de conținut ale dezvoltării acestora, pe măsura ascendenței generale a societății socialiste românești. Cum s-ar putea particulariza această cerință? Fără a încerca să dăm un răspuns exhaustiv, putem sublinia totuși cîteva elemente mai importante.

În primul rînd, este evident pentru oricine că dezvoltarea generală a societății noastre este condusă în mod științific de către partidul comunist prin înmănuncherea, într-un mod original, atît a cerințelor imediatului, cît și a celor ale perspectivei: planificările anuale sau cincinale au în vedere direcțiile generale mai lungi ale dezvoltării, iar acestea din urmă își trag posibilitatea împlinirii din înfăptuirea pas cu pas a primelor. În domeniul activității noastre, considerăm că o asemenea dialectică a imediatului și perspectivei s-ar exprima în *unitatea ce ar trebui să existe în planul cercetării între analizele fenomenelor de viață proprii cotidianului și lucrările fundamentale consacrate valorilor comuniste și general-umane* (prin această ultimă formulare exprimăm necesitatea nu numai a discursului filozofic fundamental, ci și a analizei istoriei acestuia, exprimăm nu numai importanța capitală a perspectivei comuniste, ci și valoarea reală a gîndirii progresiste și umaniste de pretutindeni). O astfel de unitate nu înseamnă numai realizarea *paralelă* și *bine*

Rev. filoz., XXVII, 1 p. 25–46, București, 1980.

proporționată a unor lucrări fundamentale și de analiză a fenomenelor cotidiene (deși chiar și acest simplu lucru are o semnificație excepțională față de caracterul *întîmplător* al situației existente pînă acum), ci și — poate, mai ales — *corelarea dialectică* a acestor lucrări între ele. Să exemplificăm: după cum se știe, de mai mulți ani efortul principal al cercetării românești în domeniul filozofiei este consacrat realizării tratatelor pe domenii. Din experiență proprie (avem în vedere activitatea desfășurată de colectivul angrenat în elaborarea Tratatului de etică), precum și din experiența altor colective reiese cu evidență faptul că dificultatea normală a unor asemenea întreprinderi este multiplicată de insuficiența unor monografii anterioare pe probleme particulare, de caracterul modest al altora ș.a.m.d. La fel, neajunsurile monografiilor despre care vorbeam sînt în bună parte funcție de insuficientul număr de lucrări metodologice generale, de puținele încercări de privire de ansamblu a domeniului respectiv, de persistența unor dezbateri teoretice inconsistente etc.

În al doilea rînd, această dialectică ar trebui, credem, să se regăsească și în *analiza pe fundamente unitare a realităților contemporane și a celor pe care le prefigurează perspectiva înaintării spre societatea comunistă*. Și în legătură cu acest aspect avem în vedere realizarea unor abordări de același tip cu cel amintit mai înainte. Altminteri spus, generalizarea filozofică a tendințelor imediatului să se bazeze pe tendințele progresului social general (aprecierea primelor să se facă în funcție de idealul pe care îl propune ultimul), iar aprofundarea de conținut a valorilor și principiilor comunismului să reflecte direct realizările obținute în etapele anterioare. În realizarea acestor cerințe, filozofia se află într-o situație favorabilă, întrucît Programul partidului, expunerile secretarului general al P.C.R., tovarășul Nicolae Ceaușescu, îi oferă multiple orientări fundamentale. În același timp, însă, în perspectiva elaborării unui nou program al partidului (element de maximă importanță evidențiat de Congresul al XII-lea), cercetării filozofice îi revine sarcina de mare onoare și complexă răspundere de a contribui într-o măsură substanțial sporită la aprofundarea unora din temele ce vor face obiectul acestui document ce va orienta dezvoltarea societății noastre în viitoarele decenii.

În al treilea rînd, după opinia noastră, activitatea filozofică trebuie să îmbine la fel de dialectic *promovarea tendințelor sociale înaintate cu o critică mai consecventă și mai consistentă, de pe poziții autentic științifice, a elementelor vechiului, atît din modul concret de viață, cît și din domeniul ideologiei și culturii*. Și iarăși repetăm: nu este vorba de simple lucrări „paralele", ci de o corelare dialectică a conținutului lor.

În sfîrșit, deoarece realizarea cu succes a acestor cerințe depinde fundamental de calitatea celor care activează în domeniul filozofiei și al științelor sociale, este evident că se impune o politică de lungă perspectivă în ce privește formarea și perfecționarea cadrelor. Rezolvarea acestei probleme credem că ar trebui să se bazeze pe trei linii directoare: a) atragerea în circuitul cercetării autentice a tuturor cadrelor filozofice; b) perfecționarea cadrelor existente, atît sub raport teoretic propriu-zis, cît și prin realizarea unor legături mai imediate cu viața socială și politică; c) pregătirea unei noi generații de filozofi, încadrarea în cercetare a tinerelor talente, care să aducă un plus de energie și vitalitate, limitîndu-se astfel tendința de „îmbătrînire" continuă ce se constată cu îngrijorare în acest domeniu: de fapt, unitatea între elanul tinereții și maturitatea echilibrată în cercetare este, de asemenea, o expresie a dialecticii pe care am avut-o în vedere tot timpul!

În concluzie, considerăm că documentele recentului congres al partidului, oferindu-ne multiple subiecte de reflecție asupra noii calități pe care trebuie s-o realizăm în domeniul cercetării filozofice, atrag cu deosebire atenția asupra modului dialectic în care trebuie să ne analizăm propria activitate.

CĂTĂLIN ZAMFIR:

UN PLUS DE EXIGENȚĂ ȘI RIGOARE

Cercetarea socială, în special cea filozofică, dar și cea științifică, prezintă, după părerea mea, un grad îngrijorător de „subdezvoltare" în raport cu necesitățile impuse de dezvoltarea societății noastre. Cu riscul (în fapt, cu speranța) că cele ce voi spune vor stîrni discuții, voi schița, pe scurt, cîteva dintre trăsăturile negative, care, în opinia mea, caracterizează unele și, din păcate, destul de multe, dintre cercetările pe teme sociale realizate în ultimul timp.

Principala deficiență a multor studii sociale o reprezintă o anumită *ruptură de realitate*. Gradul scăzut în care problemele concrete ale procesului de dezvoltare a societății noastre în etapa actuală își găsesc reflectarea în cercetarea socială apare mai puțin la nivelul *temelor* abordate. Acestea exprimă într-un grad destul de ridicat problemele importante ale societății noastre actuale. Deficiențele, aici, apar mai mult de ordin *cantitativ*. Sînt prea puține cercetări (respectiv, prea puțini cercetători) în raport cu nece-

sitățile imense ale complexului program de dezvoltare socială a țării noastre. Ruptura de realitate este, însă, în cea mai mare parte efectul *modului* în care aceste teme sînt tratate, *al metodei*.

Reflexia filozofică actuală dispune de două căi distincte de contact cu realitatea. În primul rînd, utilizarea directă a propriei experiențe de viață, observația directă a vieții sociale înconjurătoare și, pe această bază, efortul continuu de a formula estimări generale. Este posibilitatea, specifică filozofiei, de a fi o conștiință teoretică activă a epocii sale. În al doilea rînd, contactul cu științele sociale: atît utilizarea rezultatelor obținute în diferitele domenii ale cercetării științifice, cît și asimilarea „spiritului" științei.

Există mari deficiențe în ambele modalități de contact cu realitatea. Mai pe larg mă voi opri asupra celui de-al doilea aspect — contactul filozofiei cu științele sociale.

Afirmația că reflexia noastră filozofică prezintă tendințe grave de izolare de rezultatele și spiritul științelor sociale, pare destul de stranie. Practica noastră filozofică se fundează pe o teorie științifică a societății — teoria elaborată de Marx, materialismul istoric. Dacă analizăm, însă, mai cu atenție unele dintre cercetările publicate, putem observa cu ușurință o diferență substanțială între spiritul științific al analizelor întreprinse de către Marx, utilizarea de el a unei mase impresionante de rezultate preluate direct din diferitele domenii ale cercetării științifice, pe de o parte, și *caracterul speculativ deductivist* al multor cercetări actuale, pe de altă parte. Sînt unii filozofi care par a avea contact cu științele sociale *doar* prin intermediul operelor lui Marx sau Engels, ignorînd complet ceea ce s-a acumulat între timp în disciplinele actuale științifice — sociologie, antropologie socială și culturală, psihologie socială, psihologie.

Marx reprezintă un model excepțional de scrupulozitate intelectual-științifică, nespeculativă. Mobilizînd o cantitate impresionantă de rezultate ale științelor epocii, el a încercat să formuleze ipoteze mai generale, ce urmau să fie verificate în continuare, corectate sau dezvoltate. Marx s-a abținut sistematic de la formulări definitive, oprindu-se în mod intenționat la forme provizorii. El a pus bazele unei teorii științifice a realității sociale, a formulat o serie de enunțuri fundamentale ale acesteia, dar nu o teorie completă, în cadrul căreia să poată fi explicate toate fenomenele concrete. Există, însă, încă practici care în esența lor sînt de tip dogmatic: încercarea de a explica toată varietatea concretă a fenomenelor sociale cu ajutorul unui cadru teoretic care este destul de schematic și incomplet. Să luăm un exemplu. Cum trebuie să explicăm științific sistemul nostru politic actual, formele de participare democratică promovate de partidul nostru. Sînt studii care, pînă la urmă, îl interpretează *doar* ca o manifestare suprastructurală a relațiilor socialiste de producție. O asemenea analiză, prin caracterul ei speculativ-abstract, este mai mult falsă decît adevărată. Pe de o parte, conceptul de „relații socialiste de producție", prin generalitatea sa, are o putere explicativă foarte redusă. Relațiile de producție socialiste de acum trei decenii sînt foarte diferite de cele din prezent sau de cele de peste alte cîteva decenii. Ele variază, de asemenea, de la țară la țară. Variația lor este de natură să producă variații și în sistemul politic. Invocarea abstractă a tipului socialist de relații de producție ca factor explicativ nu poate da socoteală de marile diferențe în timp și spațiu ale sistemelor politice socialiste. În plus, pentru a înțelege dinamica unui sistem politic concret trebuie luați în considerație și alți factori care își aduc contribuția: politici, culturali, interni, externi. Teoria necesară explicării sistemului politic actual din țara noastră și a dinamicii sale trebuie să cuprindă toți acești factori explicativi. Este aici un larg spațiu de dezvoltare teoretică, în lipsa căruia particularitățile originale ale sistemului politic analizat pot rămîne în cea mai mare parte a lor nesesizate, în locul lor rămînînd o descriere generală și abstractă, valabilă pentru aproape orice sistem politic socialist.

Deductivismul abstract și speculativ este cauza unei scăzute productivități științifice, criticată în documentele partidului nostru: cercetarea socială contribuie încă în mod insuficient la înțelegerea fenomenelor sociale noi, specifice epocii actuale, și, deci, la întemeierea științifică a politicii partidului. Insatisfăcătoare este și funcția de *explicare* a opțiunilor politice fundamentale ale partidului. Și din acest punct de vedere, în documentele partidului nostru este conținută o critică aspră la adresa cercetării sociale: în funcția ei de explicare, de propagandă a politicii partidului, multe studii reprezintă o simplă comentare abstractă a tezelor conținute în documentele de partid. Cauza este aceeași: ruptura de realitate, metoda speculativ abstractă. Să analizăm situația. Documentele de partid reprezintă rezultatul unui proces de sinteză multiplă a experienței sociale acumulate în activitatea practică a partidului. În documente, cum este și firesc, sînt redate doar concluziile, generalizările practice ale acestei experiențe. Filozoful sau omul de știință, dacă nu posedă el însuși o amplă experiență socială, sau dacă aceasta nu îi aparține sub forma rezultatelor acumulate de știință, nu va reuși să facă decît un

„comentariu abstract" al rezultatelor gîndirii colective a partidului, posibil chiar eronat, fără a înțelege factorii concreți care stau în spatele acestor opțiuni politice. Și de asemenea nu se va putea înțelege nici modul concret de realizare a acestor programe politice, în contextul social real.

O altă tendință negativă este „cochetarea" cu diferite mode filozofice străine. Nu vreau să fiu prost înțeles. Nu militez pentru *izolare*. Este profund vital contactul cu tot ce se produce în filozofie și știință pe plan mondial. Nici nu vreau să susțin că nu este nevoie de preluare critică a contribuțiilor aduse în alte părți. Și nici nu contest necesitatea disputei și a delimitării ideologice. Ceea ce afirm este că, în opinia mea, există uneori un abuz în comentarea „vechilor" sau „noilor" orientări. Reversul medaliei îl reprezintă o subevaluare a producției „interne" de idei. Aș ilustra această atitudine printr-un exemplu real, de proporții caricaturale însă. Într-un articol, oferit unei reviste de prestigiu de la noi, am invocat pentru a susține teza mea, rezultatele foarte interesante obținute de un cercetător român (I. M.). Redacția revistei a obiectat: cine este I. M. ca să fie citat în text; cel mult la subsol. Cred că dacă era un Y. W. nu ar fi existat nici o problemă.

Există un fenomen al modei filozofice în care francezii sînt specialiști și în care prea des ne lăsăm prinși. Așa-zisul „structuralism" este un exemplu. Ideea de structură este foarte productivă. Și metoda structurală. Dar teribilismele și confuziile unor structuraliști, chiar dacă frumos exprimate, au creat la noi o disproporționat de mare atenție. Ar trebui să ne îngrijoreze faptul că la noi s-a scris o imens de mare literatură despre structuralism, aș putea paria că ea a fost chiar mai voluminoasă ca în Franța însăși, din care a rămas însă extrem de puțin. Ar trebui să ne întrebăm dacă nu cumva comentarea concepțiilor altora reprezintă mai mult o cale ușoară de a „face" filozofie, decît o necesitate vitală a dezvoltării gîndirii noastre. O manifestare a lipsei unei angajări mai ferme într-un efort constructiv. Argumentul că asemenea analize sînt necesare pentru „critică și valorificare" nu stă, cred, în picioare, decît într-o mult mai scăzută măsură decît unii vor să creadă. Nu cred într-o critică și valorificare *în sine*. Aceste două acte sînt eficiente și utile *doar* în cadrul unui efort constructiv mai amplu. Numai încercînd să elaborezi tu însuți o nouă idee ești în poziția de a respinge și a valorifica. Diviziunea muncii între cei care „valorifică" și cei care „construiesc" este în filozofie și în știință lipsită de sens.

În fine, încă două aspecte care, deși nu fac parte din sfera cercetării propriu-zise, sînt vitale pentru eficiența socială și culturală a acesteia.

Tirajele lucrărilor (inclusiv al „Revistei de filozofie") sînt fixate într-o manieră care deservește dezvoltarea cercetării. O carte care dispare din librării în cîteva zile după ce a fost publicată și care, deși solicitată, nu mai are nici o șansă să fie reeditată, este aproape ca și cum nu ar fi fost publicată deloc.

Timpul publicării. Sînt încă multe cazuri în care o carte așteaptă în editură pentru a fi publicată (și se învechește, nu își îndeplinește funcția pentru care s-a făcut atîta efort) mai mult decît a fost necesar elaborării sale. Faptul că lucrările pot aștepta în editură pentru a fi publicate 2–3 ani și chiar mai mulți reprezintă una din cauzele importante ale ritmului insatisfăcător al dezvoltării cercetării noastre sociale. O exigență mai mare în acceptarea lucrărilor de publicat ar fi, la ora actuală, suficientă pentru a rezolva în mare măsură problema spațiului editorial.

LUDWIG GRÜNBERG:

CERCETAREA FILOZOFICĂ: ÎNTRE RETROSPECTIVĂ ȘI PROSPECTIVĂ

Tot așa cum *bio*-ritmurile sînt relevante pentru un individ, *socio*-ritmurile sînt semnificative pentru o colectivitate. Socio-ritmurile dezvoltării țării noastre în deceniul următor — așa cum apar ele prefigurate în documentele Congresului al XII-lea al Partidului Comunist Român — atestă vitalitatea sistemului nostru social, capacitatea lui de a traversa o epocă frămîntată, de criză economică mondială, găsind resursele continuei autoperfecționări, ale dezvoltării armonioase, echilibrate și rapide pentru înfăptuirea unui proiect umanist de anvergură.

Deși prin natura formației mele intelectuale am o anumită inhibiție față de cifre, doresc — de această dată — să mă înclin, cu legitimă mîndrie, în fața conturului matematic al zilelor noastre de mîine.

Studiind Raportul prezentat de tovarășul Nicolae Ceaușescu la cel de-al XII-lea Congres al partidului, urmărind cifrele care exprimă coordonatele esențiale ale dezvoltării tehnice-materiale în următorul deceniu nu resimți nici o clipă vreun sentiment de genul anxietăților mașinoclaste (despre care se vorbește atît de mult în literatura filozofică nemarxistă) ci, dimpotrivă, un sentiment tonifiant de satisfacție. Nu este vorba însă de o „satisfacție absolută", de o „automulțumire" care ar paraliza căutările de perfecționare și spiritul critic, deoarece deosebirea dintre o societate cu adevărat revoluționară și una conservatoare constă mai ales în faptul că prima creează atît condițiile

obiective cît și starea de spirit pentru o continuă autodepășire.

Mi se pare extrem de revelator faptul că tocmai congresul care a avut în centrul atenției proiectele noastre *economice* a atras atenția că nu urmărim „productivitatea pentru productivitate" și „randament pentru randament", că obiectivul major al activităților polimorfe în sfera valorilor *materiale* îl constituie promovarea noilor valori *spirituale*, afirmarea plenară a personalității umane. Tocmai congresul care a elaborat un plan economic realmente grandios este cel care a stabilit că „sarcina *centrală* a partidului pentru perioada următoare este ridicarea întregii propagande la nivelul marilor realizări obținute în opera de construcție socialistă", de unde decurge necesitatea ca „să se aprofundeze mai mult în lucrări teoretice fenomenele care au loc în lume", conjugată cu „promovarea fermă în sfera culturii a concepției filozofice materialist-dialectice și istorice despre lume și viață" (p. 82, 83, 88). Este încă o dovadă că politica partidului nostru de dezvoltare economico-socială a României contemporane este prin excelență antipragmatistă și tocmai de aceea *practică*, este antitehnocratică și tocmai de aceea străbătută de patos *umanist*, este ostilă oricărui idealism filozofic și, prin aceasta, aptă să transforme „umanizarea tehnicii" dintr-o lozincă retorică într-un *program eficient de acțiune*, într-o strategie riguroasă a îmbogățirii patrimoniului național al valorilor materiale, subordonate însă față de obiectivele optimizării relațiilor umane, ale creării unei societăți a culturii *spirituale* înaintate, care *conferă filozofiei un rol eminent*.

Dincolo de sublinierea și resublinierea binevenită a unui asemenea rol al filozofiei, de „coloană vertebrală" a culturii socialiste românești contemporane, raportul prezentat de tovarășul Nicolae Ceaușescu, prin critica severă a unor lipsuri serioase și rămîneri în urmă *(ibidem*, p. 82) ne obligă la o astfel de privire autocritică *retrospectivă* asupra drumului parcurs, care să devină „prolegomenele" unei viziuni *prospective*, identificînd căi pentru a ridica învățămîntul filozofic, cercetarea filozofică și publicistica filozofică la nivelul exigențelor sporite ale etapei actuale. Pentru că, trebuie s-o recunoaștem, am străbătut o perioadă în care, deși precumpănitoare, împlinirile au fost însoțite de neîmpliniri, după cum reașezările au antrenat și unele neașezări. Orientarea benefică spre integrarea cercetării cu învățămîntul și cu practica socială a avut unele efecte nedorite atunci cînd și acolo unde s-a neglijat că ea urmărește — în concepția partidului nostru — ca cercetarea filozofică să-și realizeze mai bine finalitatea sa socială, păstrîndu-și neștirbită identitatea. Adică, rămînînd *cercetare*.

Or, tocmai această „componentă" a amintitei triade prezintă, astăzi, cea mai pronunțată rămînere în urmă. Chiar cursurile noastre sînt nesatisfăcătoare fie datorită acelor cadre didactice care (independent de numărul lucrărilor publicate, dar *dependent* de valoarea acestora!) n-au o mentalitate de cercetător, fie — de multe ori — datorită chiar stadiului cercetării problemelor dialecticii, ontologiei umane, istoriei filozofiei contemporane sau al abordării la nivel conceptual a problemelor inedite, complexe, ale impactului procesului nostru revoluționar asupra condiției umane. Înaintea predării se situează cercetările și cercetătorii. Dacă vrem ca în noua etapă de dezvoltare a țării noastre — ale cărei coordonate au fost jalonate de congresul al XII-lea — filozofia să-și justifice rostul ei de *metodologie* generală a cunoașterii, *criteriologie* a valorizării și *strategie* a acțiunii umane — trebuie să răspundem mai bine chemării de a promova *creația filozofică marxistă originală*.

Realizarea unui asemenea deziderat depinde, în mare măsură, de competența noastră, de strădaniile noastre, de înrădăcinarea unui climat de conlucrare și încredere reciprocă apt să stimuleze creativitatea și să promoveze valorile.

Cred, totodată, că progresele de care societatea noastră are nevoie și de care am fi capabili presupun și o corectare a actualului *statut al cercetării filozofice*, pentru a dispune de:

a) suportul său de informare-documentare, reclamat de o creativitate angajată în confruntările de idei ale lumii de azi (prin achiziționarea promptă a cărților și revistelor de filozofie, conjugată cu utilizarea mijloacelor moderne de xeroxare);

b) suportul său de *cadre de perspectivă* (greu de pregătit în condițiile în care tinerii absolvenți cu vocație și pasiune pentru filozofie răzbat greu la catedrele din învățămîntul superior sau în cercetare și nici nu dispun — ca în alte domenii — de o activă „Societate română de filozofie" care să-i antreneze în cercetări și dezbateri teoretice specializate, creative);

c) suportul său de ordin *publicistic* (prin apariția lunară a „Revistei de filozofie", cu un tiraj mai mare și eventuala inițiere a unei noi publicații filozofice, gen „Secolul XX", așa cum a fost recent propusă de Călina Mare);

d) suportul său de *timp compact*, afectat urmăririi metodice, cu continuitate și randament intelectual sporit, a „filoanelor" de cercetare (pentru cei ce lucrează în învățămînt — și au pondere principală în planurile de cercetare — aceasta pare a fi... „problema problemelor"!);

e) suportul său *de criterii* (care, actualmente, atît în validarea îndeplinirii anuale a lucrărilor de plan cît și în concursurile pentru grade didactice, riscă să privilegieze în mod neavenit considerentele de ordin cantitativ în detrimentul singurelor criterii care ar trebui avute în vedere: cele de *valoare*).

Am așternut pe hîrtie aceste rînduri pornind de la premisa că documentele Congresului al XII-lea al partidului ne obligă la o reflectare asupra situației actuale din filozofie — în globalitatea ei — și la unele măsuri, necesare pentru ca ea să răspundă așteptărilor și promisiunilor. Spun „promisiunilor" deoarece am convingerea că stadiul actual al cercetărilor filozofice închide în sine, alături de suma reușitelor și nereușitelor, multe promisiuni. Însăși conștiința faptului presupune o angajare.

ION FLOREA:

PENTRU O NOUĂ CALITATE ÎN CERCETAREA FILOZOFICĂ

Congresul al XII-lea al partidului s-a înscris ca un eveniment istoric și în viața ideologică și științifică a țării noastre, prin faptul că a întreprins — și pe acest plan — o profundă analiză a realizărilor obținute pînă acum, a neajunsurilor, neîmplinirilor și datoriilor științelor sociale în frontul larg al muncii și creației spirituale, și a adoptat un bogat Program-directivă al cercetării științifice pentru viitorul cincinal 1981 — 1985 și, în perspectivă, pînă în anul 2000. În *Raportul* prezentat Congresului de secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, se apreciază că, în domeniul științelor sociale, deși s-au obținut o serie de realizări pozitive, se *manifestă încă lipsuri serioase*, care arată o evidentă rămînere în urmă în raport cu dezvoltarea generală a societății noastre socialiste.

În acest context, cercetării filozofice îi revine un rol dintre cele mai însemnate în ansamblul științelor sociale și al culturii noastre socialiste. Cercetătorii din acest domeniu, cadrul nostru instituțional — academii, institute, facultăți, catedre de specialitate, reviste de specialitate — n-au fructificat în suficientă măsură climatul atît de propice creat de partid gîndirii creatoare, novatoare și îndrăznețe. Probleme teoretice fundamentale ale dialecticii dezvoltării societății socialiste multilateral dezvoltate, ale afirmării socialismului astăzi în lume rămîn încă puțin investigate de gîndirea noastră filozofică; diversele încercări sînt, cele mai multe, doar explicitări propagandistice ale unor poziții politice principiale adoptate de partidul nostru. Or, conducerea partidului cere mult mai mult de la cercetarea socială și filozofică, formulează exigența ca ea să devină un serios punct de sprijin pentru conducerea politică a societății, la nivel național sau teritorial, să contribuie la fundamentarea științifică a deciziilor ce se cer luate într-un domeniu sau altul al vieții noastre sociale, fundamentare care implică studii laborioase, cercetări temeinice.

Congresul al XII-lea al partidului s-a remarcat, totodată, prin lunga bătaie în timp a programelor adoptate, ele atingînd orizontul anului 2000. Congresul a hotărît, totodată, ca noul Comitet Central al partidului să elaboreze proiectul Programului partidului pînă în anul 2000 sau 2010, proiect care urmează să fie supus dezbaterii și aprobării Congresului al XIII-lea. Această gîndire politică prospectivă pe termen lung solicită din plin contribuția cercetării filozofice și științifice, mai ales în ceea ce privește „aprofundarea teoretică a problemelor dezvoltării orînduirii noastre, prefigurarea evoluției în perspectivă a societății socialiste", așa cum se menționează în *Raportul* prezentat de secretarul general al partidului la Congres. O asemenea sarcină politică și științifică majoră nu o pot îndeplini științele sociale fără o analiză temeinică a schimbărilor și tendințelor ce se conturează în evoluția forțelor și relațiilor de producție, în fizionomia și structura claselor sociale, în evoluția statului socialist și a partidului, a întregului nostru sistem politic și democratic, în condiția umană și în viața spirituală a societății și a membrilor ei.

Eliminarea rămînerilor în urmă ale cercetării în științele sociale nu este numai o problemă de acoperire tematică cu lucrări teoretice întreprinse asupra diverselor aspecte ale vieții noastre sociale sau a unor domenii neglijate în cîmpul cercetării filozofice. Este vorba, totodată, de conținutul și profunzimea cercetărilor, de organizarea unor investigații interdisciplinare, bazate pe o metodologie temeinic fundamentată, care să se finalizeze în lucrări originale, să formuleze concluzii teoretice și practice privind tendințele de evoluție ale societății noastre, ale structurilor ei. Filozofia trebuie să-și verifice și îmbogățească abstracțiile prin investigarea concretului social atît de dinamic și bogat în procesul revoluționar pe care-l trăim și făurim.

Desigur, înțelegerea complexității dialecticii sociale, a legităților și mecanismelor ei nu poate avea loc independent și fără legătură cu evoluția lumii contemporane în ansamblul ei. De aceea, una din sarcinile fundamentale ale cercetării filozofice și sociale este, așa cum arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu la Congres, de a aprofunda din punct de vedere

teoretic fenomenele ce au loc pe plan mondial, contradicțiile și factorii care frînează accesul popoarelor spre o lume mai bună și mai dreaptă, corelația dintre factorii naționali și cei internaționali, dintre cei interni și externi, evoluția și destinul comunităților naționale într-o epocă în care aspirația popoarelor la o viață independentă a devenit atotcuprinzătoare, fenomenele noi din mișcarea revoluționară contemporană, problemele revoluției și construcției socialiste în diferite țări.

Este știut că actuala criză a societății capitaliste are un caracter global, cuprinzînd toate sferele vieții sociale, iar filozofia a rămas mult datoare în analiza teoretică aprofundată ce trebuie întreprinsă asupra dimensiunilor valorice, morale, spirituale și umane ale crizei capitalismului contemporan. Această criză deteriorează profund condiția umană, afectează însuși sensul vieții, dezumanizează omul. Cercetarea noastră filozofică trebuie să dezvăluie noile forme de alienare ale omului în societatea capitalistă contemporană, pe care Marx nu le-a putut prevedea în secolul trecut.

Într-o lume a ubicuității informaționale, gîndirea noastră filozofică trebuie să se înscrie mai responsabil și mai angajat ca oricînd în dialogul și confruntarea internațională a ideilor, pentru promovarea și apărarea nobilelor valori ale socialismului și umanismului revoluționar, ale echității, democrației și libertății, ale demnității și autenticelor drepturi ale omului. În lumea capitalistă, filozofia devine, deseori, instrumentul unor denaturări grosolane, mijloc de promovare a nihilismului și pesimismului, a iraționalismului și a neîncrederii în progresul social și în capacitățile creatoare ale omului, ale popoarelor. De aceea, valorificînd și dialogînd cu ceea ce este creație autentică și progresistă în gîndirea filozofică contemporană, una din menirile filozofiei marxiste românești este, totodată, demistificarea lumii capitaliste cu care ne confruntăm și a produselor ei ideologice înstrăinate, clarificarea de sine a omului și dezalienarea conștiinței sale de orice forme mistificate de raportare la natură, univers, societate și la sine, de orice manifestări și influențe poluante.

Participarea mai activă a gîndirii noastre filozofice la dialogul internațional de idei a fost în mare măsură neglijat, rămînînd la latitudinea individuală a cercetătorilor, cu toate că există instituții care au sarcini exprese în acest sens. Nu se poate spune nici pe departe că acestea și-au asumat cu adevărat responsabilitatea pregătirii temeinice a frontului nostru filozofic (observația este valabilă și pentru celelalte științe sociale) pentru congresele mondiale ce au loc, ca pe o problemă de prestigiu național. Așa se explică uneori anemia participării noastre, cu comunicări în primul rînd, la asemenea întîlniri internaționale. Este adevărat că „Revista de filozofie" s-a preocupat mai mult în această direcție. Dar se impune ca și ea să fie mai activă, să facă mai mult loc în paginile sale informării cititorilor asupra dezbaterilor internaționale din domeniul filozofiei și al științelor sociale în ansamblu.

Un loc central în realizarea acestei sarcini trebuie să-l constituie combaterea argumentată a concepțiilor anticomuniste, a încercărilor de denigrare și denaturare a esenței socialismului, a diferitelor aspecte ale politicii partidului și poporului nostru, ale realităților țării noastre. Dar frontul nostru filozofic își poate îndeplini o asemenea datorie față de popor și față de idealul nostru socialist și valorile noii orînduiri ce o edificăm nu numai printr-o respingere propagandistică a acestor concepții defăimătoare, ci printr-o analiză argumentată a netemeiniciei acestora, și mai ales prin dezvoltarea concepției noastre teoretice multilaterale despre socialism și comunism. Socialismul și democrația constituind modul nostru de viață zilnic, idealul social și individual, element prezent permanent în conștiința noastră comună, uităm adeseori că el trebuie elaborat și aprofundat continuu din punct de vedere teoretic și științific pe baza generalizării experienței practice noi, acumulate în construcția socialistă de poporul nostru și de alte popoare. Și aceasta se impune cu atît mai mult cu cît socialismul este supus celor mai grosolane denaturări și mistificări din partea unor ideologi care acționează pentru a îndepărta masele de idealul socialist, pentru a semăna neîncredere în socialism și în valorile sale.

Îmbogățirea vieții noastre filozofice și sporirea funcției sociale și educative a filozofiei în țara noastră, a influenței ei asupra conștiinței oamenilor muncii sînt de neconceput fără revitalizarea spiritului de dezbatere în acest domeniu.

Dezbaterile filozofice autentice sînt tot mai rare la noi, atît în presă, cît și în cadrul unor sesiuni științifice, care atunci cînd se organizează, au cel mai adesea un caracter festivist, sînt lipsite de fiorul discuției și al polemicii de idei. Spiritul polemic, în sensul cel mai bun al cuvîntului, a dat substanță în trecut dezvoltării culturii și gîndirii noastre filozofice. Deși Institutul de filozofie și alte unități de cercetare în științele sociale integrează activitatea tuturor catedrelor de specialitate, această integrare este mai ales organizatoric-formală, catedrele respective ducînd în mare măsură o viață științifică paralelă și independentă, care nu se coordonează decît pe hîrtie, prin însumarea acestor activități într-un plan „unitar". Ele se întîlnesc rar în dezbateri științifice comune. Iată de

ce funcționarea reală, în viață, a integrării învățămîntului cu cercetarea, în sensul intensificării vieții științifice, este hotărîtoare pentru sporirea contribuției frontului nostru filozofic la dezvoltarea vieții ideologice și științifice în țara noastră.

Științele sociale și filozofia nu numai că trebuie să analizeze, din punct de vedere teoretic, trecerea la o nouă calitate în toate domeniile vieții sociale, coordonatele fundamentale ale continuității procesului revoluționar în țara noastră, dar ele nu-și pot realiza funcția revoluționară ce le revine în impulsionarea împlinirii multilaterale a socialismului și a omului, fără să treacă ele însele printr-o înnoire calitativă, fără a rămîne permanent sub marca noului, a spiritului creator și revoluționar. Aceasta solicită din partea tuturor celor preocupați de aceste probleme efort de gîndire și creație și, totodată, o mai bună organizare a activității de cercetare în acest domeniu.

ION TUDOSESCU:

SEMNIFICAȚII ALE LUPTEI PENTRU O NOUĂ CALITATE ÎN DOMENIUL ACTIVITĂȚII IDEOLOGICE ȘI DE PROPAGANDĂ

Congresul al XII-lea al Partidului Comunist Român, în cadrul strategiei de ansamblu a luptei pentru o nouă calitate în întreaga activitate economică și socială acordă o deosebită importanță muncii politico-ideologice de formare a omului nou, de educare a tuturor membrilor societății noastre în spiritul conștiinței revoluționare, socialiste și comuniste.

În ansamblul principalelor direcții de acțiune prevăzute, după cum subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu în Raportul la Congres, sînt prevăzute măsuri vizînd ridicarea întregii propagande la nivelul marilor realizări obținute în construcția socialistă, transformarea într-o măsură și mai mare a ideologiei noastre revoluționare, a muncii de educație, într-o puternică forță de mobilizare și dinamizare a energiilor creatoare ale întregului nostru popor. Întreaga muncă politico-ideologică trebuie să contribuie la realizarea unei noi calități în organizarea și conducerea vieții sociale, în pregătirea ideologică a comuniștilor, a maselor de oameni ai muncii, în explicarea și înțelegerea tendințelor și sensurilor prefacerilor revoluționare care au loc astăzi în țara noastră, în întreaga lume, în instaurarea tot mai amplă în practica noastră morală a principiilor eticii și echității socialiste, în lărgirea orizontului de cunoaștere al oamenilor muncii — în direcția formării unei concepții științifice despre lume și viață și eliminării din orizontul spiritual și moral al oamenilor a oricăror forme de înstrăinare. În centrul activității educative și de propagandă trebuie să stea edificarea unei înalte conștiințe revoluționare, la cote superioare de responsabilitate socială și istorică, pe care o incumbă nemijlocit procesul revoluționar contemporan de dezvoltare multilaterală a socialismului și înaintare spre comunism.

Îndeplinirea tuturor acestor obiective ale procesului de formare a omului nou presupune într-adevăr trecerea la o nouă calitate în activitatea ideologică și de propagandă — acest domeniu important de acțiune socială în etapa actuală. Considerăm, însă, că pentru a parcurge cu deplin succes drumul acestei treceri la o nouă calitate sînt necesare inovări substanțiale atît în concepția despre semnificația și funcționalitatea conștiinței oamenilor în etapa făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și a trecerii la comunism, cît și în privința mijloacelor și metodelor muncii de propagandă și educație.

Conștiința umană, îndeosebi cea colectivă, nu trebuie înțeleasă numai ca un domeniu de manifestare spirituală, ci și ca modalitate existențială a oamenilor, ca mod de viață și grad de civilizație, ca temei acțional și premisă a comportamentului lor practic, ca dimensiune valorică și teleologică a vieții sociale. De asemenea, conștiința presupune nu numai reflecție și înțelegere, ci și construcție teoretică cu finalități practice; prin competență și inovație teoretică oamenii își modelează un nou univers de valori și își potențează eficient crearea unui nou univers existențial, de structuri materiale și organizaționale, întreaga gamă de raporturi obiective și mijloace de acțiune în vederea realizării lor individuale și colective.

De nivelul de conștiință depinde hotărîtor parcurgerea de către oameni a unor noi trepte de trăire existențială, avansarea lor pe făgașul înnoirilor în toate domeniile civilizației (materiale și nu numai spirituale), adoptarea unui nou stil de viață, intrarea într-o nouă paradigmă de raționalitate. Desprinderea acestor dimensiuni ale funcționalității conștiinței face necesară sublinierea că, în măsura *dobîndirii* (și nu numai a însușirii) de către oameni a conștiinței socialiste și comuniste, se consolidează atitudinea ideologică, fermitatea lor revoluționară, spiritul de netoleranță față de concepțiile neștiințifice, reacționare și față de formele conștiinței înstrăinate (îndeosebi, dar nu numai, religioase), și ale falsei conștiințe, față de încercările de pătrundere în orizontul ideologic al oamenilor a unor convingeri și concepții dăunătoare noii calități a vieții pe care o propulsează socialismul

în procesul dezvoltării sale multilaterale și al trecerii la comunism. Din această trăsătură specifică a conștiinței socialiste în etapa actuală rezultă și nevoia de combativitate și spirit critic, fermitate și consecvență revoluționară în munca ideologică și de propagandă — așa cum se precizează cu claritate în documentele Congresului al XII-lea al partidului, în legătură cu sarcinile actuale ale activității ideologice de formare a omului nou.

În măsura în care conștiința înaintată, socialistă și comunistă, devine tot mai mult o dimensiune existențială a oamenilor, se cuvin privite într-o nouă lumină și mijloacele și metodele muncii de educație și de propagandă.

Astfel, mijloacelor și metodelor tradiționale, aplicate cu succes în strategia generală a construcției socialismului în etapele anterioare, trebuie să li se adauge noi mijloace și metode de acțiune.

În primul rînd, trebuie reținută în mod deosebit precizarea făcută în Directivele Congresului al XII-lea privind legătura dintre munca ideologică și de propagandă și activitatea de cercetare în domeniul științelor sociale, dintre activitatea formativă și activitatea de creație teoretică în domeniul cunoașterii ideologice. Aceasta, pentru că noile dimensiuni valorice și eșafodajul scării de valori în perspectiva progresului societății socialiste contemporane nu se cunosc decît în linii generale. Universul de valori al noii societăți trebuie investigat și alcătuit, aceasta cu atît mai mult cu cît întregul complex de particularități ale noii calități a vieții se edifică îndeosebi prin intermediul consolidării acestui univers de valori ideologice și morale ale noii societăți. Înseși precizările din documentele de partid privind legătura dintre teoria socială marxistă contemporană și practica construcției socialismului și comunismului oferă un argument redutabil pentru a justifica nevoia de cercetare creatoare în domeniul științelor sociale în directă legătură cu eficiența de ansamblu a muncii de propagandă, aceasta, la rîndul ei, oferind condițiile mijlocirii unor grade superioare de eficiență în întreaga activitate practică.

În al doilea rînd, trebuie ținut seama de faptul că în conștiința socială a oamenilor se împletesc mai multe niveluri reflectorii, alături de reflectarea sistematică, obiectivată prin concepții și sisteme de gîndire teoretică științifică și ideologică, preexistă un nivel de viață psihică, la rîndul ei stratificată complex, de la stări afective primare pînă la manifestări volitionale, convingeri și stări atitudinale. De regulă, tocmai aceste procese psihice preced și consolidează instituirea raționalității ideologice. De aceea, în munca de educație și de propagandă trebuie să capete o pondere din ce în ce mai mare acțiunile care vizează domeniul vieții psihice colective a oamenilor și să se părăsească unele practici iluministe în munca de educație care izolează rationalul de celelalte domenii de manifestare ale oamenilor. Considerăm că în această direcție trebuie căutate forme foarte variate, importante îndeosebi pentru munca destul de anevoioasă de dezalienare spirituală și morală (în ansamblul căreia procesul de dezalienare religioasă ocupă încă o mare pondere). Acțiunea la nivelul stratului psihic-afectiv al vieții oamenilor va avea repercutări eficiente și în ce privește motivațiile din sfera vieții morale, a comportamentului și convingerilor cu caracter etic ale oamenilor. Acestea nu pot fi reinstituite în concordanță cu noua calitate a vieții fără o puternică întemeiere psihologică și, evident, fără o consolidare axiologică adecvată — pătrunderea în noul univers al valorilor, pe care le oferă socialismul.

În al treilea rînd, avem nevoie de o regîndire de ansamblu a structurii conștiinței socialiste și comuniste. Nu ne putem imagina o conștiință colectivă liniștită în socialism, fără tensiuni, fără luptă de opinii, total conformistă, în care plutesc numai valori de adevăr întemeiate solid nomologic. Fantezia și imaginația (și chiar tendința de dedublare spirituală și morală) nu dispar niciodată din mintea oamenilor, esența contradictorie a vieții spirituale nu poate înceta, nu dispare subiectivitatea și originalitatea în planul reflectării și al cugetării umane. De aceea, se impun a fi căutate atent și caracterizate mecanismele creației valorilor în socialism; nu trebuie eludate noile forme de manifestare a înstrăinării spirituale (și chiar morale), particularitățile impactului dintre tendințele înaintate și cele de rămînere în urmă (și de fapt conservatoare) în domeniul conștiinței sociale și individuale, izvorîte din atitudinile uneori rutiniere ale oamenilor, de apologetism sau mulțumire în raport cu stările existente, de conformism și de lipsă de receptivitate față de nou. Înflorirea personalității umane nu are nimic comun cu platitudinea și lipsa de opinii, cu uniformitatea și unidimensionalitatea.

Nu este posibil ca toate aceste aspecte ale mecanismului și profilului tensionat și contradictoriu al conștiinței oamenilor să scape din vedere în munca de propagandă. Nu putem considera, de aceea, încheiată opera de educație dacă am făcut cunoscute oamenilor concepția materialist-dialectică și istorică despre lume, documentele partidului nostru, aspectele mai importante ale contemporaneității. Abia de aici încolo începe adevărata artă în munca de educație, trecerea de la cunoaștere la convingere și de aici la atitudine (practică și nu numai teoretică), avînd per-

manent în vedere caracterul contradictoriu al vieții spirituale și morale, continua oscilație între nou și vechi a mentalităților umane în raport cu direcțiile progresului. În această perspectivă considerăm că trebuie concepute înnoiri la nivelul modalităților de desfășurare a învățămîntului politico-ideologic, în activitatea de predare și de cercetare în domeniul științelor sociale, în întreaga activitate cultural-educativă și chiar la nivelul tehnologiei și metodicii dezbaterilor teoretice și ideologice.

Este, așadar, în firea lucrurilor să ne gîndim la o înnoire autentică atît în conceperea finalității, cît și în ce privește mijloacele și metodele acțiunii de educație, de formare a omului nou.

Considerăm, dealtfel, că trebuie început *cu regîndirea însăși a conceptului de „om nou"* și a celui de „condiție umană contemporană", pentru că și în acest domeniu continuă să dăinuie înțelegeri depășite. Uneori se măsoară noul cu unități de măsură ale vechiului. Or, cu asemenea modalități conceptuale și mijloace metodologice nu putem să răspundem eficient, la actualul nivel de exigență, cerințelor fundamentale pe care documentele Congresului al XII-lea le pun în fața activității ideologice și de propagandă, în direcția creșterii calitative a aportului acesteia în formarea omului nou, în realizarea condiției umane de tip socialist și comunist.

RADU FLORIAN:

FILOZOFIA ROMÂNEASCĂ ÎN FAȚA DECENIULUI AL 9-LEA

Sarcina stabilită de Congresul al XII-lea al P.C.R. privind dezvoltarea conștiinței socialiste este indisolubil legată de afirmarea crescîndă a tuturor componentelor culturii socialiste, în manifestarea diverselor forme de relații sociale. O premisă de prim ordin în acest sens este prezența într-o arie socială mai cuprinzătoare și într-o amplitudine mai profundă a ideilor și valorilor filozofiei marxiste.

Acest obiectiv presupune, pe de o parte, o mai mare atenție pentru apropierea procesului de predare a filozofiei, în licee și în instituțiile de învățămînt superior, de *problematica tinerei generații*, de întrebările lor. Eficiența culturală a predării filozofiei depinde de modul în care „trama didactică" a programelor și a cursurilor este făcută să răspundă multiplelor interogații asupra lumii, a istoriei, a vieții lor pe care și le pun astăzi adolescenții și tinerii ce se îndreaptă spre diferite profesiuni.

Pe de altă parte, atingerea aceleiași finalități sociale și culturale implică o intervenție mult mai activă a filozofiei în *curentele de opinie specifice societății românești contemporane*, în mobilitatea și în manifestările lor caracteristice. Rolul filozofiei marxiste trebuie să se facă simțit prin determinarea unei largi deschideri și receptivități pentru cunoașterea filozofică autentică, pentru delimitarea de pozițiile și ideile, cu pretenție de inedit, dar profund marcate de anacronism cultural, de aspirația intimă de a reînviora sterilitatea gîndirii speculative.

Restrînsă numai la funcția didactică și educativă din cadrul procesului de învățămînt, filozofia marxistă nu-și poate extinde influența culturală asupra conștiinței comune, nu poate genera noi procese transformatoare în sfera ideologiei. Se susține, pe bună dreptate, că fiecare om face filozofie, chiar cînd nu are cunoștințe profesionalizate, chiar cînd nu știe că o face. Afirmația are în vedere faptul că conștiința comună, inclusiv cea mai simplă, suprapune noțiuni, idei și valori cristalizate într-un adevărat „folclor" filozofic. În cadrul acestuia se împletesc frînturi de înțelepciune populară, de experiență secular sedimentată cu idei și valori din diferite doctrine religioase, din diverse curente vulgarizate, fără a se întemeia, însă, în nici un fel pe o înțelegere cognitivă și critică a lor.

Dezvoltarea influenței culturale a filozofiei marxiste trebuie să asigure pătrunderea ei în interiorul acestui „folclor", ceea ce presupune angajarea ei într-un proces extrem de dificil, acela de a-i învăța pe oameni *să filozofeze* în sensul autentic, cognitiv al cuvîntului. De aici rezultă necesitatea implantării *interesului pentru filozofie în rîndul unor categorii socioprofesionale tot mai largi*, deoarece, fără aceasta nu apare o conștiință filozofică reală, care, *în zilele noastre, implică cunoaștere*.

Interesul pentru filozofie este legat acum, mai mult ca oricînd, de depășirea limitelor și erorilor de proveniență dogmatică, a practicilor rutiniere în tratarea problematicii filozofiei marxiste, în desfășurarea volutelor ei cognitive. După cum stimularea atracției pentru filozofie este legată de pătrunderea în sfera ei de preocupări, cu mai multă vigoare decît pînă astăzi, a acelor întrebări și dileme spirituale care sînt proprii actualului nivel al conștiinței comune din societatea noastră, contradicțiilor, ei. Simpla prezentare paralelă a acestora din perspectiva filozofiei marxiste, nu este nici pe departe suficientă pentru dezrădăcinarea unor idei eronate, a unor prejudecăți specifice „filozofiei spontane", ci este necesară critica lor nuanțată, dezvăluirea lipsei lor de valoare.

Cultivarea interesului pentru filozofie poate rezulta din convergența a două mari planuri, primul, cel al valorizării contemporane a momentelor nodale din istoria filozofiei, al relevării contribuției lor la dezvoltarea spiritualității, a culturii. În conștiința omului contemporan trebuie să-și facă loc adevărul că, fără opera marilor filozofi, cultura spirituală — inclusiv nivelul de dezvoltare al științei — n-ar fi putut fi cel de astăzi, n-ar putea să deschidă noi orizonturi progresului cunoașterii și transformării lumii. În mod special se impune valorizarea și larga socializare a momentului de răscruce pe care-l constituie opera lui Marx în istoria culturii și practicii sociale, studierea profundă a avatarurilor și contradicțiilor istoriei culturii marxiste pentru a desluși, pe această bază, direcțiile ei de evoluție contemporană.

Cel de-al doilea plan teoretic ce poate genera cultivarea filozofării autentice este investigarea asiduă a unor aspecte inedite ale existenței umane, provenite din marile răsturnări sociale caracteristice timpului nostru, din procesele înnoitoare dar și din riscurile pe care le conține desfășurarea revoluției științifice și tehnice, din prefigurarea unei noi fizionomii a civilizației umane. De aici, numeroasele întrebări filozofice privind dialectica istoriei, a realizării individului, a impactului culturii spirituale, a dialogului de idei etc. cu care trebuie să se confrunte filozofia marxistă contemporană.

Filozofia nu poate fi o prezență activă în dialectica socială ocolind sau abordînd numai ocazional, accidental, liniile înfruntării individului cu istoria, interogațiile sale despre existența unui destin al istoriei și unul al omului singular, despre valoarea vieții sale și mijloacele realizării sale ca individ creator, despre raportul dintre valorile materiale, economice și tehnice, cele sociale, democratice și cele spirituale în definirea unei societăți umanizate, în această ultimă parte a secolului al XX-lea. După cum filozofia nu poate ignora studierea relației dintre finalitatea mișcării revoluționare și mijloacele adecvate, dintre proiectul ideal al unui viitor posibil și modalitățile lui de materializare, capabile să evite erorile grave, deformatoare.

De o importanță covîrșitoare este prezența filozofiei în dezbaterea problemelor teoretice ale culturii, ale artei în mod special, ale actului creației. Orice operă de cultură artistică este impregnată de un subtext filozofic, cel mai adesea avînd caracter spontan, dar care exercită o mare influență, deoarece este asociat cu mijloace specifice artei, de mare accesibilitate. De aceea, cultura artistică este terenul pe care se formează, într-un ritm de mare mobilitate, variate curente de opinii cu o largă rezonanță în orizontul filozofic comun, în zone întinse ale conștiinței comune. Surprinderea sensului filozofic al diferitelor lucrări artistice, cu alte cuvinte, analiza lor filozofică, fără a avea nici un moment pretenția de a stabili valoarea lor ca opere de artă, este menită să degaje evoluții spirituale, nu întotdeauna explicite, dar cu forță modelatoare a mentalităților sociale.

Întrucît toate celelalte componente ale culturii au o implicantă filozofică, iar de fapt toate acțiunile sociale au în mod inerent valoare, îmi apare necesar ca în stadiul ei actual filozofia marxistă să se aplece asupra lor, pentru dezvăluirea sensurilor umane ale variatelor procese și produse sociale. Aceasta este o condiție indispensabilă a introducerii unor corecții în desfășurarea lor, pentru o proiectare corespunzătoare a lor în viitor.

Intervenția în dialogul de idei filozofic, prin delimitarea falsei gîndiri filozofice de cea reală, a gîndirii producătoare de alienare spirituală de cea generatoare de autocunoaștere, este o altă direcție în care filozofia marxistă poate aduce contribuții mai profunde decît pînă astăzi. Merită o deosebită atenție faptul că dificultatea înțelegerii teoretice a lumii din zilele noastre, numeroasele ei contradicții și fenomene imprevizibile, împing uneori spre evaziune într-un mod de gîndire desuet, nespecific contemporan, care conduce nu la echilibru și acțiune creativă, ci la claustrare într-un spațiu populat de himere, al unor idei lipsite de articulare și consistență, care stimulează contemplarea nihilistă, sterilitatea intelectuală. Înnoirea filozofiei marxiste îmi apare legată de critica acestor tendințe, de limitarea seducției lor.

Dezvoltarea contemporană a filozofiei marxiste este calea sigură a creșterii afirmării sale culturale și sociale, a conservării fizionomiei sale originale, a diminuării rezonanțelor unor curente și lucrări efemere, produse de o modă sau alta.

Toate acestea pot duce și la o manifestare mai activă și de mai mare răsunet în confruntările de idei internaționale, ocazionate de diverse congrese și colocvii, deoarece ele nu pot fi improvizate în ajunul acestora, ci presupun angajarea în lucrări de anvergură, care, prin substanța și deschiderea lor, pot avea ecou mondial, pot inspira noi direcții de cercetare, noi soluții.

Sporirea competenței, a erudiției, organizarea unei documentări reale la nivelul cunoașterii de astăzi, înmulțirea dezbaterilor teoretice asupra unor probleme cardinale ale gîndirii marxiste și nemarxiste, lărgirea ariei de difuzare a „Revistei de filozofie", pregătirea temeinică a participărilor internaționale etc. — toate acestea sînt tot atîtea mijloace pentru afirmarea mai cuprinzătoare și mai profundă a filozofiei marxiste în societatea românească în noul deceniu în care am pășit.

ȘTEFAN GEORGESCU:

ÎMPOTRIVA RĂMÎNERII ÎN URMĂ

Cauzele rămînerii în urmă a activității din științele sociale, în raport cu dezvoltarea generală a societății noastre, trebuie căutate și în carențele procesului de alimentare a gîndirii științifice în aceste domenii. Ca în orice domeniu, și în activitatea teoretică este necesar, pentru a putea produce, să înmagazinezi. O gîndire vidă, dacă ar fi posibilă, n-ar produce nimic. Zestrea gîndirii, obținută prin instrucția și educația școlară și universitară și prin ansamblul influențelor socioculturale, trebuie întreținută și dezvoltată continuu prin studii și reflecție.

Este necesar și posibil ca ambele aceste canale de alimentare să fie ameliorate pentru a spori randamentul gîndirii în general — științifice, filozofice, artistice. Îmbunătățirea studierii literaturii filozofice și științifice produsă în străinătate, pentru a putea valorifica în mod critic contribuții și perspective care se afirmă în creația teoretică a epocii noastre, a dezvălui erorile și a respinge denigrările, reclamă în primul rînd urgenta îmbogățire a mijloacelor de informare și documentare. În prezent, ele sînt și cantitativ și calitativ insuficiente nu numai pentru că importul de carte este redus, fiind bazat în principal pe schimb, ci și pentru că este orientat unilateral sau este realizat la întîmplare de tehnicieni izolați sau de consultanți benevoli ai marilor biblioteci. În al doilea rînd, chiar mijloacele de documentare de care dispunem sînt anevoios sau insuficient cercetate pentru că găsirea lor, lăsată pe seama fiecărui utilizator, solicită un mare volum de timp. Semnalarea surselor de informare prin reviste de rezumate, rezumate de rezumate, rezumate la cub, ar economisi un considerabil volum de timp de cea mai înaltă calificare, respectiv ar majora timpul consacrat cunoașterii și evaluării noilor date ale gîndirii științifice și filozofice. Or, activitatea de documentaristică, făcută cu mare randament de oameni specializați în scopul de a stimula și orienta, nu de a satisface nevoia de informare este în prezent, în științele sociale, mult sub necesitățile activității de cercetare. Un sprijin mai susținut în semnalarea surselor noi de informare și documentare ar putea veni și din partea revistelor, care, ele, și-au îmbunătățit întrucîtva în ultimii ani activitatea în acest sens, rămînîndu-le însă mult de făcut pentru a o realiza în mod satisfăcător.

În ceea ce privește reflecția, ca modalitate de îmbogățire a culturii filozofice și științifice, — condiție a sporirii creativității, cea realizată în solitudine, la masa de lucru mai ales, poate fi puternic sprijinită prin conversație, prin schimbul, prin lupta de opinii, care, cum arată experiența, se pot desfășura cu bune rezultate în cadrul organizat al dezbaterilor teoretico-ideologice și al seminariilor teoretice. Intrate în practica curentă a vieții universitare, dezbaterile teoretico-ideologice din catedre și din facultăți au reușit, în ciuda multor neajunsuri, să-și dovedească utilitatea. Multe dintre ele au abordat probleme noi și centrale ale dezvoltării cunoașterii în diverse domenii, în unele cazuri, rezultatele lor, publicate în reviste sau sub formă de culegeri de referate, comunicări și intervenții, îmbogățind literatura originală de filozofie a științei, metodologie și epistemologie. Totodată, se mențin importante elemente de formalism care împiedică dezbaterile să devină surse regulate de relee de gîndire, instrumente eficace de relansare orientată a căutărilor creatoare. Între acestea, absența unei *perspective*, exprimată în asumarea de teme fie lipsite de orice legătură cu cele dezbătute în anii anteriori, fie rămînînd în preajma lor, dacă nu chiar la ele. Pentru a fi eficace, dezbaterile teoretico-ideologice trebuie să aibă caracter sistemic: tematica lor trebuie concepută pe cicluri ample (3—5 ani), în concordanță cu socioritmurile pe care le definesc congresele și conferințele naționale ale partidului nostru.

Pe lîngă stabilirea judicioasă a tematicii, pentru ca dezbaterile să nu dubleze nici învățămîntul de partid, nici activitatea profesională curentă, este necesară eliminarea oricărei improvizații în organizarea și desfășurarea lor. Reflecția personală și contribuția la schimbul de opinii vor fi orientate și potențate satisfăcător dacă cel puțin tezele intervențiilor de plecare vor fi scrise și, astfel, făcute cunoscute în prealabil participanților la dezbatere. Trebuie de asemenea sporită răspunderea pentru conducerea dezbaterilor, pentru evaluarea și valorificarea eventualelor rezultate pozitive imediate.

Perfecționarea metodologiei stabilirii tematicii; asigurarea continuității și progresului acestei activități; organizarea ei strictă în toate fazele — pregătire, desfășurare, valorificare; atragerea de specialiști și din alte domenii, în aspirația spre interdisciplinaritate; sporirea responsabilității organizatorilor și a îndrumării și controlului organelor de partid și de conducere administrativă pot face din dezbaterile teoretice sistematice o pîrghie importantă pentru lichidarea unora dintre neajunsurile din domeniul științelor sociale la care se referă aspra critică făcută în Raportul la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român.

ALEXANDRU TĂNASE:

FILOZOFIA ÎNTRE ONTOLOGIA MUNCII ŞI CONŞTIINŢA CRITICĂ DE SINE A CULTURII

Edificarea civilizaţiei socialiste în România a determinat şi determină înnoiri de esenţă în cultura spirituală, în ştiinţă şi ideologie, inclusiv în sfera ştiinţelor sociale şi a filozofiei. Pentru oricine examinează cu obiectivitate şi onestitate gîndirea socială şi filozofică din ultimii 15 ani, începînd cu Congresul al IX-lea al partidului, sînt evidente realizările obţinute şi în acest sector de activitate. Dacă ne referim doar la gîndirea filozofică, putem constata cu uşurinţă nu numai progrese *cantitative* spectaculare — numărul lucrărilor de filozofie (cărţi, studii), tirajele, aria tematică etc. —, dar şi unele realizări *calitative* remarcabile. Şi cu toate acestea, mulţumiţi nu ne putem declara. Marele salt calitativ se lasă încă aşteptat. Înfăptuirile în acest domeniu trebuie apreciate nu numai în raport cu trecutul, dar şi cu realizările obţinute în alte domenii ale ştiinţei şi mai ales în activitatea practică constructivă, precum şi în raport cu posibilităţile existente. Din acest punct de vedere, gîndirea filozofică românească nu este încă la înălţimea aşteptărilor; ea nu a reuşit să devină ceea ce filozofia în general, materialismul dialectic şi istoric în particular, trebuie să fie prin însăşi vocaţia sa: *conştiinţa critică de sine a unei culturi, a unei civilizaţii*.

De la această premisă trebuie să plecăm spre a judeca o stare de lucruri nesatisfăcătoare, cauzele ei şi remediile posibile. Unele dintre ele, cele mai multe şi cele mai importante, depind de însăşi obştea filozofilor; altele nu depind de filozofi şi nu stă în puterea lor să îndrepte lucrurile.

Dintre multiplele surse de tărie morală şi bogăţie spirituală a gîndului filozofic, aş dori să menţionez în cele ce urmează doar cîteva.

1. *Cunoaşterea* (directă sau prin intermediul altor cercetări: de sociologie, demografie, etnografie etc.) *şi implicarea responsabilă într-o practică socială înnoitoare* de intense eforturi constructive, prin care ia fiinţă, sub ochii noştri şi cu participarea noastră, o lume a libertăţii, dreptăţii şi egalităţii, o lume în care fiecare om să-şi poată valoriza potenţele personalităţii sale, capacităţile de cunoaştere şi autocunoaştere, de creaţie şi autocreaţie. Aceasta nu este posibil doar prin simpla observare a faptelor şi evenimentelor ce alcătuiesc istoria nouă a patriei, prin simpla consemnare statistică a datelor. Este necesară surprinderea căilor şi modalităţilor de evoluţie, a semnificaţiilor majore ce se desprind din faptele oamenilor, a efectelor esenţiale şi de durată pentru însăşi condiţia umană a acelor acte civilizatorii care schimbă radical geografia economică şi culturală a ţării. Nu s-au scris încă studii de filozofie socială şi de filozofie a omului care să analizeze prospectiv transformările previzibile şi dezirabile (dar şi posibilele efecte secundare negative) pe care le produce revoluţia ştiinţifico-tehnică, întruchipată în cea de-a doua revoluţie industrială, în *condiţia sociologică* şi *antropologică* a umanului. În aceeaşi ordine de idei, nu e suficientă combaterea timidă a teoriilor despre fatalitatea masificării şi standardizării oamenilor în civilizaţia contemporană, implicînd deci înlocuirea omului-personalitate cu omul-stas. Este necesar examenul critic al acestui dublu, polarizant şi complementar proces de socializare a valorilor şi de individualizare, personalizare a lor. Trăim mai mult ca oricînd într-o lume de semne şi semnificaţii care solicită valenţe multiple de adaptare selectivă, creatoare şi de autodepăşire a omului. În condiţiile socialismului, cele două procese vor duce la o *revoluţie antropologică a umanului*. Important este să descifrăm acele mutaţii existenţiale care o anticipează. Nu sîntem încă întru totul conştienţi de faptul că însăşi ontologia, socotită multă vreme ca cea mai speculativă şi perimată ramură a filozofiei, poate cunoaşte o adevărată resurecţie, transformîndu-se într-o ontologie a existenţei sociale şi culturale, al cărei obiect este nu existenţa pur şi simplu sau Fiinţa ca în ontologiile tradiţionale, ci o existenţă concret-istorică încărcată de semnificaţii, încarnînd în textura ei o multiplicitate de sensuri. Deci o ontologie a semnelor şi a semnificaţiilor obiectivate în multiple coduri. Aceasta înseamnă că între om şi natură şi între om şi om se interpune nu numai mijlocul, unealta — de la cea mai simplă, pînă la cea mai complicată —, ci şi o întreagă lume de coduri şi simboluri. Mai mult decît atît: dinamismul şi mobilitatea existenţei duc la o întrepătrundere fără precedent, în procesul acţiunii, a scopurilor şi mijloacelor sau a valorilor-scopuri şi a valorilor-mijloace. Dar aceasta este o *ontologie a muncii*, deoarece munca, aşa cum a demonstrat Lukacs, plecînd de la texte marxiste şi de la experienţa socială, este un model paradigmatic pentru orice exercitare creatoare a funcţiilor culturale şi civilizatorii ale omului, este, în ultimă analiză, singura modalitate posibilă de a institui o lume de bunuri şi valori care abia în socialism devine întrutotul o lume a omului, face parte din *condiţia sa existenţială*.

S-a spus uneori că, spre deosebire de ştiinţă, filozofia este însăşi istoria ei. E o parte de adevăr în această aserţiune, dar nu întregul adevăr. Şi aceasta numai în măsura în care istoria filozofiei se referă nu la aventura izolată, detaşată de om şi societate, a gîndului filozofic, ci la reflexul esenţializat,

universalizat și superior decantat al unor existențe social-umane concrete, ca niște chintesențe ale vieții sociale, ale marilor sisteme și epoci de civilizație. Rezultă de aici că *filozofia este istoria ei ca o permanentă autoconstrucție*, ceea ce implică un adevăr cel puțin tot atît de profund: este reflexul, mai exact, mărturia ridicată la cea mai înaltă temperatură a ideii, a unui timp istoric, a unei societăți și a unei națiuni. E suficient, deci, să ne punem întrebarea *în ce măsură generațiile viitoare vor putea găsi în filozofia românească a acestor ani imaginea chintesențială a ostenelilor unui popor, călăuzit de partid, a eforturilor sale creatoare de a făuri o societate socialistă multilateral dezvoltată* ca treaptă și premisă necesară a civilizației comuniste? Nu cred că putem da un răspuns satisfăcător. Aria tematică a planurilor de cercetare este amplă, destul de bine chibzuită, echilibrată, dar cîte lucrări din cele proiectate se finalizează, cîte din ele corespund la cote superioare exigențelor de calitate?

2. Implicarea adîncă și angajată a filozofiei în destinele culturii din care face parte constituie un alt izvor de tărie și perenitate, ba chiar o datorie morală și patriotică. Conștiința filozofică nu este o conștiință supraculturală sau o transcendență a celorlalte structuri ale culturii spirituale, ci parte integrantă a conștiinței culturale, este, ca să spunem așa (sau ar trebui să fie) partea bună a acestei conștiințe, adică partea ei critică, mai adînc și mai departe văzătoare. Spațiul nu-mi îngăduie să analizez unele exemple spre a vedea că marile filozofii s-au putut proiecta în universalitate tocmai pentru că și în măsura în care s-au hrănit din substanța unei culturi și s-au constituit nu doar ca o formă de conștiință socială, alcătuind împreună cu celelalte un fel de panoramă a vieții spiritului, ci ca o modalitate de conștiință culturală prin excelență critică, tensională, în care dramatismul vieții și al culturii devine efort de sinteză superioară, un mod de decantare și esențializare a valorilor, voință de depășire și autodepășire, privire scormonitoare în viitor. Din acest punct de vedere, materialismul dialectic și istoric oferă posibilități metodologice, un stil de gîndire și deschideri intelectuale ca nici o altă filozofie. Dar progresele realizate în abordarea unor fenomene culturale — etice, estetice, antropologice și axiologice — nu sînt încă pe măsura acestei admirabile filozofii, cea mai adecvată — sub raport științific — revoluției socialiste și edificării unei noi societăți, a unei noi culturi, precum și revoluției științifico-tehnice. Dar filozofia marxistă nu ne oferă niște chei magice cu ajutorul cărora putem descuia toate porțile necunoscutului, nu ne scutește de gîndire și construcție teoretică; ea însăși nu este pur și simplu un instrument gata făcut, perfect, alcătuit din certitudini și sublimități. Este o construcție de cultură care se face, se perfecționează într-o constelație mai largă de valori, într-o mișcare culturală înnoitoare. Se spune adesea că filozofia trebuie să-și optimizeze raporturile cu știința modernă, atît în ceea ce privește conținutul de idei, aria tematică, cît și metodele, limbajul. Perfect adevărat, dar problema este mai largă. Filozofia trebuie să-și optimizeze raporturile cu toate formele de cultură, cu toate tipurile de conștiință culturală. Or, ce se întîmplă în realitate? După opinia mea, bazată pe observarea îndelungată a unor stări de lucruri în diferite medii culturale românești, de la cele naturalist-științifice pînă la cele artistice, *filozofia românească contemporană este deloc sau foarte puțin cunoscută;* chiar ceea ce ar merita să fie luat în considerație este ignorat. Ar fi prea comod să spunem că e vina altora. Sau că e numai a lor. Adevărul trist și dureros este altul: filozofia românească de azi nu a reușit să se impună ca o *necesară conștiință socială* — deci nu un comentariu sterp și lipsit de har pe marginea unor teze sau adevăruri generale, ci o modalitate superioară de gîndire prospectivă, o componentă intrinsecă și un izvor de cunoaștere pentru toate acele planuri, proiecte care fac parte dintr-o strategie pe termen lung a dezvoltării; sau ca o *necesară conștiință de cultură* — oferind tuturor celorlalte discipline cognitive, teoretice, artei și literaturii un model de cunoaștere, un model valoric, un model uman anticipativ, menit să constituie o adevărată matrice categorială și axiologică de care nu te poți lipsi, un sistem de referință a cărui necesitate să o resimți tot atît de puternic ca și aceea a faptelor, a contactelor cu realul. Să luăm aminte la ceea ce spunea tovarășul Nicolae Ceaușescu în *Cuvîntarea la Plenara comună a Comitetului Central al Partidului Comunist Român și Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale a României:* „De asemenea, în domeniul științelor economice și sociale nu trebuie să ne mulțumim a repeta ceea ce se prevede în hotărîrile de partid și de stat; înfăptuirea acestor prevederi este obligatorie, iar repetarea lor nu înseamnă știință, ci activitate practică — foarte importantă, desigur, pentru aplicarea lor. Nu poate fi numită cercetare științifică activitatea pentru înfăptuirea unor hotărîri adoptate. Cercetarea în domeniul științelor sociale, economice trebuie să-și propună, în raport cu schimbările și cu transformările care au loc în domeniul forțelor de producție și relațiilor sociale, cu noile descoperiri științifice, să conceapă și să prevadă noi direcții de dezvoltare a societății", — „Dar dacă ne vom mulțumi să repetăm doar ceea ce a realizat practica, nu vom reuși să dăm — nici în domeniul științelor economice și sociale, și nici în alt domeniu — noi dimensiuni gîn-

dirii și practicii științifice. Dacă Marx, Engels, Lenin s-ar fi mulțumit doar să repete ceea ce se cunoștea în practica de atunci și n-ar fi căutat, pe baza experienței practice, a gîndirii înaintate, să-și imagineze și să previzioneze societatea socialistă, ei n-ar fi făcut știință, n-ar fi devenit revoluționari". „Iată de ce și în domeniul științelor sociale, dacă vrem să fim într-adevăr revoluționari și să contribuim la dezvoltarea societății, trebuie să aducem o contribuție creatoare la dezvoltarea gîndirii și practicii socialismului"*.

Am recurs la un citat mai lung deoarece mi se pare că aici se pune, cum se zice, degetul pe rană, se relevă principalul mod în care științele sociale pot depăși rămînerea în urmă și aduce o contribuție relevantă la progresul general al societății și al omului. În cazul filozofiei lucrul este cu atît mai valabil cu cît aici empirismul mărginit, descriptivismul plat, lipsa de viziune creatoare echivalează cu autonegarea sa. Or, fără a ignora unele realizări, gîndirea filozofică nu a reușit să se implice adînc și deschizător de drumuri noi în cultura socialistă românească, să-și asume pe deplin responsabilitățile ce-i revin ca o creație spirituală originală, dar și ca un principiu de focalizare și solidarizare a valorilor, ca un factor de propulsare și vitalizare a întregii creații culturale.

Cu excepția esteticii și, în parte, a filozofiei științei, filozofia noastră nu este suficient integrată cu celelalte forme de cultură și creație spirituală, există încă o desfășurare paralelă, ca să nu zic compartimentar etanșă; nu putem vorbi de o satisfăcătoare cunoaștere reciprocă. Actul de cultură în genere, actul filozofic în particular, trebuie să fie în bună măsură dătător de seamă nu numai asupra unei practici sociale și a realizărilor ei semnificative, dar și asupra căilor de evoluție posibile, a potențialului de creativitate, trebuie să ne ofere noi și noi sinteze exploratorii, prospective, de unde rezultă că nu se poate hrăni doar din propria sa substanță, ci trebuie să fie o imagine totalizatoare a întregului.

3. Un factor de dinamizare și vitalizare a gîndirii filozofice îl constituie organizarea și valorizarea optimă a energiilor intelectuale de care dispunem, spre a satisface vocațiile filozofice existente, nevoia de cunoaștere filozofică ce se manifestă la scara întregii societăți. Din acest punct de vedere stăm foarte prost. Deși sub raport *ideologic* dispunem de tot ceea ce este necesar pentru a promova o gîndire creatoare, o largă, dar principială deschidere față de dialogul constructiv, putînd participa eficient la înfruntările și confruntările de idei, sub raport *organizatoric* persistă însă nejustificat o stare de lucruri negativă, generatoare de inerții. Aproape că nu există în țara noastră un domeniu al cunoașterii sau acțiunii în care să nu fie organizate societăți sau asociații științifice sau profesionale — de la pescarii amatori și crescătorii de albine pînă la matematicieni. Filozofii și, în general, iubitorii de filozofie sînt lipsiți însă de o atare societate care ar putea să polarizeze și să îndrume interese și vocații filozofice mult mai numeroase decît ne putem imagina. „Revista de filozofie" continuă să apară în condiții improprii (o revistă de larg profil cultural a Societății de filozofie ar constitui o prezență reconfortantă în cultura românească și ar reuși cu siguranță să trăiască din resurse proprii). De asemenea, în acest domeniu, integrarea cercetare-producție-învățămînt, așa cum a fost făcută, nu a dat rezultatele scontate, contribuția cadrelor didactice la îmbogățirea culturii filozofice fiind încă nesatisfăcătoare (nu în ultimul rînd din cauza încărcării permanente a normelor didactice), iar cercetătorii sînt aproape total absenți din sfera învățămîntului. Secția de filozofie și logică a Academiei de Științe Sociale și Politice, care ar putea să fie un cadru mai adecvat pentru învigorarea mișcării filozofice, se mărginește la organizarea unor dezbateri, importante desigur, interesante, dar restrînse ca participare și efect cultural, și la rezolvarea unor probleme curente de cercetare. Nici colaborarea dintre secțiile Academiei spre a asigura îmbinarea exigențelor profesionale cu cele interdisciplinare și de larg profil cultural nu este mulțumitoare.

Există multe alte aspecte ale problemei puse în discuție. Ar fi bine să organizăm o conferință națională de filozofie în care să fie discutate cu onestitate și spirit critic, în perspectiva deopotrivă științifică, partinică și umanistă a filozofiei marxiste, problemele fundamentale ale dezvoltării culturii și civilizației românești, ale contribuției mai eficiente și de adîncime a filozofilor români la construcția viitorului optim pentru țara și poporul nostru, așa cum este el prefigurat în Programul partidului, în documentele Congresului al XII-lea.

VASILE RUS:

CERINȚE ȘI EXIGENȚE SPORITE ÎN DOMENIUL ȘTIINȚELOR SOCIALE

În Raportul prezentat la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia că sarcina centrală a partidului pentru perioada următoare este ridicarea întregii activități ideologice, politico-educative și a celei din domeniul științelor sociale la nivelul marilor

* Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 18, Edit. politică, 1979, p. 393—394.

calizări obținute în opera de construcție socialistă, transformarea într-o măsură și mai mare a ideologiei noastre revoluționare, a muncii educative într-o puternică forță de mobilizare și dinamizare a energiilor creatoare ale întregului nostru popor. Ca lucrător în științele sociale consider că toți cei care muncim în acest domeniu avem datoria de a răspunde la această chemare a secretarului general al Partidului Comunist Român prin creșterea aportului nostru la soluționarea teoretică și practică a problemelor complexe ale dezvoltării societății noastre, la generalizarea experienței României socialiste în construirea socialismului, la formarea omului nou cu o înaltă conștiință socialistă. În dubla noastră calitate de propagandiști ai partidului și de cercetători trebuie să abordăm cu mai multă îndrăzneală, în mod mai competent și aprofundat diferitele fenomene și schimbări ce se produc permanent, atît în societatea socialistă românească, cît și în dezvoltarea lumii contemporane.

În lumina înaltelor cerințe și exigențe puse de către tovarășul Nicolae Ceaușescu în fața frontului ideologic, cadrele didactice și cercetătorii din centrul universitar Tîrgu-Mureș, și-au reconsiderat și reevaluat atît activitatea de predare, cît și cea de cercetare din domeniul științelor sociale. În ceea ce privește cursurile și seminariile, ele sînt axate pe studierea și însușirea temeinică de către studenți a documentelor Congresului al XII-lea, eforturile cadrelor didactice fiind îndreptate spre îmbunătățirea conținutului științific și a calității învățămîntului, prin integrarea organică a documentelor de partid în studiul filozofiei, socialismului științific și al economiei politice, prin legarea strînsă a învățămîntului social-politic cu practica, cu viața, prin perfecționarea metodologiei de predare și seminarizare, prin racordarea studiului științelor sociale la profilul și preocupările concrete ale fiecărui institut.

În *desfășurarea procesului instructiv-educativ* ținem seama în mai mare măsură de faptul că pregătirea studenților pentru viață, modelarea lor multilaterală cuprinde o serie de aspecte ce țin în primul rînd de cristalizarea nu numai a aptitudinilor, ci și a trăsăturilor de caracter, de formarea și dezvoltarea orizontului ideologic-politic, de capacitatea viitorului specialist de a se angaja *ferm în opera de edificare a societății noi*. În acest context, intensificînd eforturile pentru sporirea în permanență a funcției educative a științelor sociale, punem un accent deosebit pe abordarea temeinică în cursuri și seminarii a unor asemenea probleme importante ca: educarea studenților în spiritul dragostei și devotamentului față de patrie, partid și popor; dezvoltarea noii atitudini față de muncă și avutul obștesc, față de îndatoririle sociale; formarea și dezvoltarea convingerilor materialist-științifice ale studenților, a receptivității acestora față de *noile cuceriri în domeniul științei și tehnicii*; educarea tineretului studios în spiritul principiilor eticii și echității socialiste; întărirea relațiilor de frăție și prietenie între studenții români, maghiari și germani. S-au înmulțit preocupările și eforturile pentru folosirea unor asemenea modalități eficiente ca: realizarea de lecții dialog și accentuarea formelor directe ale activității didactice care stimulează *participarea nemijlocită* a studenților la dezbaterea politicii partidului, a problematicii din domeniul științelor sociale; informarea promptă a tineretului studios asupra principalelor evenimente ce au loc pe plan intern și internațional.

Pe bună dreptate apreciază tovarășul Nicolae Ceaușescu că o nouă calitate se impune și în domeniul cercetării științifice social-politice. Atît cadrele didactice de la catedrele de științe sociale ale celor trei institute de învățămînt superior, cît și cercetătorii de la centrul de științe sociale din municipiul nostru acționează cu mai multă consecvență în direcția integrării cercetării sociale și politice cu activitatea practică în contextul vieții științifice la nivel republican. În concordanță cu sarcina trasată de tovarășul Nicolae Ceaușescu, potrivit căreia științele sociale trebuie să aprofundeze din punct de vedere teoretic problemele dezvoltării orînduirii noastre, să prefigureze evoluția în perspectivă a societății socialiste, eforturile noastre sînt concentrate mai ales în următoarele direcții: 1. Investigarea mutațiilor sociale în structura social-economică a județului Mureș; 2. Analiza transformărilor din sfera conștiinței și comportamentului oamenilor; 3. Examinarea mutațiilor calitative intervenite în dinamica modului de viață a diferitelor categorii socioprofesionale; 4. Studierea experienței județului Mureș în ce privește exercitarea controlului muncitoresc — latură importantă a autoconducerii muncitorești; 5. Întărirea unității și frăției tuturor oamenilor muncii, fără deosebire de naționalitate, în opera de edificare și dezvoltare a noii orînduiri; 6. Analiza tendințelor mobilității sociale sub impactul dezvoltării social-economice; 7. Continuarea, pe un plan superior, a preocupărilor în ce privește studierea unor aspecte mai puțin cunoscute din istoria poporului nostru în această parte a țării. Prin abordarea acestor teme urmărim să legăm într-o tot mai mare măsură cercetările social-politice pe care le efectuăm de nevoile societății, de necesitatea punerii la dispoziția organelor de decizie de partid și de stat

a rezultatelor investigării diferitelor aspecte ale vieții sociale a României socialiste, respectiv a județului Mureș. Aceste preocupări în domeniul cercetării social-politice le vom întregi prin contribuțiile noastre la efortul novator al științelor sociale îndreptat spre abordarea și examinarea unor astfel de probleme importante ca : schimbările ce se produc în structura socială a țării noastre, în relațiile de producție și sociale ; rolul claselor în societatea socialistă, al raporturilor dintre ele ; procesul apropierii treptate a claselor și al dispariției deosebirilor esențiale dintre acestea ; tendința omogenizării sociale și a formării în perspectivă a societății unitare a tuturor oamenilor muncii ; natura și evoluția contradicțiilor în socialism, precum și acțiunea conștientă a partidului și statului pentru soluționarea acestora ; perfecționarea conducerii științifice a societății ; procesul de dezvoltare a democrației socialiste și a autoconducerii muncitorești ; dezvoltarea conștiinței socialiste și formarea omului nou ; precizarea unor concepte tot mai larg utilizate în viața socială și integrarea lor organică în lucrări și cursuri de științe sociale etc.

Sîntem pe deplin conștienți că efectuarea unor valoroase și eficiente activități de cercetare necesită din partea tuturor care participă la ele exigențe deosebite, eforturi stăruitoare, preocupări asidue pentru perfecționarea profesională și de specialitate, pentru folosirea celor mai potrivite și eficiente procedee, tehnici și metode de documentare, cercetare și investigare, necesită amplificarea colaborării multidisciplinare, prospectarea unor noi căi de antrenare a unui număr mai mare de cadre la cercetările pe care le efectuăm. Toate acestea vor contribui la elaborarea unor studii și lucrări de certă valoare științifică, politică, ideologică și practică menite să răspundă cerințelor formulate de Congresul al XII-lea al partidului și să slujească intereselor și scopurilor majore ale societății noastre socialiste.

Prin perfecționarea predării și amplificarea cercetării în domeniul științelor sociale, prin integrarea mai eficientă în procesul de înfăptuire a politicii partidului și statului, catedrele și centrul de științe sociale din Tîrgu-Mureș se vor afirma tot mai mult ca o forță științifică și educativă eficientă în perimetrul județului Mureș.

GHEORGHE CRĂCIUN:

ÎN SPIRITUL EXIGENȚELOR FORMULATE DE CONGRESUL AL XII-LEA AL PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

Pe drumul continuității istorice a revoluției și construcției socialiste în țara noastră, istoricul Congres al XII-lea al Partidului Comunist Român a deschis perspectiva unor împliniri calitative fără precedent. În procesul realizării lor, un rol de seamă revine, așa cum arată tovarășul Nicolae Ceaușescu în Raportul prezentat la Congres, muncii educative care trebuie să se transforme „... într-o puternică forță de mobilizare și dinamizare a energiilor creatoare ale întregului nostru popor".

Trecerea la o nouă calitate înseamnă și o mutație profundă în toate componentele activității educaționale.

De fapt, putem spune că toate performanțele noii societăți depind nemijlocit de om, de formarea și valorificarea deplină a capacităților și talentelor sale, de gradul conștiinței sale politice și morale, de tăria voinței sale de a învinge greutățile inerente devenirii noastre spre societatea în care condiția umană va corespunde integral naturii umane.

Aspectele noi care se degajă din recentele documente de partid, din expunerile secretarului general, din conținutul noii Legi a educației și învățămîntului, se referă la faptul că toate disciplinele și toate cadrele didactice, de la toate disciplinele de învățămînt din fiecare institut de învățămînt superior, trebuie să acționeze convergent pentru valorificarea maximă a conținutului educativ al fiecărui curs și seminar, să desprindă concluzii clare pentru formarea la studenți a convingerilor științifice, a concepției revoluționare, a unei atitudini înaintate și responsabile, a unui comportament propriu principiilor și normelor de muncă și viață comunistă.

Rolul științelor sociale, îndeosebi al materialismului dialectic și istoric devine acum mai important ca oricînd, atît în explicarea temeiurilor științifice ale concepției noastre despre lume și viață, ale politicii partidului nostru, cît și în educarea politică și revoluționară a tinerei generații, în modelarea omului nou, în ridicarea nivelului de conștiință revoluționară a întregului popor.

Formarea specialiștilor de mîine impune o îmbinare judicioasă a pregătirii de specialitate și a deprinderilor de muncă ale studenților cu preocuparea pentru lărgirea orizontului filozofic, politic și ideologic al acestora, ca și dezvoltarea capacității lor de gîndire și investigație. Necesitatea integrării categoriilor și principiilor teoretice și metodologice ale filozofiei materialist dialectice în formația științifică a studenților este cerută nu numai de faptul că în zilele noastre marile descoperiri și sinteze pun în evidență în domenii tot mai largi dialectica structurii și dinamicii lumii, ci și de creșterea nivelului teoretic al diferitelor discipline de specialitate.

De fapt prin conjugarea armonioasă a pregătirii și competenței cadrelor didactice și a receptivității tot mai accentuate a studenților se asigură mai bine însușirea cunoștințelor de specialitate pe fondul cunoștințelor filozofice precum și transformarea acestora în convingeri și atitudini comuniste.

Avînd în vedere importanța deosebită a Congresului al XII-lea în viața și activitatea partidului și statului nostru, sarcina noastră ca lucrători în domeniul științelor sociale este nu numai de a populariza directivele, orientările și aprecierile Congresului, ci mai ales de a dezvălui valoarea lor teoretică și practică în înțelegerea științifică, realistă a fenomenelor complexe ale vieții contribuind astfel la formarea la studenți a convingerii că angajarea plenară a fiecăruia în efortul general de edificare socialistă și comunistă a țării reprezintă modalitatea și cadrul cu adevărat optim pentru afirmarea și înflorirea personalității umane, pentru realizarea fericirii personale în contextul fericirii întregului popor.

Și în ceea ce privește cercetarea în domeniul științelor sociale va trebui să ne străduim să ne ridicăm la exigențele unei noi calități. Abordînd și găsind soluții noi unor probleme socio-pedagogice, ca cea a îndrumării nemijlocite a grupelor de studenți, a educării prin muncă și pentru muncă prin sistemul autogospodăririi, a îmbunătățirii integrării învățămîntului cu practica și cercetarea, a perfecționării orientării profesionale și universitare și a selecției universitare etc. ne aducem și noi contribuția la optimizarea valențelor educative și instructive ale pregătirii universitare, contribuind în mod concret la materializarea deziderateior ridicate de istoricul Congres al XII-lea al Partidului Comunist Român.

OVIDIU TRĂSNEA:

ȘTIINȚELE POLITICE SUB SEMNUL CREATIVITĂȚII

Ultimii ani au reprezentat, și pentru cîmpul științelor politice, reorientări semnificative în direcția înscrierii tematice a cercetării pe făgașul înnoitor al pozițiilor ferm promovate în documentele partidului nostru, în opera pilduitoare a secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu. Iar anul jubiliar al Congresului al XII-lea a cunoscut apariția unor lucrări meritorii de teorie politică, de analiză a orînduirii sociale și a sistemului politic ale României socialiste, de studiere a creșterii rolului conducător al partidului, de aprofundare a principiilor și normelor relațiilor internaționale în lumina exigențelor instaurării unei noi ordini mondiale, ale democratizării relațiilor interstatale. Relevăm cu satisfacție, în această direcție, lucrările apărute sub egida Academiei „Ștefan Gheorghiu" și inaugurarea seriei „științe politice" la Editura politică.

Analiza întreprinsă în magistralul raport prezentat de secretarul general al partidului la Congresul al XII-lea al P.C.R., ferm călăuzită de un exemplar spirit revoluționar, relevă că nu ne putem mulțumi cu ce s-a realizat, că trebuie întreprinse noi eforturi pentru a ridica și în acest domeniu activitatea la nivelul general al construcției socialiste în patria noastră, că, în aprofundarea gîndirii social-politice originale a partidului nostru, trebuie întreprins totul pentru a mobiliza cu efecte fecunde pîrghiile instituționale și intelectuale capabile să determine mutații semnificative, așteptatul și legitimul salt calitativ în dezvoltarea științelor politice.

Există, fără îndoială, și în acest larg domeniu al științelor politice numeroase „resurse interne" încă nefolosite, care, regîndite și mai bine exploatate, pot conduce la o ameliorare calitativă a contribuției acestor discipline la dezvoltarea continuă a vieții noastre științifice și ideologice.

Avem, desigur, în primul rînd în vedere orientarea tematică a cercetării, în așa fel încît ea să abordeze mai curajos și mai constant problemele majore ale sistemului politic intern și internațional, pentru o valorificare mai bogată și mai activă, în generalizarea teoretică, a originalității gîndirii social-politice a partidului, a doctrinei politice novatoare a secretarului general al partidului, a bogatei experiențe proprii în edificarea și dezvoltarea noii orînduiri. Este o datorie de prim ordin a politologilor de a releva importanța teoretică și praxiologică a elementelor inedite pe care le aduce dezvoltarea sistemului nostru politic în spiritul umanismului revoluționar și al democratismului autentic, valoarea științifică și normativă a principiilor pe care partidul și statul nostru le pun la bazele politicii lor externe, la temelia acțiunii de reconstrucție a sistemului internațional în direcția instituirii unei noi ordini mondiale.

O contribuție de prim ordin în această direcție ar putea aduce revitalizarea *filozofiei politice*, atît prin fundamentarea valorilor politice care stau la baza marilor opțiuni ale politicii românești, cît și prin intensificarea și justa orientare a preocupărilor de epistemologie politică, în vederea perfecționării instrumentelor metodologice, euristice, interpretative utilizate în cercetarea politologică. În acest fel s-ar consolida la un nivel mai înalt de eficacitate cercetarea politologică

aplicativă, operațională, care trebuie extinsă, sporindu-i-se aportul la optimizarea continuă a performanței sistemului politic și a subsistemelor sale pe diferitele trepte ale acțiunii politice.

În același timp, se cuvine continuată întreprinderea de reconstrucție conceptuală, pentru deplina valorificare a concepției materialist-dialectice și istorice în politologia marxistă, printr-o activă confruntare cu celelalte orientări teoretice și metodologice care populează cîmpul științelor politice. În această ordine de idei, socot că o afirmare la un nivel calitativ superior presupune și în acest domeniu abordarea unor lucrări fundamentale, reprezentative pentru stadiul actual al dezvoltării științifice românești, cum ar fi un *tratat de știință politică* și, cel puțin, un *tratat de istoria gîndirii politice românești*.

Obținerea unui salt calitativ în domeniul științelor politice este condiționată, cum sublinia secretarul general al partidului pentru întreg cîmpul științelor sociale, de promovarea consecventă a unei gîndiri științifice noi, îndrăznețe, revoluționare. Iar cercetarea să nu se limiteze la descrierea și explicarea existentului, ci să forjeze penetrant realitatea social-politică în devenirea ei, „să conceapă și să prevadă noi direcții de dezvoltare a societății", să-și exercite cu curaj funcția de proiectare a viitorului. În felul acesta, științele politice își vor putea aduce o mai solidă contribuție „la dezvoltarea gîndirii și practicii socialismului", cum cerea secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu. Este, de fapt, și condiția pentru potențarea firească a funcțiilor normative și civic-educative ale științelor politice, a sporirii contribuției lor la formarea științifică și ideologică a omului nou, la consolidarea continuă a sistemului de valori ale culturii politice socialiste.

Nu trebuie, firește, scăpată din vedere necesitatea intensificării prezenței noastre în confruntarea de idei pe plan mondial, a afirmării tot mai viguroase a gîndirii politologice românești în circuitul internațional, după cum trebuie respectat imperativul analizei critice aprofundate a concepțiilor ostile socialismului.

În realizarea acestor deziderate legitime, o importanță hotărîtoare are mobilizarea adecvată a potențialului uman din cercetare și învățămînt, din activul de partid, stimularea inteligenței creatoare printr-o mai bine gîndită și exigentă combinare și eficientă coordonare a forțelor prin mijloacele instituționale de care dispunem.

DUMITRU MATEI:

AVEM UN LARG CÎMP DE DESFĂȘURARE

Raportul prezentat de secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, la cel de-al XII-lea Congres al P.C.R. ne oferă o imagine clară a marilor împliniri pe care poporul nostru, harnic și înzestrat, le-a obținut sub conducerea înțeleaptă a comuniștilor. Raportul — avîntat, echilibrat și riguros, deopotrivă — ilustrează în ample rezonanțe umane tot ceea ce în anii socialismului am putut clădi mai frumos în materie și în conștiințe, tot ceea ce am investit — ca efort material și spiritual — pentru afirmarea și dezvoltarea, la scara întregii societăți, a unor personalități umane multilateral dezvoltate, ferm angajate în amplul proces de transformare radicală, revoluționară a țării noastre. Tot ceea ce Congresul al XII-lea a ilustrat ca faptă și a proiectat ca punți — inimaginabile nu de mult — spre viitor, ne privește în mod deosebit și direct și pe noi, lucrătorii din domeniul științelor umaniste. Sectorul nostru de activitate a fost cu perfectă îndreptățire criticat. Noi, cei care lucrăm în interiorul sistemului, le cunoaștem bine. Împărtășesc întrutotul opinia celor care au subliniat cu mai multă luare aminte aceste aspecte.

Voi insista, în primul rînd, asupra faptului că în dezvoltarea materială și spirituală a societății noastre s-a cristalizat și s-a instituit — îndeosebi în anii care au urmat Congresului al IX-lea al partidului — *o nouă concepție despre cultură*, o nouă viziune, autentic revoluționară, asupra funcțiilor și rosturilor ei în procesul construcției *idealului socialist* de muncă și de viață. În această avîntată vîrstă spirituală a României de azi, munca și strădania noastră se găsesc prin natura lor, implicate direct și imediat în definirea acelor coordonate de faptă, de spirit și de acțiune, care ne-au particularizat întotdeauna actul de cultură, actul de investiție spirituală.

Avem un larg cîmp de desfășurare, deci și mari îndatoriri în ceea ce privește substanțiala îmbogățire a activității noastre în *sfera educației estetice*. De bună seamă, ne revine în primul rînd sarcina — deloc ușoară — de *a fundamenta*, sub raport teoretic, *concepția înalt umanistă despre cultură a partidului nostru, despre funcțiile și rosturile ei* superioare în procesele de amplă acțiune culturală care caracterizează viața noastră spirituală.

De acest lucru se leagă, imediat, necesitatea de a explora, cu mai multă luciditate și hotărîre, procesele culturale desfășurate în cadrul Festivalului „Cîntarea României"

în direcția unor mai eficiente dezbateri teoretice, atît în jurul succeselor, cît, mai ales, al deficiențelor care se manifestă încă — așa cum s-a mai subliniat — din cauza formalismului și a superficialității sau, de ce să nu spunem, a improvizației și incompetenței. Este vorba, prin urmare, de a ne angaja — paralel cu cercetarea fenomenului literar și artistic contemporan mondial — în cercetarea unor procese și fenomene care, deși colaterale și străine de spiritul ei, se mai întîlnesc pe traiectoria evolutivă a culturii și civilizației socialiste. Am în vedere un fenomen concret, fenomen care ne îngrijorează — și nu numai pe noi — de mai multă vreme. Mă refer, desigur, la fenomenul *kitsch*. Ce se întîmplă?

Prezența tehnicii și a uluitoarelor performanțe aplicative ale științei în cîmpul vieții sociale și individuale este un fapt de domeniul evidenței imediate. El se repercutează și asupra ritmului de evoluție și de dezvoltare a culturii și civilizației contemporane, antrenînd modificări cu deosebire în planul *capacității de adaptare* a ființei umane. Actul de creație artistică primește, în acest cadru o nouă ontologie, noi determinări și dimensiuni, un nou centru vital și alte valori în ordine estetică, etică ș.a., instituind, ca urmare, un nou raport între virtualitățile constructive interioare ale artei și ansamblul structurilor și fenomenelor exterioare.

Or, în acest amplu proces de restructurare a sensibilității estetice — în ambianța formelor legate de tehnologia contemporană — proliferează o serie de forme care îndrumă gustul și educația estetică spre fenomene și comportamente surprinzător de precare sub aspect estetic și spiritual. Foarte mulți dintre colegii noștri — critici literari și de artă sau esteticieni — susțin numeroase conferințe pe această temă. Sînt confruntări și dezbateri, desigur, necesare, care aduc efectiv clarificări teoretice de natură să circumscrie cu claritate nocivitatea fenomenului la care mă refer în procesul de educație estetică.

Avem de cele mai multe ori satisfacția — reală — că oamenii manifestă interes și ne înțeleg, că intuiesc capcanele prostului gust și ale contrafacerii. Avem însă și senzația — amară și demoralizatoare — că vorbim, adesea, în gol. Cauza? Un anumit tip de cooperative meșteșugărești (puse pe „eficiență economică cu orice preț") devenite instanțe generatoare — în masă — de false forme artistice. Curios este — dați-mi voie să menționez acest fapt — că niciodată nu am fost invitat, ca propagandist și cercetător în domeniul esteticii, la atari cooperative specializate (mai ales în „souvenir"-uri și „artă populară") pentru a discuta cu realizatorii lor, fenomenul.

PETRE DUMITRESCU:

VIRTUȚILE TEORIEI REVOLUȚIONARE

Aprofundarea gîndirii social-politice originale a partidului nostru reprezintă o sarcină majoră, de mare răspundere, ridicată în mod expres de documentele Congresului al XII-lea în fața celor care lucrează nemijlocit în domeniul cercetării filozofice și social-politice.

În concepția partidului nostru, *teoria revoluționară* are totdeauna o valoare concretă, conține în ea, ca un moment al ei dimensiunea particulară istorică, de aceea este *operațională, eficientă*. Ea ține seama de virtuțile dialecticii generalului și particularului, abstractului și concretului, logicului și istoricului, fapt pentru care repudiază legile istorice abstracte, concepute pe deasupra condițiilor sociale concrete ale acțiunii oamenilor. De aceea nu se poate vorbi de un model universal, de rețete miraculoase de înfăptuire a progresului social.

Conținutul documentelor partidului nostru sînt un minunat exemplu de afirmare și dezvoltare a tezelor concepției materialist-dialectice despre lume. Evidențiind preeminența naturii, a materiei, se dă o ripostă indirectă, pe de o parte, concepțiilor scientist-pozitiviste, iar pe de altă parte, celor voluntariste subiectiviste, vehiculate de o anumită, literatură nemarxistă și chiar marxistă, ce sfîrșesc prin a dizolva natura în societate și în cele din urmă în subiectivitatea umană. Documentele Congresului al XII-lea reliefează explicit autonomia ontologică a naturii, ca bază obiectivă a înțelegerii esenței vieții sociale și necesitatea de a acționa în plan politico-economic, în așa fel încît societatea și omul să se dezvolte, să-și realizeze esența numai în comuniune cu natura.

În cadrul relațiilor dintre om și natură, sistemul economic ocupă locul primordial. În totalitatea raporturilor sociale el joacă un rol hotărîtor, dar el nu constituie unica forță motrice în raport cu care toate celelalte componente ale sistemului social n-ar fi decît epifenomene. Ținînd seama de valoarea inestimabilă a tezei lui Marx, după care, „în ansamblul social toate relațiile coexistă simultan și se sprijină unele pe altele", altfel spus că universul social reprezintă întrepătrunderea permanentă a materialului și idealului, a obiectivului și subiectivului, în documentele Congresului se pune un accent deosebit pe rolul subsistemelor neeconomice, politic, juridic, moral etc., care sînt privite ca laturi funcționale indispensabile pentru ființarea și mișcarea realității sociale.

Afirmînd încă o dată că viața spirituală a societății nu trebuie să rămînă în urma exis-

tenței sociale, că opozițiile, contradicțiile constituie și în socialism forța motrice a dezvoltării sociale, ele promovează o viziune profund umanistă care consideră că rolul hotărîtor în făurirea istoriei revine maselor populare sub conducerea partidului comunist.

Totodată, se cuvine să menționăm că modul suplu, dialectic de a privi relația dintre societate și natură permite delimitarea și de acele poziții, mai vechi sau mai noi, care prezintă unilateral, mai bine zis, izolat rolul sistemului economic în explicarea mecanismului dezvoltării sociale, sugerînd ideea că pentru perspectivele evoluției unei societăți, elementele mediului natural și demografic de pildă, ar fi de importanță secundară. Este un merit incontestabil al lucrărilor Congresului, faptul că în elaborarea planului de dezvoltare economică a țării se pornește de la luarea în considerare a interrelației firești dintre elementele condițiilor vieții materiale ale societății și de la particularitățile manifestării ei la nivelul actual al dezvoltării științei și tehnicii. Pe această linie se înscriu și directivele cu privire la valorificarea optimă a resurselor naturale și a potențialului uman în vederea conservării, multiplicării și potențării lor pe baza noilor descoperiri științifice.

Perspectiva determinist-sistemică, din care documentele Congresului examinează universul nostru social, relevă inexistența unui sens extraistoric. Sensul istoric este imanent, el decurgînd din interferența și condiționarea reciprocă a tuturor componentelor concrete ale realității sociale. Dacă nu există un sens supraistoric rezultă că dinamica societății nu cunoaște un punct terminus, că nu poate exista o societate perfectă, „edenul" pe pămînt, ci numai una perfectibilă. Istoria o fac oamenii înșiși prin activitatea lor practică și teoretică, dar în condiții date, determinate, care trebuie temeinic cunoscute. Pe baza cunoașterii, oamenii transformă lumea, și, totodată, se transformă pe ei înșiși; ei sînt educatorii care se autoeducă, se autoperfecționează. Sînt autorii și actorii propriei lor drame. Participînd ca forță activă la viața socială, omul își pune, prin intermediul aspirațiilor și opțiunilor sale, amprenta pe devenirea istoriei. Dezvăluirea acestei realități are o profundă semnificație umanistă, contribuie la cultivarea unui optimism robust, a încrederii omului în forțele sale.

Spiritul critic, revoluționar, de cea mai autentică inspirație dialectică, ce animă substanța documentelor partidului nostru, conduce la aprecierea că „transformările revoluționare, legile dialecticii materialiste, contradicțiile dintre vechi și nou, trecerea de la cantitate la o nouă calitate continuă să constituie factorul activ, dinamizator al progresului multilateral al țării, al edificării orînduirii comuniste" (p. 70). Se deschide astfel în fața fiecăruia dintre noi o perspectivă inepuizabilă de creație și manifestare plenară, condiție indispensabilă a unei angajări sociale totale menită să pună în relief forța și măreția omului.

Fundamentînd programul de dezvoltare economico-socială a țării în următorii cinci ani și în perspectivă, documentele Congresului al XII-lea al partidului constituie o călăuză sigură, un îndreptar prețios pentru cercetarea filozofică românească contemporană, în general pentru cercetarea din domeniul științelor sociale.

M. T. BULIMAR:

ÎNSEMNĂRI

Pentru cei care ne desfășurăm activitatea în domeniul cercetării și al învățămîntului filozofic, Raportul prezentat de secretarul general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, la Congresul al XII-lea al Partidului Comunist Român, prezintă, fără îndoială, semnificații multiple și un interes ce vine din variate direcții.

Ca și alte documente ale partidului nostru elaborate în ultimii cincisprezece ani, Raportul la recentul Congres are o *valoare culturală integrală*, iar problematica teoretico-filozofică este prezentă în fiecare pagină. Mai mult încă. Raportul consacră un capitol distinct — cel de al V-lea — activității ideologice și politico-educative a partidului, capitol în care filozofia și activitățile ce se desfășoară în numele ori în vecinătatea ei se bucură de o atenție și sporită și specială. Aprecierile făcute la adresa filozofiei, a științelor sociale în ansamblu, nu sînt însă deloc reconfortante, măgulitoare și liniștitoare pentru noi, cei interesați îndeaproape de starea și rezultatele lor.

Textul raportului este intransigent, dar exact: „Lipsuri serioase se manifestă, de asemenea, în domeniul științelor sociale, în aprofundarea gîndirii social-politice originale a partidului nostru. În general, se poate spune că se menține încă o evidentă rămînere în urmă a activității ideologice și politico-educative față de dezvoltarea generală a societății" (p. 82). E limpede, deci: sarcina științelor sociale, implicit și mai ales a filozofiei, o constituie, în primul rînd, *analiza aprofundată* a procesului revoluționar din țara noastră, a politicii partidului și statului nostru, a problemelor dezvoltării orînduirii noastre; trebuie definitiv eliminată din practica publicistică și de cercetare repetarea

stereotipă a unor teze generale sau a unor fraze șablon devenite, sub pana unor autori, un fel de chewing-gum la îndemînă.

Documentele Congresului al XII-lea ne cheamă *să aprofundăm*, adică să cercetăm și să forăm cît mai în adîncurile existenței, să ne modelăm și să ne forjăm uneltele de lucru specifice la cele mai înalte temperaturi ale vieții; să învingem orice reminiscențe ale atitudinii și formulei dogmatice, închistatoare, lozincarde, adică goale de conținut și, inerent, văduvite de creditul maselor, care, cu înțelepciunea și experiența lor îndelungată, colectivă, disting (și izolează) neîntîrziat pe epigon de creatorul veritabil. Vocația filozofiei este de a aduce elemente originale, inedite de cunoaștere și interpretare a fenomenelor lumii, a proceselor și frămîntărilor din aria noastră națională, dar și a celor de interes global. Cu alte cuvinte, pentru a deveni un *instrument de acțiune*, așa cum repetat a stăruit conducerea partidului, filozofia, ca și celelalte discipline înrudite ei, trebuie să fie *prospectivă* și *anticipativă*, *combativă* și *critic-revoluționară*. I se cere, totodată, filozofiei să-și intensifice aportul educativ, să catalizeze și să potențeze mai pregnant efortul creator, desfășurat în toate direcțiile, al poporului nostru. E singura cale pentru ca filozofia să devină, într-adevăr „o flacără vie", ca și ea să răspundă exigenței de a realiza o nouă calitate, adică o îmbunătățire substanțială a activității ideologice, politico-educative.

În lumina Raportului prezentat Congresului al XII-lea al partidului de tovarășul Nicolae Ceaușescu ni se pare că angajamentul și ambiția întregului nostru front filozofic nu se pot configura decît în termenii hărniciei, creativității, sincerității, înaltei competențe și totalei angajări partinice.

Estudios filosoficos

(Spania)

Nr. 77/1979

Din sumar: DIEGO ABAD DE SANTILLAN, Însemnări despre o lume iremediabil închisă (I); ANGEL J. CAPPELLETTI, Etica lui Kropotkin; VICTOR GARCIA, Morala anarhistă și efortul moralizator; JOSE ANTONIO LOBO, Anarhismul umanist al lui Ricardo Mella; EMILIO G. ESTEBANEZ, Georges Sorel: neorealitatea violenței proletare; CARLOS DIAZ, Etica puterii și puterea eticii; EMILIO G. ESTEBANEZ, Primul Congres internațional al ecologiei umane.

Nr. 78/1979

Din sumar: ELADIO CHAVARRI, Cu ocazia centenarului lucrării *Begriffsschrift*; JUAN MANUEL ALMARZA-MEÑICA, Revizionismul marxist al lui Adam Schaff (II); JESÚS-LUIS PARADINAS, Religia și clasele sociale într-o perspectivă marxistă de interpretare; RICARDO MARIMON BATTLO, Limbaj și metafizică la Toma din Aquino; DAVID SACRISTAN GOMEZ, Maine de Brian: o filozofie autobiografică.

Nr. 79/1979

Din sumar: JAVIER DE LORENZO, Logică și matematică la K. Gödel; ANGEL I. CAPPELLETTI, Simțul gustului în concepția lui Aristotel; DIEGO ABAD DE SANTILLAN, Însemnări despre o lume iremediabil închisă (II); ELADIO CHAVARRI, Cheia epistemologiei hobbsiene; H. C. F. MANSILLA, Dialectica rațiunii; JOSÉ ANTONIO LOBO, Al XVI-lea Congres al tinerilor filozofi.

REFLECȚII ASUPRA PROBLEMATICII ACTUALE A DIALECTICII

DE

ION TUDOSESCU

Cu cîțiva ani în urmă, „Revista de filozofie" (vezi: nr. 5/1974) a publicat un grupaj de articole, izvorîte dintr-o dezbatere pe care catedra de filozofie a Institutului Politehnic din București a organizat-o în legătură cu *problematica actuală* a dialecticii materialiste — dezbatere care nu a fost însă continuată sau urmată de cercetări sau încercări de generalizare cu caracter sistematic în acest domeniu.

Reluînd și continuînd cîteva din punctele de vedere formulate la acea dezbatere, stimulați acum în mod deosebit de direcțiile pe care Documentele Congresului al XII-lea al P.C.R., tovarășul Nicolae Ceaușescu în Raportul său la Congres le-au indicat cercetării filozofice românești în etapa actuală, de această dată cu intenția de a declanșa un dialog mai susținut, urmat de desfășurarea unor cercetări privind problematica dialecticii materialiste în perspectiva științei contemporane (temă ce se află, dealtfel, și în planul de cercetare al Institutului de filozofie, în perioada 1980—1985), vom încerca, în prezenta intervenție, să punem în discuție cîteva opinii asupra sensurilor actuale ale *conceptului de dialectică* și să avansăm unele propuneri în legătură cu structura corpului de principii și concepte cu care operează astăzi dialectica în calitatea ei de teorie filozofică a interpretării și de metodologie generală a cunoașterii *.

Este recunoscut că, cu fiecare nouă etapă a progresului științelor — după cum se exprima Engels — se produc renovări de concepție și metodă în gîndirea filozofică. Mutațiile care apar în domeniul cunoașterii, revoluționările în corpul științei, se repercutează asupra discursului filozofic, provocîndu-i o stare de permanente restructurări, în primul rînd în domeniul metodei, al modalităților specifice de explicare și de interpretare. Dintre modalitățile de interpretare și metodele filozofice cunoscute astăzi, cea mai receptivă la progresele științei este — după cum se știe — dialectica. Asimilînd cuceririle științei, *dialectica se îmbogățește continuu, își redefinește principiile, își reconstruiește problematica și stilul, își redimensionează capacitățile hermeneutice și euristice.*

1. MOMENTE PRINCIPALE ALE EVOLUȚIEI DIALECTICII MATERIALISTE

O primă mare întreprindere în direcția perfecționării aparatului conceptual al dialecticii în concordanță cu progresul științei, au înfăptuit-o Marx și Engels. În *Dialectica naturii* Engels a reușit o grandioasă construcție a dialecticii în raport cu stadiul atins în dezvoltarea științei pînă în ultimul pătrar al secolului trecut. Principiile și încărcătura nouă a conceptelor cu care Engels a înzestrat dialectica materialistă au rămas o călăuză a progresului științei pînă astăzi, făcînd invulnerabil edificiul marxist în fața pozitivismului filozofic, ai cărui reprezentanți încercau să răstălmăcească noile date ale științei în favoarea idealismului.

Revoluția științifică de la sfîrșitul secolului trecut și începutul secolului nostru pune însă probleme noi de ordin metateoretic. Pătrunderea științei în intimitatea microcosmosului, descoperirea unor noi proprietăți ale materiei la acest nivel, provoacă derută în domeniul principiilor cunoașterii științifice, fapt care prilejuiește celui de-al doilea pozitivism posibilitatea unor noi atacuri idealiste la adresa materialismului, a materialismului marxist de această dată. Era nevoie deci de *o nouă întreprindere generalizatoare (a doua* ca importanță istorică), *un nou demers cuprinzător din perspectivă filozofică asupra datelor*

* Menționăm că, în parte, opiniile și propunerile noastre în această privință au fost supuse dezbaterii și la un Simpozion internațional cu tema „Dialectica materialistă și știința contemporană", organizat la Praga, în 1978, de redacția revistei „Problemele păcii și socialismului".

științei. V. I. Lenin a răspuns — după cum se știe — magistral acestei sarcini istorice, contribuind astfel la o nouă reconstrucție filozofică, la întemeierea unei *noi etape în istoria dialecticii materialiste*. Întrucît, în acea perioadă, descoperirile științifice noi, îndeosebi din fizică, prilejuiau adversarilor marxismului atacarea principiilor gnoseologice ale filozofiei marxiste (în vederea discreditării fundamentelor sale teoretice materialiste), Lenin a acordat importanță teoriei cunoașterii a materialismului dialectic, aducînd din această perspectivă contribuții hotărîtoare la dezvoltarea corpului conceptelor și principiilor dialecticii, în concordanță cu spiritul gnoseologic nou al științei. Au făcut obiectul reflecțiilor sale epistemologice conceptele de bază ale ontologiei, ale teoriei determinismului și dezvoltării, ale teoriei adevărului, ale metateoriei filozofice.

Este o sarcină a gîndirii marxiste contemporane, în noile condiții ale progresului științific, în legătură cu noile achiziții ale metodologiei științelor, în contextul revoluției tehnico-științifice care astăzi provoacă renovări la toate nivelele structurale ale vieții sociale, să inițieze o nouă etapă *(a treia* ca importanță istorică) *de generalizare a datelor științifice și de renovare corespunzătoare a problematicii dialecticii materialiste.*

Aceasta cu atît mai mult cu cît variantele neopozitivismului contemporan, empirismului logic, intuiționismul, fenomenologia, interpretările structuraliste de diverse orientări, concepțiile holiste, încercările mai noi de întemeiere a unei metodologii din perspectiva școlii analitice, pun în discuție problema metodelor cunoașterii, persevează alături de concepțiile neoraționaliste în direcția fundării unei noi hermeneutici, a unei teorii generale a interpretării care să corespundă stadiului actual al științelor.

În cele ce urmează ne propunem unele sugestii în cadrul acestui uriaș demers, valorificînd opiniile multor oameni de știință și gînditori contemporani, convinși fiind că acestea au doar valoarea unor puncte de vedere la o dezbatere mai largă, pe care o considerăm neapărat necesară, în acest domeniu, în etapa actuală.

2. DIALECTICA MATERIALISTĂ CA TEORIE GENERALĂ A DEZVOLTĂRII ȘI DETERMINISMULUI, CA METODĂ STRUCTURAL-SISTEMICĂ DE ANALIZĂ A FENOMENELOR

Cel mai adesea, dialectica a fost concepută restrictiv, numai ca *teorie a dezvoltării*, obiectul ei fiind redus la studiul celor trei legi fundamentale ale mișcării și dezvoltării: legea unității și luptei contrariilor, legea trecerii de la schimbări cantitative la schimbări calitative, legea negării negației. Predomina, în acest sens, accepțiunea dialecticii ca știință generală (explicație filozofică) despre realitate luată în ansamblul ei. Se poate reproșa acestei viziuni restrictive asupra dialecticii omiterea legilor determinismului și a principiilor analizei structural-sistemice din aria ei problematică, ceea ce implicit constituie o breșă în corpul dialecticii, prin care aceasta devine vulnerabilă în confruntarea cu diverse interpretări indeterministe sau holiste și structuralist-nedialectice din filozofia contemporană.

Dialectica este concepută de marxism, în primul rînd, ca *știință a conexiunilor*, deci legile cu care operează sînt în primă instanță *legi de structură*. Dezvoltarea, ca modalitate a existenței și mișcării structurilor, decurge din mecanismul stabilității calitative a acestora, al coerenței și integrativității lor. Pe acest temei, dezvoltarea este de fapt *autodezvoltare* a structurilor, izvorul schimbărilor calitative fiind intern oricărei structuri. Legile dezvoltării trebuie, așadar, să fie deductibile din legile de structură ale sistemelor și, invers, dialectica cuprinzîndu-le într-o tipologie unitară. De aici decurge necesitatea unei *sinteze a diacronicului și sincronicului în analiza dialectică*, sinteză care exclude atît viziunea absolutizant-diacronică (evoluționismul mecanicist), cît și viziunea absolutizant-sincronică (structuralismul metafizic) din conceperea naturii și funcționalității fenomenelor.

Unificarea analizei structurale cu teoria dialectică a dezvoltării este sugerată nemijlocit de gîndirea sistemică contemporană. Conceptul de *sistem* corelează studiul relațiilor — cercetarea structurală — cu studiul dezvoltării — mecanismului schimbărilor calitative. Acest concept, unificînd și perspectiva atomistă cu cea relaționistă, realizînd deci o sinteză între element și totalitate (întreg și parte), integrează totodată teoria determinismului și teoria dezvoltării. Diacronismul capătă astfel un temei explicativ. În corelarea lor în întreg, elementele se subordonează acestuia (calitatea sistemului fiind dată de natura și modalitatea de configurare a relațiilor și nu de natura elementelor sale), dar totodată constituie și sursa (cauza) schimbării sistemului (mișcarea lor în sistem determină cauzal modificări în structura acestuia, ceea ce echivalează, în limitele unei măsuri, cu schimbarea calitativă a însuși sistemului). Sînt cuprinse în această schemă explicativă holistă atît o sinteză între cauzalitatea imanentă și schimbarea calitativă cît și între cauzalitate și structură. Prin aceste două modalități de integrativitate devine explicită

și sinteza mai generală dintre sincronic și diacronic, pentru care pledează astăzi nu numai metodologia holistă (în varianta actuală de teorie generală — dialectică — a sistemelor), ci și structuralismul genetic sau chiar și — în anumite limite — unele modalități explicative ale structuralismului matematic, antropologic și lingvistic.

Din confruntările actuale ale marxismului cu diverse interpretări holiste și structuraliste rezultă, astfel, un cîmp larg de direcții pentru îmbogățirea aparatului conceptual și a problematicii dialecticii materialiste.

Între altele, după cum am văzut, teoria generală a sistemelor oferă un model de explicație dialectică în care se întrepătrund conceptele de *determinism* și *dezvoltare*. Aceasta este cu atît mai important de subliniat, cu cît, multă vreme, în gîndirea dialectică a existat un divorț între teoria dezvoltării și teoria determinismului; dezvoltarea era dedusă din relațiile imanente, iar determinismul, îndeosebi cel cauzal, conceput cu precădere pe temeiul unor relații tranzitive. Ruptura dintre determinism și dezvoltare se datora faptului că relația cauzală era definită mai ales ca o relație tranzitivă, în timp ce temeiul cauzal al mișcării și dezvoltării îl constituie o relație imanentă (contradicțiile interne fiind motorul dezvoltării).

Într-o concepție dialectică cuprinzătoare, sugerată de achizițiile actuale ale structuralismului și de teoria generală a sistemelor, cauzalitatea cu care operează teoria dezvoltării este cu precădere o relație (cauzală) imanentă, iar factorul cauză într-o astfel de relație (cauzală) îl reprezintă contradicțiile interne. Nu se poate, deci, concepe o teorie a dezvoltării în afara teoriei determinismului și nici conținutul legii contradicției în afara legii cauzalității.

Problema unificării teoriei dezvoltării cu teoria determinismului nu se reduce — fără îndoială — la corelativitatea cauzalității și contradicției. Se pot sugera elemente de sinteză și între calitate (stabilitate structurală) și necesitate, între schimbare și variație întîmplătoare (sau condiționare), între negație (ca proces de trecere de la vechi la nou) și probabilitate (în trecerea de la posibil la real) etc.

Concluzia principală care trebuie reținută din toate aceste reflecții este aceea că, *dialectica materialistă, fiind o teorie a dezvoltării, este deopotrivă o teorie a determinismului, o metodologie generală de analiză structurală și de cercetare sistemică a fenomenelor.*

3. OBIECTUL DIALECTICII

În perspectiva definirii ei ca *teorie generală a determinismului și dezvoltării*, ca *explicație structural-cauzală a sistemelor*, dialectica operează cu un evantai larg de concepte și legități prin care se dezvăluie mecanismul obiectiv al determinării și dezvoltării, al structurii și integrării fenomenelor, al tendinței acestora către întreg.

Dintre acestea reținem următoarele grupuri mai importante:

a. *Categorii și legi ale determinismului:*
- legea cauzalității (cauzalitate și condiționare);
- legea necesității (necesitate și întîmplare);
- legea trecerii de la posibilitate la realitate, posibilitate, imposibilitate, realitate);
- legea probabilității (legile de comportare ale fenomenelor statistice);
- legea conexiunii inverse (retroacțiune negativă și pozitivă, finalitate și scop în autodeterminarea fenomenelor);

b. *Categorii și legi ale dezvoltării:*
- legea contradicției (a unității și opoziției contrariilor);
- legea trecerii de la schimbări cantitative la schimbări calitative (a saltu rilor calitative);
- legea negării dialectice (a unității dintre continuu și discontinuu, a trecerii de la vechi la nou în procesul devenirii);
- legea negării negației (a repetabilității relative în procesul devenirii);
- legea devenirii progresive (a corelației dintre multiplicitatea și unitatea liniilor dezvoltării și progresului).

c. *Categorii și legi ale structurii și integrativității sistemelor:*
- legea (sau principiul) structuralității (corelația dintre structură și geneză, dintre sincronic și diacronic în structurarea sistemelor);
- legea (sau principiul) izomorfismului în organizarea sistemelor (corelația dintre structură și sistem);
- legea corelației dintre întreg și parte (principiul holist al integrativității: tendința către întreg a fenomenelor);
- legea determinărilor (dependențelor) funcționale în structurarea și conservarea sistemelor;
- legea complicării structurale progresive a sistemelor (entropie și negentropie, reversibilitate și ireversibilitate în organizarea și dinamica sistemelor).

Acestor grupuri principale de legi și concepte li se adaugă un grup aparte de legi și categorii filozofice, care, deși operează cu

toate celelalte, au o pondere aparte în constituirea obiectului și problematicii filozofice, ele fiind legi fundamentale de structură și de manifestare ale existenței, ale procesului de obiectivare dialectică a existenței și cunoașterii, pe care le-am putea denumi:

d. *Legi fundamentale ale structurării existenței și cunoașterii*

Dintre acestea menționăm:

— legea unității dintre existență și esență;
— legea corelației dintre unu și multiplu (dintre unitate și diversitate);
— legea unității dintre general și particular, dintre general și individual;
— legea unității dintre esență și fenomen;
— legea unității dintre conținut și formă.

Dacă primele trei legi sînt legi de desfășurare a existenței, celelalte două sînt legi de înfășurare cu care operează cunoașterea omenească pentru a se apropia de sensurile existenței. O particularitate aparte o prezintă legea corelării dintre esență și fenomen, care poate fi concepută și ca relație în plan existențial, deși se evidențiază numai în plan cognitiv, prin intermediul trecerii de la concret la abstract.

★

În cercetările noastre filozofice s-a acordat atenție în ultimii ani categoriilor și legilor determinismului și categoriilor și legilor puse în circulație de teoria generală a sistemelor și de analiza structurală, realizîndu-se astfel o deschidere în problematica tradițională a dialecticii materialiste spre achizițiile moderne ale determinismului, gîndirii sistemice, structuralismului și funcționalismului. Mai mică atenție s-a dat însă, în cercetare, teoriei dezvoltării; multe din problemele incluse în manualele de filozofie la capitolul despre „categoriile și legile dezvoltării" (care nepotrivit este intitulat uneori „legile dialecticii", deoarece dialectica nu este numai o teorie a dezvoltării) nedepășind din această cauză unele scheme clasice, multe dintre ele învechite și nereceptive la discursul filozofic contemporan, la spiritul și datele actuale ale științelor naturii și ale științelor umane. Inexplicabilă ne apare, de asemenea, și lipsa de atenție (în ultimii ani) a cercetătorilor pentru ultimul grup de categorii și legi ale dialecticii (legile fundamentale ale structurării existenței și cunoașterii), care, nebeneficiind de elemente novatoare, au fost treptat eludate în manuale și cursuri, acest lucru înrîurind negativ asupra formației filozofico-dialectice a tineretului.

★

Aceste observații nu sînt doar reflecții de ordinul metateoriei asupra *sistemului actual al conceptelor dialecticii materialiste;* ele vizează necesitatea unor căutări în domeniul cercetării, care trebuie să fie însoțite nemijlocit de renovări în domeniul structurării tematicii cursurilor de filozofie în toate formele și treptele învățămîntului. Odată cu acestea se poate avea în vedere și o redefinire a obiectului și problematicii dialecticii materialiste în spiritul sugestiilor formulate mai sus.

Conceperea dialecticii, atît ca *teorie*, cît și ca *metodă*, reclamă necesitatea includerii în obiectul său și a unor *legi, reguli* sau *principii de cunoaștere și gîndire*. Dintre cele prin care se realizează mecanismul procesului de cunoaștere și de cugetare corectă amintim, de exemplu: explicația cauzală și respectiv principiul rațiunii suficiente; explicația probabilistă și respectiv principiul inducției probabiliste; explicația nomologică și respectiv principiul deducției nomologice. Toate acestea sînt căi reflectorii și totodată modalități de inferare logică. Se pot adăuga, însă, acestora, multe altele, care fac obiectul unor capitole și chiar discipline specializate de logică și metodologie.

Este greu de opinat în privința interferențelor și granițelor dintre dialectică și logică sau dialectică și metodologie, aceasta mai ales în condițiile contemporane ale diversificării cercetărilor de logică, epistemologie sau metodologie, care deosebesc mult accepțiunea actuală de cea tradițională a însuși termenului de logică, precum și a celor de cunoaștere și metodă. Ceea ce rămîne totuși cert este faptul că dialectica nu poate fi concepută doar în limitele ontologiei: legile și principiile cu care operează au aplicabilitate și în celelalte domenii și discipline ale discursului filozofic. Chiar și legile și conceptele ei tradiționale, cum ar fi contradicția, negația, negarea negației sau altele mai noi ca probabilitatea, structura, funcția au nu numai o valoare explicativă, ci și una metodologică, sînt principii fundamentale de cunoaștere și de gîndire și limbaj.

Se poate sugera și cuprinderea în sfera dialecticii a unor principii sau norme generale de acțiune eficientă, precum și a unor criterii de valorizare sau principii de analiză a valorilor, oferind astfel o prelungire a funcției metodologice a dialecticii materialiste în domeniile *praxiologiei* și *axiologiei*. Similar se poate proceda și în cazul aplicabilității dialecticii în etică, estetică, culturologie etc.

În aceeași ordine de idei, poate fi luată în discuție accepțiunea dialecticii nu numai ca *teorie a explicației*, ci și ca *teorie a înțelegerii* sau chiar ca *teorie a învățării* (în sensul cuprinderii unor reguli dialectice generale de înțelegere și învățare).

Dealtfel, în epistemologia și metodologia contemporană au apărut deja încercări de a cuprinde și domeniul înțelegerii alături de

cele tradiționale ale reflectării și construirii (teoretice). Această prelungire a obiectului epistemologiei a fost sugerată de penetrația spectaculară, în domeniul științei contemporane, a *teoriei informației*, care, prin procedee generale și nu numai specifice de codificare și decodificare a informației, ridică în fața teoriei științelor probleme deosebite de *semiologie* (decodificarea este succedată de operația semnificării și înțelegerii care reclamă unele tehnologii speciale).

Privitor la semnificația care poate fi dată dialecticii de teorie (generală) a învățării, situația este ceva mai lesne de motivat. Principiile dialecticii, spontan sau conștient, au acționat totdeauna în practica instruirii și educării. Logica învățării respectă logica cunoașterii, aceasta la rîndul ei fiind — în anumite limite — o logică a obiectului (natural sau construit). Dealtfel, nu este nici o noutate faptul că multe probleme de epistemologie s-au clarificat pe temeiurile psihologiei genetice. De ce nu s-ar putea avea în vedere și o reconstrucție epistemologică pe terenul pedagogiei genetice și, invers, a teoriei educației și instrucției (învățării) pe temeiul epistemologiei, dialectica fiind beneficiarul acestor achiziții prin intermediul cărora ar căpăta o finalitate operațională mai pronunțată.

★

Menționăm că mai multe din ideile și sugestiile formulate în legătură cu obiectul și problematica dialecticii sînt în mare parte un *program*, mai bine zis o schiță de program, ele prilejuind deocamdată conturarea cadrului unui schimb de idei de care este stringentă nevoie pentru a stimula progresul *discursului filozofic* marxist într-un *domeniu* al său fundamental — sensurile și funcțiile conceptului de dialectică.

Din multitudinea de modalități de ipostaziere a valențelor ei teoretice și metodologice rezultă, totuși, credem, suficient de larg conturat în principiu, *sensul esențial al dialecticii materialiste* — de *hermeneutică generală a științelor*, *„organon" al întregii activități teoretice și practice a oamenilor*, care este sieși suficientă și nu mai are nevoie de a fi superdimensionată cu o altă hermeneutică „neo" sau „superdialectică".

DISCUȚII ȘI DISPUTE ACTUALE PRIVIND CONDIȚIA DIALECTICII

DE

V. TONOIU

În prima parte a acestor însemnări voi încerca să reperez, într-o schiță sumară, cîteva direcții mai importante ale gîndirii și reflecției contemporane care întrețin interesul actual pentru teme și problematici desemnate global prin vocabulele „dialectică", „dialecticitate", „dialectic". Ele desfășoară și integrează contextual înțelesuri și conotații mai mult sau mai puțin structurate și ierarhizate analitic, sub-întind referințe (ontice, discursiv-procedurale), se obiectivează în figuri și scheme de inteligibilitate potrivit unor intenționalități dominante (regionale și/sau globale): filozofic-ontologice, metodologice, epistemologice, logice, ideologic-hermeneutice și practic-politice — pentru a le numi pe cele mai frecvente.

În partea a doua voi supune atenției și examenului critic luări de poziție mai noi care mi s-au părut semnificative și incitante.

SURSE DE REVITALIZARE A INTERESULUI ACTUAL PENTRU DIALECTICĂ

1) Pe terenul filozofiei marxiste acest interes este stimulat:

— sub forma unor reacții în diverse grade critice și constructive față de diferitele „figuri" particulare ale dialecticii materialiste (sau ale discursurilor și remarcilor asupra acesteia) considerată în propria ei tradiție;

— ca deschidere deliberat valorificatoare din punct de vedere teoretic la ansamblul (sau la diverse aspecte și regiuni ale) practicii revoluționare a epocii contemporane, pentru a da corp rațional-discursiv unor dialectici mai degrabă practice și practicate, precum și ca preocupare sistematică de a pregăti și de a lumina prospectiv astfel de practici pe baza unei teorii critice și revoluționare.

În cadrul acestor practici novatoare, o atenție particulară este acordată înnoirilor conceptuale și stilistic-metodologice ale spiritului științific, ale practicilor și mutațiilor științifice zise neclasice sau moderne. Mai multe rațiuni o îndreptățesc: (a) însăși *producerea* conceptual-teoretică și simbolică a acestor înnoiri comportă o exemplară și transparentă dialecticitate imanentă, făcînd din științe întreprinderi prin excelență dinamice, capabile (parțial) de autostructurare și autofinalizare, revelatoare de o raționalitate lăuntric istorică, altfel zis care a rupt cu dogma unor fundamente sau instanțe de legitimitate definitive (indiferent de natura, ordinul sau nivelul la care erau situate: logic-formal, reguli-norme metodologice, *a priori* ai intuiției sau intelecției transcendental-constituanți etc.); (b) deși nu este reductibilă la aspectele și proiecțiile ei rațional (teoretic)-discursive, știința, prin expresia ei conceptuală și simbolică contribuie nemijlocit la îmbogățirea, rafinarea, dialectizarea ordinii însăși a conceptualului și simbolicului, pretîndu-se, pe de altă parte, mai direct și mai ușor la acele conceptualizări metateoretice vizînd explicit degajarea unor „figuri" de inteligibilitate zise dialectice; (c) în societățile moderne, știința, prin dimensiunea ei aplicativ-tehnologică, tinde să informeze sui-generis ansamblul practicii umane. Ar fi însă nejustificat și păgubitor să privilegiem în mod exclusiv practicile științifice pentru a nu mai vedea că celelalte practici novatoare, ontic dialectice și dialectizînd, deși mai îndepărtate, prin modul lor de a fi, de conceptual și simbolic, pot fi convertite (parțial) în termenii acestei ordini, dar mai ales pot servi drept punct de plecare, mediu euristic și cîmp de ulterioară investiție pentru conceptualizările metateoretice mai sus amintite;

— ca reacție critică, demarcatoare, autojustificatoare și, după caz, selectiv recuperatoare fie față de criticile (mai academice sau mai caricatural-polemice) la adresa dialecticii marxiste în numele unei pretinse raționalități autentice instituită și controlată prin mijloace și după norme care ar descalifica-o pe cea dintîi (sub titluri de iraționalism, ilogism, misticism), fie față de încercările de a reabilita, reconstrui și repune în circulație dialectici de pe poziții și în prelungirea unor tradiții filozofico-teoretice și ideologice mai mult sau mai puțin exterioare marxismului.

2) Interesul pentru dialectică este în general resuscitat din partea oamenilor de știință și, mai larg, a teoreticienilor diverselor sectoare ale praxis-ului uman novator, sensibilizați la necesitatea și urgența *depășirii* unor idealuri, canoane sau coduri —, obstacole în calea progresului —, dar pe care tradiția, mentalitatea comună, inclusiv aceea a unor grupuri influente de practicieni, doctrine de mare prestigiu și circulație le-au impus drept instanțe definitive de legitimitate, norme *ne varietur* de constituire și sancționare (pozitivă și/sau negativă). În cazul oamenilor de știință, este vorba mai ales de acei savanți creatori care au resimțit mai acut insuficiența unor cadre conceptuale și stiluri de gîndire moștenite, încorporate tradiției în vigoare a activității lor științifice, ca și insuficiența unor filozofii și epistemologii dominante în sînul comunității lor (sau la modă într-o perioadă), purtînd deopotrivă pecetea unor limitări și unor limite (inclusiv restricții și interdicții) care în practică se arată din ce în ce mai manifest a funcționa ca obstacole epistemologice (cum ar zice Bachelard). Creația lor propriu-zis științifică, instauratoare de raționalități și inteligibilități mai suple și mai eficace, fin negatoare și totodată (parțial) înglobante în raport cu cele anterioare, se însoțește de o „insurgență" liberator-stenică împotriva genului de tiranie intelectuală și emoțională pe care o exercită o tradiție a „comportamentului" științific dogmatizată, oarecum ritualizată și sanctificată adesea în formele a ceea ce ei pot acum să denunțe drept mituri filozofice, metodologice și epistemologice străine de practica științifică în exercițiu: o practică dealtfel neomogenă, comportînd specificități și decalaje ireductibile. Astfel de mituri ipostaziază în normă absolută idealuri de științificitate, inteligibilitate și raționalitate care nu convin, nici măcar ca ideal regulativ, decît unor epoci, sectoare și niveluri limitate ale practicii științifice, și care nu pot pretinde în mod legitim la universalitate sau la o poziție supraistorică. Mai particular, este vorba de mituri și dogme vehiculate de o ideologie a științei și științificității inspirată din filozofia neopozitivistă (în sens larg).

În analiza și evaluarea critică a acestor reacții ale oamenilor de știință creatori trebuie să ținem seamă de multiplicitatea eterogenă a surselor și resurselor intra- și extrașiințifice cu ajutorul cărora se articulează. Se poate întîmpla ca practica novatoare, de un remarcabil „spirit de finețe", să nu-și găsească cea mai adecvată conștiință epistemologică.

3) Reactualizarea interesului pentru dialectică în forme mai elaborate și mai sistematice, dar totodată și mai restrînse, la unele școli și grupări de filozofia și istoria științei, de epistemologie și metodologie avînd o orientare mai mult sau mai puțin deliberat și declarat antiformalistă și nonlogicistă în conceperea raționalității, științificității și creșterii (evoluției) cunoașterii — cum ar fi neoraționalismul dialectic, epistemologia genetică, noua filozofie a științei. Vechile opoziții rigide între context de descoperire și context de întemeiere (justificare), factual și formal, chestiuni de drept (stil normativ) și chestiuni de fapt (stil descriptiv) sînt abandonate ca

artificiale, solidare cu doctrine inapte a da socoteală de practica științifică în istoria ei efectivă și în exercițiul ei actual, luate, pe cît posibil, în integritatea semnificației lor. Atenția se deplasează asupra aspectelor tensionant- „dramatice" ale cercetării, de creștere prin rupturi critice și restructurări integratoare, asupra multiplicității coordonate a orizonturilor de angajare a demersului științific, asupra demersurilor sale psiho- și sociogenetice, istorice ; în mod corelativ, asupra modalităților conceptual-procedurale prin care această deplasare poate să depășească simpla intenție sau generosul proiect.

4) Mai confuze, mai sub- sau supra-determinate, mai incerte (dacă nu chiar eclectice) în privința „identității" referințelor și referențialurilor lor, cu conotații pragmatice (emoțional-ideologice) aproape de nerecuperat analitic sînt aporturile în revitalizarea interesului pentru dialectică provenind de la unele școli de hermeneutică și filozofia limbajului, care pun accentul pe istoricitatea și organicitatea sensului, pe un soi de circularitate dialectică a subiectului și obiectului (așa-zisul cerc hermeneutic) etc. Tot aici ar putea fi încadrate disputele privind originalitatea epistemologică a disciplinelor socioumane și istorice (unele originate în mai vechea opoziție explicație/comprehensiune), precum și încercările de a contrapune unei „logici a dominației", unei „raționalități instrumentale" și „birocratizate" de tip științifico-tehnologic, unui operaționalism și unei terapeutici generatoare de unidimensionalitate, conformism, și manipulationism din societățile capitaliste „postindustriale", o „gîndire negativă", o „rațiune dialectică" liberatoare, restauratoare de autenticitate umană, dezalienantă (Noua stîngă, Școala de la Frankfurt, gînditori și grupări de orientare „neomarxistă").

5) Readucerea în actualitate a dialecticii este solidară cu reflecțiile metodologic-epistemologice și ontologice privind tipuri de raționalitate și inteligibilitate, de conceptualizare (globală și/sau regională) în acele domenii în care nu pot fi în mod pertinent reduse (puse între paranteze) schimbarea calitativă, noutatea imprevizibilă, devenirea ireversibilă, timpul istoric.

6) În sfîrșit, aș menționa efortul unor logicieni contemporani fie pentru a propune noi scheme de raționalitate — logicitate zise dialectice în raport cu logica zisă obișnuită sau clasică, fie pentru a identifica și elabora logic aspecte ale unor dialectici oarecum intuitive, naive sau care nu au obiectivat elementul lor propriu zis logic cu ajutorul unor scheme și formalisme deja disponibile sau care le extind și le rafinează pe acestea, scheme și formalisme considerate în sine ca neutre și universale.

2. ILUSTRĂRI PARȚIALE

Schema în șase puncte — ele nu sînt nici exhaustive nici suficient de distincte — propusă mai sus nu va primi în continuare o acoperire cvasimonografică, ci numai ilustrări parțiale. Pentru primul punct am ales conferința publică *Din nou despre contradicție*[1] a lui Etienne Balibar, ținută la Paris, în 1975, în cadrul Centrului de studii și cercetări marxiste. Autorul pledează pentru o judecare a dialecticii materialiste în legătura ei organică cu teoria diferitelor științe ale naturii și istoriei, cu practica diferitelor domenii sociale, cu propria sa practică și istorie, cu propriile sale contradicții. Așa-zisele „deviații" ale dialecticii materialiste nu-i sînt exterioare, nu sînt „accidente" care n-ar afecta-o lăuntric. Există în istorie imprevizibil, dar nu *accidente* (mai ales cînd sînt nefericite) ; „deviațiile" cursului unei practici sau unei teorii sînt esențiale dialecticii materialiste ; ele îi indică contradicțiile interne, permițînd progresul, rectificarea. În însăși dialectica materialistă, consideră Balibar, este în joc contradicția principală a materialismului și idealismului, care nu șochează decît pe cei care împărtășesc o concepție și o practică teoreticist-speculativă și contemplativă a filozofiei. Este simplist să admitem atît existența a două dialectici autonome (idealistă și materialistă) care s-ar fi constituit independent în istoria filozofiei și care ar intra în raport și în conflict *ex post*, cît și a unei dialectici unice, simplă și primitivă, care s-ar scinda în două figuri simetrice, pozitivă și negativă, dreaptă (materialistă)și răsturnată (idealistă). El vede în „dialectica idealistă" (Hegel, prin excelență) locul, prima fază deschisă a procesului de *trecere* de la idealism la materialism, iar în dialectica materialistă o transformare revoluționară *în act, în curs* a „dialecticii idealiste". Nu numai dialectica cu dominantă idealistă a lui Hegel este interior divizată și contradictorie (cum au subliniat adesea Marx, Engels și Lenin), dar și dialectica cu dominantă materialistă a marxiștilor (a celor *reali* nu *ideali* !), ceea ce a și făcut ca, în condiții determinate, să poată produce și să producă efecte contradictorii, totodată materialiste și idealiste. De unde și caracterul dublu al luptei filozofice a marxiștilor : *pentru* formulările existente ale dialecticii (și respingerea tezelor idealiste, metafizice și relativiste) și *contra* acestor formulări, a fixării lor în dogme, în „legi" universale, în sistem închis.

---

[1] Ea este inclusă în volumul *Sur la dialectique* (care cuprinde și textul altor conferințe ținute de G. Besse, G. Labrica, J. Texier ș.a.), Editions Sociales, Paris, 1977, p. 17—63.

În reperarea schematizantă a ceea ce numește două mari „deviații" tipice ale dialecticii materialiste, Balibar se conduce după statutul și forma de dezvoltare pe care acestea le conferă, în primul rînd, materialismului istoric. Fiecare deviație comportă grade — fixate tendențial și ca extreme într-o formă majoră și una minoră. Cea majoră, de o considerabilă importanță istorică (dar și cea mai instabilă și mai inconfortabilă), este aceea în care tensiunea materialismului și idealismului se menține, amenințată fiind nu prezența activă, ci dominanța materialismului. În cadrul formei minore, care pleacă de la prima pentru a o remedia într-un fel sau altul, aspectul materialist tinde să dispară pe măsură ce dialectica însăși se destramă. Sîntem avertizați să nu confundăm reperarea unei deviații și a tendinței sale, care trimite la o contradicție necesară a dialecticii materialiste, cu denunțarea unei „erori" opusă în mod abstract unui adevăr. Cel puțin în deviațiile majore trebuie să identificăm însuși motorul dezvoltării dialecticii materialiste.

Cele două deviații, nesimetrice în sens strict, sînt descrise și calificate de Balibar în termenii: *obiectivism* și *istoricism*. Forma majoră a obiectivismului, legată de ideea de „dialectică a naturii" (elaborată de Engels, dar mai ales după el și pe baza textului său, întrucît Engels este de o extremă prudență) corespunde tradiției de a pretinde constituirea unei dialectici materialiste într-o *știință* ale cărei „legi" generale *fundamentează* explicația materialistă a istoriei sau se *aplică* în acest domeniu printre altele, ca ilustrări și desfășurări în limite determinate. Tinzînd, în practică, să funcționeze ca matrice ideologică a unei filozofii sau metafizici a naturii, o asemenea concepție despre dialectică va avea să se confrunte inevitabil — și în forme care îi vor învedera precaritatea — cu dezvoltările reale, neprevăzute și imprevizibile ale practicii științifice, rebele față de orice tentativă de *fundare normativă* a științelor. Periodic, pentru a face față conjuncturii științifice și ideologice, filozofi și savanți care nu dispun de o altă concepție asupra dialecticii materialiste îi încearcă reajustări *ad hoc*, noi aplicații, variații terminologice. Dincolo însă de aceste dificultăți generale, decisivă din punct de vedere istoric a fost contradicția dintre orientarea obiectivistă și dezvoltarea materialismului istoric cerută în mod imperios de transformarea condițiilor politice ale luptei și mișcării muncitorești.

În sens pozitiv, sub formele tendinței obiectiviste s-a efectuat dificila recunoaștere a obiectivității teoriei materialiste (în primul rînd a materialismului istoric), recunoaștere — apreciază Balibar — care trece prin formularea a două mari teze filozofice: a) teza *reflectării* dialecticii obiective în dialectica subiectivă, a „dialecticii naturii" în „dialectica cunoașterii" și a gîndirii. Urmîndu-l pe D. Lecourt (*Une crise et son enjeu*, Maspéro, coll. „Théorie", 1973), Balibar o interpretează nu ca și cum ar exista două dialectici diferite, ceea ce ar prescrie sarcina nouă — absurdă și infinită — de a studia raportul dintre ele prin constituirea ulterioară a unei dialectici a dialecticilor. Există o singură dialectică, dezvoltarea gîndirii, a cunoașterii nu este decît un aspect (un efect) determinat al dialecticii obiective. Categoria de „reflectare aproximativă" desemnează tocmai condițiile determinate, materiale și istorice, în care cunoașterea se dezvoltă ca un proces practic el însuși obiectiv; b) teza caracterului material al contradicțiilor, al tendințelor procesului istoric, *al istoriei formațiunilor sociale*. Ideea „naturalității" (materialității, obiectivității) dialecticii a servit respingerii idealismului istoric, a concepțiilor care raportau „mersul" istoriei doar la puterea atotcreatoare a voinței, acțiunii și libertății umane.

Forma *minoră* a deviației obiectiviste încearcă să depășească dificultățile cu care se confruntă cea dintîi (și care țin de un raport metafizic între *general* și *particular*), dar într-un mod care va întări elementul de idealism, întrucît nu transformă problema inițială, ci doar îi atenuează, îi relativizează termenii; obiectivismul este „compensat" printr-o injecțiune eclectică de subiectivism: psihologie, teorie a cunoașterii. Formele minore de obiectivism tind să definească dialectica nu ca sistem al legilor naturii sau materiei, ci ca sistem al legilorr logice („logica dialectică") sau al principiilor metodologice ale științelor („metoda dialectică"): formalismul și pozitivismul care se exprimă în ideea dialecticii ca logică sau ca metodă.

A *doua deviație* corespunde, în forma majoră, constituirii unei filozofii a practicii sau a unui *istoricism* materialist, iar în forma minoră lunecării spre *subiectivism*, spre o filozofie a libertății și subiectului, ceea ce ca tendință conduce la o transformare a dialecticii materialiste într-un idealism non-dialectic: un umanism abstract, ale cărui teme nu au nimic specific marxist, ele țin de filozofia burgheză a dreptului, moralei și istoriei, dar care sînt totuși reluate pe seama și în legătură cu materialismul istoric. În această formă minoră, ideea de dialectică nu mai trimite atît la ideile de sistem, lege, științificitate, obiectivitate, cît la *teme* filozofice ale finalismului sau teleologiei: alienare, negație, negarea negației, totalizare. În mod esențial, dialectica este identificată cu procesul realizării de sine a umanității în *unitatea* (ca soluția-depășire a divizărilor sale istorice) și *autonomia* sa (ca soluție-depășire a contradicției dintre om și condițiile sale naturale de existență).

Forma majoră, mai revelatoare de problemele interne ale dialecticii materialiste, dar și mai instabilă, care trăiește din lupta pentru a ieși din (sau a nu cădea în) aceste teme este reprezentată tendențial în istoria marxismului de identificarea dialecticii materialiste cu o teorie sau filozofie a practicii. Dialectica este asimilată mișcării specifice a istoriei umane : o istorie nesubordonată însă categoriilor idealiste de conștiință, libertate, umanitate etc., în care deci nu este proiectată nici o concepție naturalistă despre evoluție, dar nici reversul ei — o teleologie umanist-subiectivistă. În versiunea ei cea mai importantă, forma majoră a acestei deviații nu se plasează pe punctul de vedere al *practicii unui subiect* (ca „inițiativa" sa, actul său „creator"), fie el individual sau colectiv (o clasă sau o „avangardă" istorică, sau chiar umanitatea ca subiect imanent istoriei) : practica însăși — spune Balibar — este gîndită ca „subiect" anonim, interior divizat, al procesului istoric, de-a lungul jocului raportului de forțe, al formelor de organizare a claselor (burghezie și proletariat), al constituirii și înfruntării ideologiilor adverse. Marxismul este atunci gîndit ca o filozofie (și teorie) *critică*, dialectica materialistă fiind imediat identificată cu materialismul istoric. Mai precis, se ajunge la ecuația generalizată : dialectică = istorie = practică politică. Politica devine figura concretă a practicii istorice, „esența" (fie și incompletă și inconștientă) a tuturor raporturilor și componentelor acesteia. Ne putem face o idee despre dificultățile care apar în această perspectivă dacă ne referim la teza lui Gramsci, după care formulările lui Marx din *Prefața* la *Contribuții la critica economiei politice* asupra raportului bază-suprastructură sînt adevăratele principii ale unei gnoseologii materialiste. Este cel puțin problematic, dacă nu chiar imposibil, a mai gîndi atunci o specificitate a cunoașterii științifice și a istoriei științelor în cîmpul practic al „ideologiilor" istorice organic legate de reproducerea unor raporturi sociale determinate.

Concluzia lui Balibar este că prima deviație majoră a constituit o formă istoric necesară pentru recunoașterea obiectivității materialismului istoric, iar cea de-a doua pentru recunoașterea primatului practicii (și a „punctului de vedere de clasă") în însăși teoria marxistă. Critica și rectificarea deviațiilor nu pot avea loc decît pe baza a ceea ce ele însele au revoluționat, pe baza elementului de justețe internă pe care îl dezvoltă : a) dialectica este obiectivă ; b) ea nu există decît dintr-un punct de vedere practic, acela care subordonează teoria determinărilor practice (admițînd însă o pluralitate de practici : practica nu are o esență generală unică decît poate la un nivel de abstracție cu totul formal).

În fond, numai opoziția obiectivismului și istoricismului este *internă* dialecticii materialiste. Cu formalismul și subiectivismul (ele nu sînt în relativă continuitate și omogenitate cu formele corespunzătoare ale deviațiilor majore decît din punctul de vedere al deviației majore opuse) ne situăm, deja, ca tendință, în afara istoriei reale a dialecticii materialiste.

De aceea, ideea de „deviație" trebuie gîndită în funcție de corecțiile, de ajustările impuse de succesiunea conjuncturilor istorice, fără a presupune o linie prestabilită sau o normă preexistentă. În același timp, deși tezele filozofiei materialiste și dialectice enunțate de marxism în decursul istoriei sale sînt, în diverse grade, *actuale* pentru lupta împotriva unor forme determinate de idealism, este imposibil să prezinți dialectica materialistă prin *combinarea* acestor teze care, puse pe același plan, devin ilicit etape sau momente ale unui discurs universal *unic*. În acest caz ele nu s-ar completa, ci mai degrabă s-ar distruge reciproc și ar genera doar o scolastică.

Trebuie să observăm că, oricît s-ar dezice, verbal, Balibar de orice idee de „linie prestabilită" sau „normă preexistentă", practic și tacit el privilegiază o anumită *linie* și o anumită *normă* atunci cînd „decupează" în felul său ceea ce numește *istoria reală* a dialecticii materialiste. Aici expresia de „istorie reală" maschează o valorizare activă în chiar decizia de a identifica „deviațiile" obiectivistă și istoricistă ca interne dialecticii materialiste sub formele lor zise majore și de a considera formele minore drept „subproduse în această istorie a luptei ideologiei burgheze împotriva unei poziții materialiste consecvente" (*op. cit.*, p. 40), ceea ce îi permite să treacă cu o ușurință suspectă peste un întreg ansamblu de probleme de ordin logic, epistemologic și metodologic pe care le comportă dialectica materialistă și pe care trebuie să le înfrunte dacă nu vrea să rămînă la un nivel preanalitic, precritic. Faptul de a face din „dialectica subiectivă" un moment al celei obiective — aceasta înseamnă doar o amînare-deplasare a problematicii de care vorbeam în planul unei reflecții metateoretice, care, e drept, ne ferește de dualisme radicale, artificiale — nu reduce automat chestiunile privind statutul dialecticii materialiste ca teorie : ca teorie *dialectică* (prin ce se distinge ea atunci — în ordinea teoreticului — de alte teorii ?) sau ca teorie a *dialecticii* (a cărei dialectici ? și ce ecou distinct *în teorie* are faptul conceptualizării dialecticii ori, dacă se poate spune, a dialecticității ? etc., etc.).

Importanța schemei lui Balibar rezidă nu atît în orizontul ei propriu, de realitate operatorie și de figurație-reprezentare, cît ca reper și sugestie pentru asumarea unei sarcini dificile : aceea de a elabora o istorie pozitivă

și critică a dialecticii materialiste considerată în varietatea figurilor, ipostazelor și nivelelor ei — știind că este în joc aici o istorie veritabilă și nu, în stil hegelian, punerea, înstrăinarea și regăsirea unei *identități* — o istorie al cărei bilanț și a cărei lecție să se poată înscrie în eforturile actuale de reconstrucție și demarcație.

Prin *Materialism dialectic și logică*[2], Pierre Raymond — epistemolog de apartenență althusseriană — poate fi evocat în cadrul primei și ultimei din grupările propuse la început, corespunzător retrospectivei critice asupra unor figuri particulare ale dialecticii clasicilor și interesului acordat rolului pe care l-a jucat sau l-ar fi putut juca în constituirea materialismului dialectic elaborarea, paralelă, a logicii moderne. Forma de materialism pe care vor trebui s-o propună primii practicieni ai unei științe noi — istoria — este înscrisă într-o situație pe care a determinat-o epoca filozofică, științifică și practic-politică. Originalitatea materialismului istoric trebuie gîndită în raport cu filozofiile dialectice nonmaterialiste și cu producțiile logice exterioare dialecticii, ținînd seama de constrîngerea unui sistem filozofic care a vrut să unifice acești doi termeni — logica dialectică a lui Hegel — și într-o situație de dublă respingere: a filozofiei de către logicienii care vor s-o integreze autonomiei științifice sau s-o elimine din teorie, și a științelor de către filozofii care vor să-și apropie în mod definitiv conceptul. Confruntînd lucrările lui Hegel și Bolzano, Engels și Boole, zborul unei discipline (repede mutilată) la Frege și Russell, ascensiunea unei ideologii a rigorii la Husserl, Wittgenstein, Carnap și Popper, efectele reale sau dezirabile ale acestui zbor și ale acestei ascensiuni asupra tradiției marxiste, P. Raymond urmărește să situeze, comprehensiv și critic, tentativele teoretice ale lui Marx și Engels, cuceririle lor pozitive, dar și șansele pe care ei și succesorii lor le-au lăsat să le scape, „rătăcirile" teoretice care au angajat adesea materialismul dialectic într-o retorică lipsită de fecunditate.

Întrucît s-a instalat dintru început ca o disciplină anistorică, stăpînă pe ceea ce este științific în științe, străină de orice dialectică, logica modernă îi putea irita pe filozofi prin „imperialismul" său asupra oricărei enunțări și pe istorici prin ignorarea de către ea a originalității unei științe a istoriei. De la această logică, însă, susținătorii materialismului dialectic puteau lua exemplu pentru a examina pretenția unei logici dialectice și pentru a situa mai bine noțiunea de dialectică; de asemenea, pentru a angaja aspectul *materialist* al filozofiei lor pe calea mai rodnică a asimilării nonesențialiste (nonidealiste) a producțiilor teoretice sesizate *mai întîi* ca producții simbolice, cu abandonarea vechii relații *empiriste* între concepte și realitate în favoarea unei chestiuni noi: istoria legăturilor *experimentale* dintre manipulările simbolice și realitate.

O primă încadrare istorică (Hegel-Marx) a problematicii raporturilor dintre dialectică și logică este fixată în cîteva teze directoare: 1) logica modernă s-a dezvoltat ca un refuz al istoriei, ca un imperialism anistoric asupra teoriilor științifice; 2) datorită imperialismului pe care concepția sa despre dialectică a încercat să-l stabilească *asupra* istoriei, în mod paradoxal Hegel (și odată cu el toate pretențiile de a închide istoria efectivă într-o doctrină dialectică *a priori*), deși a vrut să îndepărteze însuși principiul logicii moderne, în practică l-a sprijinit și chiar s-a modelat tacit după structura lui; 3) dacă atinge istoria efectivă, dialectica lui Marx n-are sens decît în opoziție cu imperialismul logic, ceea ce atrage după sine și îndepărtarea unei logici dialectice. Nu că dialectica ar fi ilogică sau fără raport cu analizele științifice. Dar ea operează în domenii în care explicația nu mai poate recurge la mecanisme legice reproductibile. Altfel zis, dialectica nu este apanajul „societății" mai degrabă decît al „naturii", ci al unui tip de știință privind natura și societatea ca istorie[3]. Timpul, în sens istoric, presupune articularea a multiple ritmuri, a legi diverse dintr-un același sector, a sectoare diverse între ele, pînă la unitatea unei totalități care evoluează fără lege generală de reproducere, ceea ce nu interzice studiul științific *(dialectica)* al totalității temporale. Dialectica deci nu ține de cutare sau cutare „obiect" a cărui natură ar fi dialectică, ci de articularea/dezarticularea unor legi sectoriale: totalizarea de fapt, după cronologii multiple, este dialectică.

Analizînd „statuturile" multiple în care funcționează, la Hegel, raporturile dintre dialectică și logică (1. dialectica — moment al procesului logic, „aspectul său negativ"; 2. dialectica — negativitatea însăși ca motor al întregii mișcări logice: *istoria* și *demonstrația* se acoperă reciproc; 3. dialectica — instrument critic făcînd să apară vacuitatea sau incompletitudinea doctrinelor evocate...), P. Raymond pune în evidență ambiguitatea filozofiei dialectice a lui Hegel. Ea nu are drept scop nici o istorie — fiind vorba de abstracții și nu de evenimente, de dezvoltarea unui discurs și nu de o cronologie — nici o logică: în loc de concepte ale procesului avem aici de-a face cu procesul conceptelor,

[2] Pierre Raymond, *Matérialisme dialectique et logique*, Paris, Fr. Maspéro, 1977.

[3] P. Raymond, *Le passage au matérialisme*, Paris, Fr. Maspéro, 1973, p. 292—293.

cu izbucniri și transformări ale termenilor lor. Dialectica lui Hegel este un soi de istorie naturală, de dezvoltare monistă, în care o situație contradictorie se scindează și se recuperează fără a face vreodată apel la *exterioritatea* altor nivele ale contradicțiilor. În lipsă de *subiect* — abandonarea unui subiect al dezvoltării constituie o achiziție considerabilă —, dar și de agent, dialectica hegeliană este încă dialectica unei *identități* care se transformă, a unui „substrat" care se divide, se înstrăinează și se recuperează (continuitatea de comunicare între etapele unui spirit sau unui discurs). Așa se face că această dialectică se modelează după logică în sens strict, căutînd în mod paradoxal să *domine* printr-un demers *a priori* transformările pe care le studiază: logica pe care ea a făcut-o să explodeze în istorie fictivă revine sub forma unei *dialectici fictive a istoriei (op. cit.*, p. 50).

Dialectica materialistă, dacă nu urmează orbește învățătura lui Hegel, mai precis dacă nu se lasă prinsă în capcanele acestui imperialism anistoric al dialecticii asupra întregii istorii, nu poate fi situată la nivelul unui ansamblu de reguli și scheme metodice care ar indica funcționarea oricărei depășiri și, mai ales, realizarea oricărei revoluții.

Ambiguitățile dialecticii hegeliene, precum și insuficiențele de principiu ale încercărilor de a le elimina prin reconstrucții formale (și semantice), îl conduc pe Raymond la problematica raporturilor dintre logică, limbaj și dialectică. El respinge mai întîi ceea ce numește „ideologia burgheză a limbajului": o ideologie universalistă (ca și aceea din drept și morală) care pune pe prim plan necesitatea unui simbolism *ad hoc*, complementar iluziei unei comunicări imediate între indivizi pe fondul unei naturi umane. Așa cum limbajul natural este *considerat drept instrument* universal al comunicării, matematica, din limbaj al naturii, începe să treacă drept instrument universal al teoriei. În fapt, formele reale ale comunicării, schimburile reale, purtătoare de o ideologie dominantă, determină caracterul istoric al limbajului. Noutatea *teoretică* este productivă lingvistic sau simbolic. Această producție, departe de a avea loc plecînd de la o „limbă" universală care i-ar fi condiția, se realizează grație muncii teoretice: producție în același timp simbolică, conceptuală și teoretică.

Așadar, contrar presupoziției formaliste a logicii după care un limbaj pur ar fi instrumentul universal al teoriei (o universalitate în armonie cu aceea a adevărului), Raymond vede în teorie (în practicile de cercetare unde se operează transformarea simbolurilor, conceptelor și teoriilor anterioare), nu atît o *utilizatoare*, cît o *producătoare* de limbaj, plecînd, desigur, de la limbaje anterioare: utilizarea este subordonată producției. „Limbajul nu este deci un instrument al comunicării, ci o formă transformată a comunicării și instrumentul acestei transformări" *(op. cit.*, p. 59). *A priori* și prin sine doar, el n-are nici o putere formală de a prevedea structuri viitoare.

În ce privește raporturile logicii cu teoriile matematice, se poate întîmpla ca, într-un moment al istoriei lor, matematica să apeleze la logică pentru a-și elucida propriile-i uzaje simbolice și logica să ia o formă matematică (forma simbolică cea mai bine controlată). Dar aceste forme logico-matematice, al căror raport cu limbajul ține de faptul că depind de ordinea mai generală a simbolurilor, nu au putere de control, respectiv de producție, decît asupra teoriilor care sînt legate de același sistem simbolic ca și ele; în particular ele n-au o putere de acest gen asupra istoriei teoriilor: este de condamnat pretenția logicii la universalitate înțeleasă ca pretenție la o poziție supraistorică. Producția logică, mai exact intersecția filozofiei, controlului simbolic și științelor trebuie privite ca un produs *istoric*. Logica poate și trebuie să sufere transformări datorită raționalităților care o devansează în orizontul diverselor practici teoretice și pe care le va controla sub aspectul rigorii după ce se va fi modificat ea însăși, atît prin angajarea tacită în chiar aceste practici, cît și prin contactul ulterior cu noile raționalități deja instituite.

Materialismul dialectic nu exclude dialectica din teorie, dar insistă în principal asupra interferențelor dintre teorie și practica revoluționară. Dialectica nu este sinonimă cu un tip de funcționare a discursului. Nu există — spune Raymond — discurs dialectic, ci discursuri care privesc dialectica, adică realități care nu pot fi explicate prin anumite dispozitive legice sau mecanisme permanente de reproducere. După el, dialectica trimite la faptul că realitățile pe care le studiază legile sînt prinse într-o *istorie* care operează pe reuniunea condițiilor lor, pe interarticulația lor. Dialectica cuprinde o logică, dar nu este guvernată de ea. Distincție importantă, pe care Raymond o precizează astfel: orice discurs teoretic este rațional, coerent, explicativ. Logica vrea însă în plus ca efectele discursive să depindă de reguli pe care însuși discursul și le dă în prealabil. Raționalitatea discursului nu poate scăpa controlului logic. Nu prin aceasta rațiunea depășește logica, ci prin aceea că conținutul *teoretic* (nu numai cel *empiric*, ipostaziat și mistificat de epistemologia empirismului logic) nu ține doar de reguli logice. Dialectica repune în discuție diferența dintre forma logică și conținutul empiric. Discursul rațional are de oferit explicații asupra *modurilor în care istoria* reală solidarizează sau dereglează mecanisme.

asupra efectelor acestor solidarizări/dereglări. De aceea, crede Raymond, dialectica nu trebuie considerată doar ca aport de informații empirice noi, ci și de elemente pentru inovații logice. Ea nu este centrată pe examenul unor mecanisme legice generale, ci pe efectele reale singulare ale unor conjuncții singulare. Scopul său nu este să formuleze legi dialectice generale care ar permite cunoașterea *a priori* de situații noi ; a admite astfel de legi înseamnă a degaja structuri fără modele, a face din logică o retorică. Pretenția la o logică dialectică echivalează cu pierderea originalității dialecticii care privește ansambluri netotalizabile prin mecanisme legice, integrări ale unor mecanisme sectoriale în totalități deschise cu dominantă, durata istorică avînd a fi gîndită după mai multe „pluralisme" (ale momentelor și nivelelor contradicțiilor).

De pe aceste poziții, Raymond schițează retrospective critice asupra dialecticii lui Marx și Engels. În contracurentul logicii moderne pe cale de constituire, Engels încearcă să dezvolte o logică și o filozofie dialectică, asociate cu o ideologie revoluționară, în condițiile unei reacții „metafizice" de ostilitate față de o dublă și conjunctă ascensiune: a organizării revoluționare a proletariatului și a istoriei științifice. Raymond propune să distingem cu grijă valoarea *ideologică* și cea *teoretică* a intervențiilor lui Engels din *Anti-Dühring* și *Dialectica naturii*. Importanța lor ideologică pe termen lung rezidă în lupta împotriva „metafizicii" reacționare a epocii care bloca transformările revoluționare ale istoriei reale și progresul istoriei ca știință. Din punct de vedere teoretic, încercarea lui Engels de a elabora o dialectică universală îi apare ambiguă, prolixă și în cele din urmă un eșec. Raymond critică pe marxiștii care au consimțit fără analiză să privească drept ultimul cuvînt al dialecticii imaginea *eternei reîntoarceri*. Natura este unitară, toate științele depind de aceleași legi universale, toate formele de mișcare trec unele în altele. Plecînd de aici, Engels reconstituie, după cele mai bune ficțiuni genealogice ale secolului al XVIII-lea, „istoria naturii" sau istoria umană. Totul trebuie să se poată reconverti în început. Așadar o dialectică fundată pe eternitatea mișcării, al cărei preț este repetarea. Dialectica constă în a urma *istoria* transformărilor. Exemplele lui Engels sînt însă de o confuzie dusă la extrem. În particular nu se distinge între istoria unei identități și istoria unei schimbări a identității : confuzie precipitată în ideea *unei* mișcări a mișcărilor, unei identități logice a dialecticii — seria celor trei legi.

Această „ficțiune" comportă cîteva presupoziții : a) că logica analitică clasică este depășită în favoarea unei fluențe sintetice. Dar Engels confundă mai multe lucruri : identitatea unui concept nu este cea a unui individ, ci a unui ansamblu de diferențe și similitudini (transformarea conceptului este *istorică*, nu logic-metodică) ; identitatea unui individ nu este cea a unei permanențe, nici a unui flux, ci a unei reproducții variabile, care presupune totodată o identitate și condițiile exterioare ale funcționării sale. Istoria unei identități n-are nici un sens. Dialectica istorică implică absența de legi logice și nu un alt tip de logică ; (b) că rezultatele obținute de savanți, grație unor metode (de ex. metode de demonstrație), ar putea primi o claritate suplimentară de la o logică „dialectică". În fapt, notează Raymond, sau este vorba de o istorie, dar în acest caz ea nu poate clarifica decît schimbarea unor metode (ca istorie ea n-are nimic de-a face cu un proces demonstrativ conștient), sau este vorba de o metodă care însă nu poate surveni *après coup*, ca sentimentul de a fi făcut proză toată viața fără s-o fi știut (vezi *Anti-Dühring*, Dialectica. Negarea negației). Dealtfel, considerațiile lui Engels asupra demonstrației matematice ca ilustrare a dialecticii constituie, după Raymond, cel mai înalt punct al confuziei sale. Engels preia chestiunea raportului de *reprezentare* între concept și realitate, fără să observe că raportul istoric nu este ficțiunea unei abstracții, ci transformarea conceptelor în exercițiul raportului lor experimental cu realitatea. El a neglijat distincția lui Marx între ordinea cercetării și cea a expunerii, a omis aspectul simbolic al conceptului în favoarea aspectului său spiritual, punînd pe același plan *formarea* conceptelor matematice, *utilizarea* lor de către alte științe și *aplicațiile* lor prin acest intermediar la realitate. Se inversează astfel ordinea reală : *aplicațiile* sînt luate drept origine a *formării* : dialectica este subminată de un empirism latent care o îndepărtează de la cercetarea *istoriei reale* spre compunerea unor genealogii fictive.

Într-o lucrare anterioară (*Le passage au matérialisme*), P. Raymond respinge tema conceptului ca imagine sau reprezentare pentru a întreprinde examenul materialist al unei teme distincte : aceea a *referinței* conceptului la real. În ce privește matematica, nu trebuie să amestecăm problemele privind originea primelor concepte matematice (acestea trimit la o istorie a ideologiilor, a teoriilor anterioare și contemporane pe care le transformă, iar nu la exteriorul sensibil sau ideal) și cele privind originea unui concept matematic nou (care angajează deja o istorie a matematicii). În genere, nivelul teoretic nu trebuie explicat prin apel la spirit sau intuiție sensibilă, ci la practici ideologice, tehnice, teoretice, lingvistice... exterioare sau anterioare respectivului nivel teoretic. Dacă nu se neglijează acest *prealabil* nu se mai simte nevoia invocării unui *a apriori* sau unei experiențe

pasive. În matematică, rectificarea conceptuală ia aspectul unei cunoașteri experimentale (raportul experimental este aici intramatematic—și distinct de utilizarea sau aplicarea matematicii). Ținînd seama de diversitatea nivelelor și teoriilor din matematică, se poate spune că rectificîndu-și (modificîndu-și) conceptele, matematica face ca anumite ansambluri teoretice, luate drept realitate, să fie cunoscute grație altor ansambluri care joacă rolul de teorie : este vorba de ,,munca'' unui nivel asupra altuia, muncă în care realul este el însuși teoretic, nemaiavînd constanța aproximativă a unei exterioriități în raport cu teoria.

Oare faimoasele trei legi ale dialecticii, se întreabă Raymond, *nu sînt o nouă dogmă* trinitară și un nou mister care vorbește de o încheiere a științei? Insistența lui Engels asupra ciclurilor ar fi comandată de necesitatea evitării unei finalități religioase a acestor legi fundamentale și universale : ciclurile evită finalitatea, dar regizînd universul după legi *a priori* care distrug istoria. Însăși ideea de legi fundamentale ale dialecticii îi apare autorului ambiguă : este vorba de o formă ipotetică, fie ea logică sau cauzală (,,dacă... atunci...''), sau de o constanță a repetărilor? ; de o explicație a fenomenelor sau de o constatare empirică? Sînt puțin materialiste temele presupuse de aceste legi foarte generale : unitatea reală a universului, dominarea sa posibilă *a priori* de către gîndire, existența unei logici, înscrise deopotrivă în spirit și în lume. Dificultăților teoretice generale (de ce *aceste* legi care par fapte? de ce *trei* legi? ; cum operează ele, care sînt adică legile — în sens științific — acestor legi? etc) li se adaugă perplexități legate de ,,caracterele distinctive tulburătoare'' (*op. cit.*, p. 114), pe care le prezintă fiecare în parte. Prima (a întrepătrunderii contrariilor) are reziduuri de spiritualism : comunicarea universală a contrariilor nu este în mod tipic refugiul spiritului antianalitic? A doua (cantitate-calitate) este un amestec de truism și confuzie. Legea negării negației ridică trei mari întrebări : nu este ea un fel ocolit de a resuscita mitul originilor la care în cele din urmă se revine? ; nu presupune ea o *identitate* a procesului înfățișat, astfel încît procesul să ,,se'' poată nega și să ,,se'' reconcilieze cu sine? ; ce raport este între negație — termen pur *lingvistic* — și contradicție?

Concluzia lui Raymond este că gîndirea științifică s-ar situa la antipozii metodei (ideologiei) dialectice propovăduită de Engels, căreia îi lipsește *analiza* în sens tare, fiind mai degrabă revenire la o lume sensibilă încă neînțeleasă (neanalizată), așa cum o dovedesc imprecizia, profuziunea și dispersia exemplelor, rapiditatea cu care tezele avansate își găsesc ,,confirmarea'' pretutindeni. În același timp, el observă că temele ideologice cheie ale acestei dialectici se învecinează cu remarcabile inovații filozofice. În multe cazuri — și sub influența colaborării sale cu Marx în analiza socioeconomică — Engels face apel la istoria reală pentru a ieși din reconstituiri genealogice fictive : atunci nu i se mai aplică lumii o ideologie preconstituită (fie ea și dialectică), istoria nu mai este o galerie de exemple și repetări, nu se mai confundă conflictele reale cu incoerențele în explicație, nu se mai tratează indistinct originea ca organizare a prezentului, și originea cronologică, se dezvoltă o sensibilitate rațională față de diversitatea cazurilor istorice concrete care, departe de a mai fi exemplificări ale *unei* legi, reclamă teorii explicative originale. În același timp, Engels *propune, contextual, o serie de limitări* empirismului filozofic, subliniind neacoperirea legii și ipotezei științifice cu baza lor empirică, importanța experimentului și practicii istorice în ansamblu ca sursă și teren de punere la probă a *necesității* teoretice.

Remarcile critice ale lui Pierre Raymond amintesc întrucitva de pasiunea distructivă cu care Jacques Monod îl ratașează pe Engels filozofiilor lipsite de rigoare și austeritate intelectuală, în care s-ar regăsi ,,vechea alianță animistă cu natura'' (,,proiecția animistă'' prin care universul ni se prezintă ca descifrabil și moralmente semnificant : iluzia antropocentristă care face din om nu numai centrul, dar și moștenitorul dintotdeauna așteptat, natural, al întreg universului)[4].

Astfel de remarci, care ar putea fi oricînd ,,argumentate'' prin fragmente de texte convenabil decupate și recombinate pentru a obține din ele, *ad hoc*, figura folositoare, sînt îndreptățite în ordinea unor efecte pozitive care vizează un plus de luciditate autocritică permițînd noi angajări constructive și o voioasă despărțire de ceea ce istoricește este perimat. Dar ele trec adesea cu prea mare ușurință peste valoarea de intervenție istoricește datată a tezelor formulate, mai ales peste nuanțe, rezerve și ezitări, peste deplasări de accente și de planuri, peste un posibil istoric și intelectual-biografic care dezvoltă libertăți și constrîngeri situate etc. Toate acestea nu pot fi reduse ,,în vîrful peniței'', de dragul repurtării unui succes facil. Este cunoscută ironia dizolvantă cu care întîmpina Engels ,,grandilocvența axiomatic-tautologică'' a lui Dühring și à la Dühring, filozofarea comodă, ieftin-securitară — scutind de orice abordare studioasă a realului — din ,,colivia schematismului''.

În plan general filozofic poate că elementul cel mai viabil — dar și mai exigent în privința

---

[4] Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, Éditions du Seuil, Paris, 1970, p. 46—55, 183—185.

asumării sale efective — al notelor, schițelor și proiectelor de dialectică (și *despre* dialectică) moștenite de la clasici, rezidă în inspirația lor antispeculativă și anticontemplativă, derivînd din interiorizarea referențială a punctului de vedere al practicii umane concepută la scară social-istorică. Ele au un statut impur: polemic antifilozofice în raport cu tradițiile filozofiei speculative a naturii și istoriei, mai puțin *sistematic constitutive* de o ontologie, metodologie etc. de sine stătătoare (și autoritar-normative), cît mai degrabă *metateoretic-regulative* în raport cu științele naturii și istoriei, cu imperativele acțiunii revoluționare pe cale de (și pentru) a deveni *conștient dialectice*. Ultima expresie subliniată trebuie considerată ca esențialmente deschisă, nesolidară cu o „dialecticitate" *ne varietur* spre care s-ar tinde întru desăvîrșire. Sensul ei programatic ne va apărea mai clar dacă ținem seama de una din destinațiile filozofice majore ale categoriilor de procesualitate, contradicție, automișcare, totalitate structurată și structurantă la diferite nivele, mediere și intersecțiune: aceea de a face de prisos intervenția evasimagică a vreunui principiu activ radical transcendent față de lumea materială în devenire, sau radical transcendental față de subiecții umani reali, vii, așa cum își apropriază ei lumea, practic și teoretic, în forme istorice determinate. Este în joc aici însăși opțiunea filozofică materialistă care ne orientează spre înțelegerea realității în ființarea ei autonomă, „fără nici un adaos străin" — după cuvintele lui Engels. Acest *fără* exprimă de asemenea o exigență metateoretic-regulativă și corespunde unei sarcini teoretic-filozofice și axiologic-programatice potențial infinite. Prin conținutul său pozitiv el este corelat unor cuceriri, unor instituiri istorico-culturale niciodată definitive, și în nici un caz nu poate să comande sau să procure în mod automat științelor — mai general diverselor angajări prin care omul se proiectează pe sine în ume și își apropriază lumea — „substanța" lor ontologică, epistemologică și metodologică determinată. Ori de cîte ori am fi tentați să identificăm în textele clasicilor „adevărata dialectică rațională" (care n-ar mai rămînea decît să fie aplicată, reușita aplicării fiind în principiu dinainte garantată de adevărul intrinsec al dialecticii stabilit în toată simplitatea și universalitatea sa!) trebuie să reactualizăm presupozițiile și consecințele unei asemenea Dialectici (cu majusculă). Am fi readuși, fără să vrem, la ficțiunea Rațiunii și Adevărului eterne: un raționalism și un aletism totalitare și utopice, principial excluse de materialismul istoric prin interiorizarea referențială mai sus amintită. Ar anula, un asemenea recul spre „rațiunea leneșă", orice relație tensionantă între fixarea gîndirii dialectice în figuri particulare și în *rezultate* din care parcă s-a retras „sufluł viu" al dialecticii în exercițiu — și orizontul metateoretic-regulativ, critic-hermeneutic, care conștientizează limitările, proiectează depășirile, se reinvestește înnoitor antrenînd, în această mișcare, înșeși rezultatele propriilor sale obiectivări finite. Cît de înapoia sa lăsase Marx iluzia, mirajul unei chei universale la îndemîna rațiunii leneșe ne-o mărturisește el însuși, în plină maturitate, într-o scrisoare către redacția revistei „Otecestvennie Zapiski" din 1877: „...evenimente de o analogie uimitoare, dar care s-au petrecut în împrejurări istorice diferite, au dus la rezultate istorice diferite. Studiind fiecare din aceste evoluții în parte și comparîndu-le apoi între ele, vom găsi ușor cheia pentru înțelegerea acestui fenomen; dar nu vom ajunge niciodată să-l înțelegem dacă vom folosi cheia universală a vreunei teorii generale, istorico-filozofice, a cărei supremă calitate este aceea că se consideră mai presus de istorie"[5].

[5] Apud *Marx. Engels. Lenin. Despre dialectică* (Texte alese, sistematizate și comentate de Ion Ianoși), București, Edit. Minerva, 1978, vol. II, p. 158—159.

CRITICA „EXAMINĂRII CRITICE A DIALECTICII" DE CĂTRE MARIO BUNGE

DE

PAVEL APOSTOL

Supunem analizei studiul lui M. Bunge (M.B.), *A Critical Examination of Dialectics*[1], care reia și dezvoltă obiecțiuni expuse mai înainte și în *Method, Model and Matter* (1973).

Observațiile noastre se referă la acest text. Cum este și firesc, admiterea unora din tezele lui M.B. și respingerea altora ni s-a părut justificabilă în perspectiva unui *orizont teo-*

[1] Publicat în volumul *Dialectics*, Nijthof, Dordrecht 1975. În cele ce urmează, trimiterile la acest studiu se vor face în text, prin indicarea paginii între paranteze.

retic ce nu poate fi înfățișat, aici și acum, în toate articulațiile sale logice, pe care argumentarea noastră îl presupune însă. Acest orizont teoretic, echivalînd cu o regîndire și reconstrucție a dialecticii marxiene — uneori, cu referiri și la opera lui F. Engels, V.I. Lenin sau A. Gramsci — va fi indicat în partea a doua a studiului nostru,

0. PRECIZĂRI INTRODUCTIVE

0.1. Alegerea studiului lui M.B. pentru a vorbi despre dialectică nu reprezintă un simplu capriciu. Încercăm o replică de pe pozițiile interpretării date de noi în lucrări anterioare și în cele în curs de elaborare. Eram datori cu o asemenea replică atît cu titlu personal cît și ca membru al comunității filozofice marxiste. Dealtfel, M.B. însuși pare să aștepte asemenea răspunsuri cînd scrie : „Dacă cineva va fi nemulțumit de această versiune (adică, formularea principiilor dialecticii dată de el) este binevenit să producă o formulare mai satisfăcătoare. De fapt este și timpul să o facă cineva" (p. 64).

Dar pe lîngă motivul arătat, confruntarea cu M.B. prezintă două avantaje :

(a) argumentarea lui este formulată cu precizie și obiectivitate suficientă spre a permite angajarea unei discuții cu șanse de a fi productivă și

(b) poziția lui M.B. este reprezentativă pentru orientări mai noi care au asimilat achizițiile cercetării de fundamente și ale filozofiei analitice (în sensul larg dat termenului de W. Stegmüller)[2].

0.2. Se impun și alte constatări introductive. Discuția se desfășoară în condiții extrem de dificile, mai accentuate decît obișnuitele greutăți ale discursului filozofic.

Fără a fi în multe privințe de acord cu Jean-François Revel, îi vom da dreptate că „filozofia constituie ultimul aspect sub care se perpetuează două iluzii puternice, de care, în alte domenii ale vieții intelectuale, gîndirea modernă a tins și a reușit să libereze tocmai spiritul uman : religia și retorica"[3] Trebuie să recunoaștem deschis : în legătură cu dialectica, asistăm adeseori la penibile răbufniri ale dogmatismului religios sau la indecente exerciții de retorică.

Alegerea lui M.B. ca punct de referință pentru schițarea argumentării noastre s-a făcut și deoarece discursul său, daca nu este lipsit de ecourile unei gîndiri dogmatice, are avantajul de a fi la adăpost de ispitele și capcanele retoricii.

0.3. De regulă — și autorul acestor rînduri n-a făcut în trecut excepție de la aceasta[4] — se vorbește despre „dialectica marxistă", „marxist-leninistă" sau „hegeliană" *ca și cum* am dispune de teorii elaborate de Hegel, Marx, Engels sau Lenin *despre dialectică*. Or, cum constată, pe bună dreptate, exegeza mai nouă a operei lui Hegel, prin pana lui Dieter Henrich, la Hegel, chiar în monumentala *Știință a logicii*, avem de-a face cu „o practică logică" dar nu găsim un „concept elaborat al metodei dialectice", nici „legea desfășurării" operațiilor sale sau enunțarea „condițiilor specifice ale aplicării sale"[5]. Constatări similare se impun și cu privire la concepțiile lui Marx, Engels, Lenin asupra dialecticii. De bună seamă, întîlnim și la ei, teze disparate despre dialectică — cu diferențe dealtfel remarcabile în privința înțelegerii acesteia — , dar nu și teorii elaborate. Găsim, însă, la ei o „practică logică" a dialecticii încorporată în cercetările sociale ce le-au efcetuat. Aceste „practici logice" încorporate pot fi tot atîtea interpretări ale unor modele ale dialecticii, dar întrucît acestea din urmă nu fuseseră determinate explicit, descifrarea unor atari modele din contextul interpretării este o sarcină atît de dificilă încît adeseori echivalează cu o invenție.

0.4. Avem, în schimb, un concept didactic-operațional al dialecticii, elaborat cu referire la opera lui Marx, Engels și Lenin, dar insuficient argumentat, spre a suplini conceptul teoretic de dialectică, deoarece reprezintă o simplă textură narativă în care sînt integrate citate izolate de context, exprimate cu terminologii diferite, în limbaje felurite.

Acest model didactic-operațional al dialecticii — ce se regăsește în majoritatea manualelor și tratatelor curente — este în largă măsură tributar modelului ce i se atribuie lui I.V. Stalin[6] (în care se descoperă ușor elemente comune cu cursurile lui Adoratki și Rozental din anii '30). Modelul stalinian poartă pecetea interpretării mecanicist-deter-

---

[2] W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, ed. III, Stuttgart, 1965, p. 429 și urm.

[3] J.-F. Revel, *Pourquoi des Philosophes?*, Pauvert, Paris, 1957, p. 182.

[4] Îndeosebi în cele două volume ale lucrării mele *Probleme de logică dialectică în filozofia lui G.W.F. Hegel*, București, Edit. Academiei, vol. I, 1957, vol. II, 1964.

[5] D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1971, p. 104.

[6] „Despre materialismul dialectic și materialismul istoric" (1938) inclus în *Cursul scurt de istorie a P.C. (b) al U.R.S.S.*, în diferite ediții.

ministe a materialismului istoric, așa cum îl formulase K. Kautsky[7].

0.50. Atunci, discuția asupra dialecticii să fie, oare, o simplă dispută scolastică în jurul unui pseudoconcept?

Hotărît, nu!

Datorită unei „viclenii a rațiunii" (*List der Vernunft*) istorice, *practica și construcția de teorie* actuală au impus discuția asupra elaborării sau reelaborării conceptului de dialectică.

Vom trece în revistă sumar aceste exigențe.

0.51. Accelerarea, complexificarea și diversificarea (heterogenizarea) proceselor sociale și, îndeosebi, nevoia de *a inventa* strategii revoluționare *radical noi* fără de care nu este posibilă o *ieșire socialistă* din criza de civilizație, de proporții planetare, pe care a creat-o dominația multiseculară a capitalismului, reclamă un cadru conceptual și metodologic despre care se poate afirma că înseamnă o nouă *căutare* după o dialectică mai flexibilă, mai nuanțată, mai deschisă, decît vechiul concept *didactic* ce fusese oarecum canonizat.

Fapt este că și *ieșirile capitaliste* din situații problematice deosebit de complicate cu care se confruntă *managementul* și planificarea în țările capitaliste hiperindustrializate se caută tot în direcția dialecticii. Se cunosc, în această privință, rezultatele obținute de școala lui C.West Churchman de cercetare operațională, care au dus, în practică, la validarea ideii de „sisteme automate de investigații" cu programarea dialectică[8], teorie dialectică a deciziei, planificare dialectică[9]. Practica actuală și soluționarea problemelor sale duce, așa dar, la regîndirea, în sens operațional, a dialecticii.

0.52. Această cerere socială este firească. Practica solicită programe nealgoritmizate (și nealgoritmizabile) de acțiune eficientă (sau „bună") întrucît *problemele sociale* ce se acumulează în ritmuri extrem de rapide și exercită o presiune crescîndă și uneori coplesitoare în vederea soluționării lor sînt, în sens matematic, probleme „prost-formulate" sau „prost-puse"[10], a căror stăpînire presupune o continuă reîntoarcere reflexivă asupra formulării problemei[11], deoarece orice variație infinitezimală a datelor inițiale poate provoca variații excesive la nivelul soluțiilor aproximate. Matematica se apropie de această problematică („probleme prost formulate" ce se refuză liniarizării) pe două căi ce promit o tratare productivă: prin logica teoriei mulțimilor vagi[12], — logică a operațiilor exacte cu termeni ce desemnează concepte prin definiție „vagi" (*fuzzy*) — și prin teoria matematică a morfogenezei sau a „catastrofelor" a lui R. Thom[13]: tratare exactă (în speță topologică) a *salturilor calitative* (structurări și destructurări). Această confluență a unor cerințe practice cu elaborarea unor instrumente matematice adecvate obligă și ea, indiscutabil, la redefinirea conceptelor de bază ale dialecticii.

0.53. Reflecția oamenilor de știință asupra fundamentelor disciplinei lor s-a orientat, după cum se știe, în două direcții: cea analitică, ancorată în domeniul problemelor epistemice algoritmizabile (sau aritmomorfice[14], după terminologia lui N. Georgescu-Roegen) și cea dialectică, în sensul larg în care înțelesese conceptul F. Gonseth și colaboratorii revistei sale, „Dialectica"[15], urmărind cu precădere problemele epistemice ce se refuzau abordării pur analitice, probleme din cîmpul construcției teoriei științifice, al fundamentelor și conceptelor de bază, în interacțiune cu experimentul și cu practica. La o privire mai atentă, însăși evoluția abordării analitice se caracterizează printr-o inflexiune spre dialectică (la K. Popper, L. Wittgenstein)[16] și prin relativizarea perspectivei sincronice datorită orientării spre cercetarea diacroniei teoriilor științifice[17].

0.54. Reflecția filozofică însăși a dus la redescoperiri și reinventări ale dialecticii.

Mai întîi, exegeza hegeliană și în parte cea marxiană mai nouă au invalidat imaginile simpliste despre dialectică. Astăzi cunoaștem cel puțin dificultățile extrem de mari ale interpretării acestor texte și mai ales ale expli-

---

[7] K. Kautsky, *Materialistische Geschichtsauffassung*, 2 vol., 1927.

[8] C. West Churchman, *The Design of Inquiring Systems*, Basic Books, New-York-London, 1971 și obiecțiunile noastre în *Theory and Decision*, 5 (1974).

[9] I.I. Mitroff, M. Turoff, *Technological Forecasting: Science and/or Mythology*, în *Technological Forecasting and Social Change*, 5 (1973).

[10] A. Tikhonov, V. Arsénine, *Méthodes de résolution de problèmes mal posés* (1974), Mir, Moscou, 1976.

[11] P. Apostol, *Viitorul*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1977, p. 123 și urm.

[12] Cf. M. Bossel, S.Klaczko, M. Müller (eds.), *Systems Theory in the Social Sciences*, Birkhäuser, Basel-Stuttgart, 1976.

[13] R. Thom, *Modèles mathématiques de morphogénèse*, 10/18, Paris 1974.

[14] N. Georgescu-Roegen, *Legea entropiei și procesul economic* (1971), București, Edit. politică, 1979, p. 111 și urm.

[15] Începînd din 1947.

[16] Dr. A.-G. Apostol, *Subiectul epistemic colectiv* (teză de doctorat, manuscris), 1977.

[17] *Ibidem*.

citării „practicii logice" proprie lui Hegel, Marx sau altora[18].

În al doilea rînd, încercările de formalizare a dialecticii hegeliene — am în vedere în special lucrările lui G. Günther, L.S. Rogowski, M. Kosok și D. Dubarle — dacă nu s-au soldat, pînă acum, cu rezultate general admise, au avut darul să pună în evidență : a) posibilitatea de a descrie în limbaj de precizie o anume „practică logică" a dialecticii și b) existența unor demersuri specific dialectice (ceea ce am denumit în 1964 „functionarea dialectică a structurilor și operațiilor logice-formale", productive sub raport epistemic, deși neîntemeiate sub raportul formalismului logic convențional)[19].

În al treilea rînd, însuși procesul de proliferare a construirii unor concepții, viziuni sau perspective dialectice *diferite*, deci proba practică că *sînt posibile mai multe dialectici*, suficient de diferite între ele spre a nu putea fi derivate integral și direct unele din altele[20], creează un spațiu — sau un „loc teoretic", în limbajul lui L. Althusser — pentru o *reflecție dialectică asupra dialecticilor*. Înțelegem prin aceasta un demers *asemănător* în construcția filozofică cu cel de construire a unei metateorii cu referire la anumte teorii anterior constituite. În unele lucrări anterioare, am denumit un asemenea demers : cvasimetateoretic. În interpretarea pe care am dat-o poziției lui Marx față de dialectica lui Hegel există elemente ale unei atari metaabordări, în sensul că Marx nu opune pur și simplu dialectica sa celei hegeliene, ci consideră că în concepția *sa* asupra dialecticii *poate fi interpretată cu sens* cea a lui Hegel și totodată se oferă posibilitatea construirii unei *alte* dialectici[21].

În sfîrșit, confruntarea de idei între filozofia marxistă și antimarxistă — cea din urmă ridică problema răspunderii teoriei marxiene în raport cu orice practică socială ce se reclamă de la ea — angajează și ea dialectica[22].

Iată cîteva temeiuri practice — inclusiv ale practicii ideologice contemporane — care justifică utilitatea discuției pe care am angajat-o.

Vorbesc în numele interpretării conceptului de dialectică pe care l-am degajat din cercetarea operei lui Marx în raport cu cea a lui Hegel și nu în numele Dialecticii Marxiste sau Leniniste.

---

[18] Este practic imposibil să se dea, în cîteva rînduri, o privire de ansamblu oricît de sumară asupra imensei bibliografii de exegeză. Pentru cea hegeliană, un inventar aproape complet oferă revista „Hegelstudien". Din păcate, cea marxiană nu dispune de un asemenea instrument bibliografic. Dintre analizele mai noi ale dialecticii hegeliene se distinge prin conștiinciozitate și pertinență : A. Sarlemijn, *Hegelsche Dialektik*, Berlin—New-York, 1971.

[19] Cf.G. Günther, *Formalisierung der transzendentaldialektischen Logik*, „Hegelstudien", Beiheft I, Bouvier, Bonn 1964 ; L.S. Rogowski, *Logika kierunkowa o tesa o sprecznosci smiani*, Torun 1964 ; M. Kosok, *The Formalization of Hegel's Dialectical Logic*, „Intern. Philosophical Quarterly" 6, (1966) ; D. Dubarle, A. Doz, *Logique et Dialectique*, Larousse, Paris 1972. Una din interpretările date de noi, în 1958, „logicii dialectice" a lui Hegel (v. *Probleme de logică dialectică...*, vol. II, p. 164 și p. 188 și urm.) este confirmată de analiza aprofundată a logicii hegeliene a esenței realizată de D. Henrich (*op. cit.*, p. 95—156), care pune în evidență procedeul — formal logic neîntemeiat, dar epistemic necesar, în situații determinate — al „deplasării de semnificație" (*Bedeutungsverschiebung*, corespunzînd conceptului lui A. Fine de *Meaning Change*, în „Journal of Philosophy", 64, p. 231 și urm.) prin care se generează conceptele denumite de W. Sellars „succesoare" (admise de H. Feigl în *The Mental and the Physical, Postscript*, 1967, p. 141—42).

[20] Dacă nu ne declarăm mulțumiți de ceea ce denumisem mai înainte „conceptul didactic-operațional" al dialecticii care selectează din scrierile lui Marx, dar mai ales Engels și Lenin niște citate ce se pot alătura într-un discurs, nu pot fi trecute cu vederea deosebirile *notabile* ce există între concepțiile respective, apoi între acestea și alți gînditori marxiști sau nemarxiști. Divergențele de ordin politic nu pot justifica practicile dogmatice : „conspirația tăcerii" în jurul unor scrieri de dialectică datorate unor autori „indezirabili" sau preluarea nemărturisită a unor teze de la aceeași categorie de autori, a căror lucrări se transformă oarecum în producție folclorică anonimă.

[21] Această perspectivă am propus-o și în lucrarea citată la n. 4 precum și în două comunicări, una făcută, în octombrie 1971, la sesiunea de la Chantilly a Societății internaționale de studii hegeliene, cealaltă, în 1974 la Congresul Asociației internaționale Hegel de la Moscova.

[22] B.-H. Lévy invită în *La Barbarie à visage humain* (Grasset, Paris 1977) „de a uita dialectica", identificată cu stăpînirea, dominația (*la Maîtrise*, p. 40).

1. TEZELE GENERALE ALE LUI MARIO BUNGE

1.1. Dialectica este o teorie ontologică.

1.210. Această ontologie dialectică are un *simbure plauzibil* format din două ipoteze :

1.211. Orice lucru se află într-un proces de schimbare, și

1.212. Într-un anume punct (moment) al oricărui proces are loc emergența unor noi calități.

Însă, **1.220.** acest simbure plauzibil este înconjurat de o *„ceață mistică"*, constînd, în principal, în afirmarea următoarelor trei teze :

1.221. În raport cu fiecare obiect (lucru) există un anti-obiect (anti-lucru).

1.222. Toți opușii se află în luptă unul contra celuilalt, acest conflict dînd naștere fie anihilării unuia din ei, fie unui nou obiect ce constituie sinteza celor doi contradictorii.

1.223. Fiecare stadiu de dezvoltare neagă pe cel precedent și, mai departe, două negații succesive de acest gen duc la un stadiu asemănător, dar într-un fel superior celui originar.

2. CRITICA GENERALĂ A DIALECTICII DE CĂTRE MARIO BUNGE

În ceea ce privește „simburele plauzibil" al dialecticii înțeleasă ca ontologie, în formularea ce i s-a dat,

2.1. ea este — după M.B. — o teză comună oricărei metafizici* a procesului.

2.2. Spre a delimita dialectica de o oarecare metafizică (ontologie) a procesului, ea ar trebui dezvoltată ca o „teorie generală" (ontologie) consistentă.

În ceea ce privește „ceața mistică" ce învăluie dialectica, adică confuziile și obscuritatea ei, ea provine

2.3. din folosirea expresiilor ambigue de „negație dialectică" și „opoziție dialectică".

M.B. consideră, însă, că reducînd întrucîtva ambiguitatea termenilor (indicați în 2.3), putem obține, ce-i drept, o „doctrină inteligibilă", ceea ce nu este dialectica în forma sa actuală dar

2.41 aceasta va fi o „dialectică mai slabă"**, ce nu poate pretinde la universalitate, fiind

2.42. „cel mult", caz-limită al unei teorii mai bogate a schimbării.

3. PRIMA OBSERVAȚIE CRITICĂ LA CRITICA LUI MARIO BUNGE

3.10. Cînd vorbește despre dialectică, M. B. are în vedere anumite formulări ale acesteia la Hegel, Engels și Lenin, precum și la I. S. Narski, G. Pawelzig și G. Stiehler[23].

3.11. Dialectica este examinată de M.B. ca ontologie (se subînțelege : universală), deși **3.12.** în construcțiile intelectuale ce se definesc ca dialectici, ea apare explicit cu acest sens numai la anumiți autori ;

3.13. alții o înțeleg ca ontologie *și* epistemologie *și* metodologie, respectiv logică (într-un sens diferit de cel folosit pentru desemnarea logicilor formale) :

3.14. iarăși, alții îi contestă tocmai calitatea de ontologie (universală), acceptînd numai celelalte sensuri (enumerate în : 3.13). Alți autori, admit **3.15.** dialectica ca ontologie socială (istorică), respectiv **3.16.** ontologie socială, epistemologie, metodologie și logică a cercetării sociale, ori **3.17.** numai ca epistemologie și/sau metodologie (sau logică, în sens special) a cunoașterii sociale. În sfîrșit, **3.18.** ca epistemologie și /sau metodologie și/sau logică a gîndirii filozofice[24].

3.2. Urmează de aici că „examinarea critică a dialecticii" de către M.B. nu privește *aialectica, ca atare*, nici *dialectica* în sens de termen generic, desemnînd ansamblul dialecticilor explicit formulate în literatură, ci **3.3.** un model al dialecticii construit de M.B.,pe baza interpretării foarte libere de către el a unei selecții destul de arbitrare de texte din autori avînd un grad de reprezentativitate foarte inegal.

3.4. Fără a forța lucrurile, se poate constata că „examinarea critică a dialecticii" de către M.B. privește mai curînd ceea ce am denumit **(0.4)** „conceptul didactic-operațional de dialectică" — frecvent întîlnit în tratate, manuale sau monografii — dar și acesta a fost luat în considerare de M.B. numai într-un înțeles restrîns, în lumina restricției introduse *ad hoc* prin care : dialectica = ontologie uni-

---

* În sens de teorie a existenței, ontologie.

** În sens logic, deci neputînd aspira la necesitate, universalitate, esențialitate.

[23] Referirile la Hegel privesc *Știința Logicii și Logica mică* (Enciclopedia științelor filozofice), Engels este citat cu *Anti-Dühring* și *Dialectica naturii*, iar Lenin figurează cu *Caiete filozofice*. Celelalte lucrări sînt : I.S. Narski, *Dialektischer Widerspruch und Erkenntnislogik*, Deutsches Verlag, Berlin 1973, G. Pawelzig, *Dialektik der Entwicklung objektiver Systeme*, D.V.W. Berlin 1970 și G. Stiehler, *Der dialektische Widerspruch*, ed. II, Akademie Verlag, Berlin 1967.

[24] Enumerarea chiar și incompletă a reprezentanților fiecăreia din pozițiile arătate mai sus și a scrierilor corespunzătoare nu poate fi făcută aici. Sînt nevoit să trimit la bibliografia citată în lucrarea mea (nota 4) și în aceea a lui Sarlemijn (nota 18).

versală, restricție care nu este aplicată, de regulă, în lucrările amintite.

Întrucît „examinarea critică a dialecticii" de către M.B. operează cu restricțiile menționate, ea nu se referă, evident, la *orice dialectică posibilă* și, prin urmare, nu poate fi considerată o critică a acesteia sau a modelelor posibile ale „practicii logice" încorporate în opera lui Hegel, pe de o parte, Marx, Engels, Lenin, pe de altă parte, și nici a celei încorporate sau teoretizate în scrierile lui Labriola, Mehring, Gramsci, Luxemburg, Lukács, Bloch, Raphael, Lefebvre, Sartre, Della Volpe, Goldmann, De George, Bahm, Gurvitch, Marković, Adorno, Coletti, Althusser etc. etc.

3.5. Aceasta nu înseamnă, însă, că obiecțiunile formulate de M.B. nu merită, ca atare, atenția noastră, deși ele nu pot aspira la generalitatea pe care o sugerează[25].

4. CONSECINȚE ALE PRIMEI OBSERVAȚII CRITICE

Am văzut (0.54) că în fapt există **4.11** mai multe lecturi posibile ale unor construcții intelectuale ce se definesc și sînt definite, de comunitatea științifică și filozofică, prin consens, drept dialectice și, totodată, că există **4.12.** o diversitate de concepții asupra dialecticii. **4.13.** Vom denumi această situație: „diversitatea dialecticilor".

4.20. Diversitatea dialecticilor poate fi ordonată,

4.21. în funcție fie de autorul unui discurs asupra dialecticii, fie de acela al unei opere în care se poate descifra prezența unei „practici logice" a dialecticii; vom vorbi astfel despre *tipuri* de dialectică: heraclitică, platoniană, aristotelică,... hegeliană, fichteană, ..., marxiană, engelsiană, leninistă,... gramsciană, sartreană, lukácsiană, etc.etc.;

4.22. în funcție de planul filozofic la care se referă o anumită dialectică, se cuvine să distingem diferite *nivele* ale dialecticilor: ontologie, epistemologie, și, într-un sens larg, metodologie și „logică" dialectică[25];

4.23. în sfîrșit, admițînd posibilitatea unor ontologii dialectice regionale, fără a aceepta prin aceasta în mod automat legitimitatea unei ontologii universale sau fundamentale din care acestea să fie derivabile, se pot diferența *cîmpuri dialectice*: dialectica istorică, dialectica socială, dialectica comunicării, dialectica viului etc.etc.

4.30. O anumită construcție teoretică se poate referi **4.31.** fie la un anumit tip, **4.32.** fie la un anumit nivel, **4.33.** fie la un anumit cîmp dialectic, **4.34.** fie la diverse combinații posibile ale acestora.

4.4. Termenul generic „dialectică" desemnează mulțimea mulțimilor enumerate în 4.31—4.34.

4.5. Postulăm, ca ipoteză ce urmează a fi confirmată, posibilitatea de a construi o metadialectică sau mai multe metadialectici — cvasimetateorii în sensul arătat în 0,54 — în care diferite dialectici ar putea fi interpretate cu sens și reformulate cu o precizie relativ satisfăcătoare.

5. SCURT EXCURS ISTORIC: PROBLEMA DIALECTICII, ÎNȚELEASĂ CA ONTOLOGIE UNIVERSALĂ (FUNDAMENTALĂ)

5.1. Înțelegerea dialecticii ca ontologie universală și identitatea ei, ca atare, cu cunoașterea, metoda și logica este constitutivă pentru idealismul absolut (în terminologia curentă, de la noi, obiectiv) al lui G.W.F. Hegel: Spiritul absolut este temeiul și împlinirea autodezvoltării sale, și aceasta este, de fapt, dialectica[26].

5.2. Dar *nici în perspectiva filozofiei hegeliene, dialectica, determinată drept ontologie, nu poate fi tratată*, cum se face în studiul amintit al lui M.B., *independent de dialectica, înțeleasă ca metodă, „logică"* (*teorie despre*) *cunoaștere*.

5.30. Marx a cercetat critic această *dialectică absolută* a lui Hegel[27]; critica lui Marx cuprinde *elemente* ale unei posibile interpretări a dialecticii hegeliene, interpretare în cadrul căreia aceasta e relativizată (i se circumscrie domeniul de validitate: filozofia idealismului absolut), dar, în același timp, **5.31.** se afirmă posibilitatea unor *dialectici ale realului*. **5.32.** Enunțarea posibilității unei (unor) dialectici a (ale) realului poate fi omologată — sub rezerva unei elaborări ulterioare — cu schițarea unei meta-perspective

[25] Întrucît comportă o discuție specială, aici facem abstracție de așa-numita „teologie dialectică" a lui K. Barth (E. Thurneysen, E. Brunner, R. Bultmann, F. Gogarten) sau de mai recenta „teologie a speranței" (J. Moltmann).

[26] Cf. lucrarea noastră, *Probleme de logică dialectică*..., ambele volume.

[27] Avem în vedere în special *Critica filozofiei hegeliene a dreptului* (1842), *Manuscrisele economico-filozofice* (1844), introducerea metodologică din *Contribuții la critica economiei politice* (1859); elemente de epistemologie și metodologie a științelor social-economice se găsesc în *Capitalul* (1867 și urm.), respectiv în *Teorii asupra plusvalorii* și *Bazele criticii economiei politice*.

(meta-dialectică, cvasi-meta-teorie a dialecticii) în care poate fi interpretată cu sens nu numai dialectica hegeliană, ci și orice dialectică, posibilă[28]. Se poate identifica apoi, la Marx, **5.33.** „practica logică" a unei dialectici a realului : teoria dialectică a dezvoltării economiei capitaliste clasice, **5.34.** schița unei teorii dialectice a dezvoltării sociale în general, „concepția materialistă a istoriei", și **5.35.** elementele unei epistemologii, metodologii și logici a științelor sociale, direcție în care „critica ideologiei" reprezintă o contribuție majoră[29].

5.36. Nu găsim însă, la Marx, referiri explicite la o determinare a dialecticii ca ontologie universală, Se pare că o asemenea construcție intelectuală i s-a părut inutilă și irealizabilă. **5.37.** Această presupunere din urmă poate fi indirect argumentată și anume, **5.38.** atunci cînd Marx face ontologia regională a structurii economico-sociale în dezvoltarea sa, în autentic spirit criticist[30], el recurge la o abordare tridimensională : (*a*) studiul fenomenului economic (și social) ca activitate umană = lucrul pentru noi, (*b*) confruntarea acestuia cu construcțiile intelectuale pe care actorii și teoreticienii (ideologii) procesului economic le eleborează în vederea orientării, organizării, conducerii și realizării acestei activități = cunoștințe autentice și inautentice („ideologice" în sens negativ) și (*c*) studiul practicii în ambele sale aspecte material (α) și ideal (β) spre a degaja dacă „lucrul" așa cum apăruse el actorilor este independent de voința sau dorințele actorilor, și prin urmare, dacă programele de acțiune consistente cu modelul mental respectiv își pot atinge sau nu scopurile, **5.39.** Pare, așadar, plauzibilă ipoteza că Marx nu admitea, în principiu, construirea dogmatică a unor ontologii, tratate distinct de epistemologiile respective și separate de practica în care amîndouă au fost și numai în care ele *au putut* fi sesizate.

5.40. Poziția lui Fr. Engels este oarecum diferită. Pe de o parte, **5.41.** el contestă, în principiu, posibilitatea și utilitatea unei ontologii universale[31], dar admite trei ontologii regionale corelate : natura, societatea, gîndirea (cunoașterea) ; pe de altă parte, **5.42.** el vorbește, totuși, și despre dialectică în sensul unei ontologii universale a *proceselor de dezvoltare* (dialectica obiectivă) în interdependență însă cu o epistemologie și metodologie (dialectica subiectivă), ambele raportate la practica social-istorică. **5.43.** În orice caz, atunci cînd Engels vorbește despre dialectică în sensul unei teorii *universale a dezvoltării*, aceasta nu are, în viziunea lui, accepția unei ontologii universale de tip clasic, ci poate fi interpretată mai curînd ca o teorie universală, ce-i drept, dar numai în raport cu descrierile și teoriile științifice care au ca obiect dezvoltarea și, deci, este universală, în mod condiționat, anume în raport cu teoriile particulare sau descrierile singulare ale unor procese de dezvoltare.

5.50. În ceea ce privește concepția lui V.I. Lenin, ea ar trebui desprinsă îndeosebi din *Caiete filozofice*, precum și din studiul „practicii logice" a dialecticii în cercetările sale sociale (economice, sociologice, politologice). Or, formulările din *Caiete filozofice* nu pot fi luate ca atare ; ele sînt note de lectură, în care intervin adesea formulări din textul de referință. De aceea, interpretarea lor ridică dificultăți. Vom desprinde sensurile ce ni se par principale : **5.51.** Lenin definește dialectica, în cunoscutul articol despre *Karl Marx*,

---

[28] Sub un aspect determinat, la Congresul Hegel din 1974, am prezentat o teză pregătitoare pentru elaborarea unei asemenea meta-perspective, deosebind în legătură cu *structura ternară*, pe care o consider constitutivă pentru orice dialectică (în sensul ce se va arăta în partea a doua a studiului nostru), *structura dialectică hegeliană*, în care mișcarea de la un moment la altul se realizează printr-un functor de necesitate, de cea *nehegeliană*, în care aceeași mișcare se realizează cu functori de modalizare diferiți, dintre care Marx, în „practica sa logică" preferă pe cel de probabilitate.

[29] Voi reaminti că în *Inconsistența argumentării idealist-subiective* (București, Edit. științifică, 1964) am prezentat detaliat metoda marxiană de analiză logico-metodologică a construcțiilor ideologice.

[30] Receptarea critică a lui Hegel de către Marx dovedește o asimilare critică prealabilă și a epistemologiei kantiene, ceea ce explică — sub raportul istoriei ideilor — deosebirile dintre Marx și Engels, dar mai ales dintre Marx, și, de pildă, V.G. Plehanov, la care, în ambianța socioculturală rusă, receptarea lui Hegel nu fusese *precedată* de o receptare, de o pondere comparabilă, a criticismului kantian.

[31] Reamintim cîteva texte semnificative. În *Anti-Dühring* (1878) se poate citi, în această privință : „Ceea ce rămîne ca element de sine stătător din toată filozofia de pînă acum este știința despre gîndire și despre legile ei : logica formală și dialectica. *Tot restul se dizolvă în știința pozitivă despre natura și istorie*" (K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 20. București, Edit. politică, 1964, p. 26—27, *subl. ns.*). Sau, vorbind despre materialismul modern, el precizează că acesta „nu mai este o filozofie ci o simplă concepție despre lume care nu trebuie să se confirme sau să se manifeste într-o știință a științelor aparte, ci în științele reale" (*Op. cit.*, p. 136).

ca „formulare a principiului dezvoltării", în natură și societate, precum și în teoria cunoașterii (*a dezvoltării* cunoașterii), în metodologie[32]. **5.52.** În *Caietele filozofice* intervine, pe lîngă formularea de mai sus, și determinarea dialecticii ca logică (în sens deosebit de logicile formale)[33] **5.53.** Uneori, Lenin pare să admită poziția hegeliană a identității (în sens specific dialecticii: identitate concretă, contradictorie) logicii, dialecticii și teoriei cunoașterii (ca, de pildă, atunci cînd scria: „logica, dialectica și teoria cunoașterii a materialismului [nu este nevoie de trei cuvinte: este unul și același lucru]")[34].

5.6. În schimb, o serie de autori, recunoscuți ca dialecticieni, de orientare marxistă, cum ar fi A. Gramsci[35], G. Lukács[36], L. Goldmann[37] și H. Lefebvre[38] ș.a. interpretează dialectica cu precădere ca metodă și ontologie socială (umană).

5.7. În cele cîteva exemple, la care ne-am referit, cu greu poate fi interpretată dialectica exclusiv ca ontologie universală, cum o consideră M.B.

6. CONTRAARGUMENT

6.11. Deși teza lui M.B.: „dialectica = ontologie universală (sau aspirînd la universalitate)" nu este consistentă cu exemplele și interpretările evocate mai înainte, ea nu este abuzivă decît prin pretenția sa de a caracteriza *orice* dialectică. **6.12.** Teza menționată și în 6.11 este valabilă pentru filozofia hegeliană și altele similare (idealismul absolut, idealismul obiectiv de diferite nuanțe). **6.130.** Ea este compatibilă cu *unele* formulări din scrierile lui Engels și Lenin (și ale altora care preiau o asemenea interpretare), deși, cum s-a arătat (5.4 și 5.5), spiritul general al acestor lucrări nu admite **6.131.** echivalența între dialectică și ontologie universală și cu atît mai puțin **6.132** tratarea ontologiei (universale) în afara conexiunii sale cu cunoașterea (epistemologie, metodologie, logică).

6.20. Chiar dacă definirea oricărei dialectici drept ontologie universală este extrem de problematică, uneori (la Hegel, de pildă) această teză este consistentă cu o poziție filozofică idealistă (obiectivă), alteori (în raport cu unele formulări din Engels sau Lenin) se cere precizat sensul interpretării unor formule, cum ar fi: dialectica = concepția generală asupra dezvoltării în natură, societate, cunoaștere (gîndire), sau dialectica = teoria dezvoltării. **6.21.** În spiritul concepției generale a lui Marx, Engels sau Lenin, trebuie exclusă din capul locului o interpretare: dialectica = ontologie universală (teorie a oricărei existențe posibile sau a oricărui existent trecut, prezent și viitor) asemenea metafizicilor anterioare (speculative) și din care s-ar putea deriva (deduce) orice mod particular de existență sau al existențelor. Împotriva unei astfel de înțelegeri se pot cita texte lipsite de echivoc. **6.22.** Textele care *nu exclud înțelegerea dialecticii drept ontologie nu se referă* la orice existent sau existență, ci *la* și *numai la existențe în dezvoltare* (*și pieire*) *sau la dezvoltarea și pieirea existențelor** sau, altfel spus, ea *se referă la existențe întrucît și numai întrucît acestea sînt momente ale unor procese de dezvoltare* (*și pieire*) *și, prin urmare nu sînt inteligibile decît ca atare.* **6.231.** Admițînd postulatul că „tot ce există" reprezintă, în ultimă instanță, moment al unui proces de dezvoltare (și pieire), se poate formula ipoteza — plauzibilă în raport cu acest postulat — că o teorie generală substantivă a dezvoltării și pieirii este posibilă. **6.232.** În acest caz, ar urma să se demonstreze că o asemenea teorie generală este și necesară, dintr-un anumit punct de vedere, în raport cu teoriile particulare ale dezvoltării și pieirii din diferite regiuni ontologice determinate. **6.24.** Independent de felul în care precizăm sensul atribuit expresiei „teorie generală a dezvoltării și pieirii", cel puțin în scrierile lui Engels sau Lenin aceasta nu se construiește pe baza unei reflecții directe asupra dezvoltării (asupra unor procese de dezvoltare și pieire), ci pe baza

---

[32] V.I. Lenin, *Karl Marx* (1914), în *Marx-Engels Marxism*, ed. II-a București, Edit. politică, 1959, p. 12—13.

[33] V.I. Lenin, *Caiete filozofice* (1911—1915), în *Opere complete*, vol. 29, București, Edit. politică, 1966, p. 162, 281.

[34] V.I. Lenin, *op. cit.*, p. 281.

[35] A se vedea studiul nostru în „Lupta de clasă", 1971, nr. 2.

[36] G. Lukács: *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923), de Munter, Amsterdam 1967, *Estetica*, Vol. I și II, (1963), București, 1972, și *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied, 1972, și urm.

[37] L. Goldmann, *Recherches dialectiques*, N.R.F., Paris 1959.

[38] H. Lefebvre, *Logique formelle et logique dialectique*, reeditare cu o nouă prefață, Anthropos, Paris, 1969.

---

* Aici, și în cele ce urmează, se face distincție între *schimbare* (orice variație observabilă a determinațiilor: stare, proprietăți, relații), *transformare* (orice variație observabilă a determinațiilor calitative: structurale) și *dezvoltare* (o serie de transformări orientate de ex. de la simplu la complex, de la embrion la individ matur etc.).

unei atari reflecții *confruntate* cu descrierile și teoriile științifice valide (verificate sau verificabile, testate sau testabile, confirmate sau confirmabile etc.) în cadrul unei anumite practici social-istorice. **6.25.** O asemenea construcție intelectuală (cum ar fi cea din 6.24) este și logic și istoric *posterioară teoriilor științifice particulare ale dezvoltării (și pieirii) și practicilor social-istorice* în care acestea au fost formulate. **6.26.** Funcția descrisă în 6.25 prezintă analogii remarcabile cu funcția metamatematicii în raport cu o matematică, a metateoriei în raport cu o teorie (sau mai multe teorii). De aceea, **6.27** putem determina dialectica în sensul lui 6.24 ca o construcție ținînd de *fundamentele* oricărei conceptualizări a dezvoltării și pieirii, a oricărei teorii științifice (probabile) a dezvoltării și, ca atare, îndeplinind față de ele o funcție similară cu cea a metateoriei față de teorie. **6.28.** În acest fel, dialectica privește fundamentele, *recte* condițiile de inteligibilitate ale dezvoltării și pieirii și, ca atare, întemeiază orice concepție sau construcție intelectuală ce se referă la acestea. Nu este vorba însă de condiții formale, cum nu este vorba nici de enunțuri substantive. **6.29.** Din cele spuse mai sus, rezultă că dialectica — chiar și în interpretarea ontologizantă — nu se referă la „lucruri"* ci la *dezvoltarea și pieirea* acestora și, în consecință, ea nu poate fi formulată cu sens într-un limbaj obiectualizant (*verdinglichende, chosifiant, objectifying*), cum face M.B.

6.30. Dialectica poate fi interpretată drept ontologie (a dezvoltării și pieirii complexelor, sistemelor etc.) în sensul metateoriei logice și al epistemologiei moderne, care asociază fiecărei teorii o ontologie corespunzătoare, nu ca descriere a obiectului ca atare, independent de relația sa cu subiectul, ci ca descriere a obiectului *teoriei* (sau științei sau concepției etc. respective), într-o abordare care face abstracție de relația practică (existențială, pragmatică) dintre teorie, obiectul teoriei și obiectul practicii în raport cu care se constituie obiectul teoriei și teoria respectivă.

6.31. În acest sens, care în mod explicit nu se atestă, deocamdată, în texte ale unor autori de dialectici, se poate afirma că dialectica este *și* o ontologie a dezvoltării și pieirii.

6.32. Dar, nici în această ipoteză principiile ei nu pot fi formulate în limbajul folosit de M.B., pe care l-am descris în 6.29.

6.40. Întrucît dialecticile lui Marx, Engels sau Lenin au fost formulate în cadrul concepției despre lume (*Weltarnschauung*) a unei mișcări revoluționare sau a filozofiei acesteia, se pune întrebarea **6.41**, dacă pentru fundamentarea acesteia este necesară dialectica materialistă sau materialismul dialectic înțeles ca ontologie universală? **6.420.** Există cel puțin trei rațiuni pentru care la întrebarea 6.41 răspunsul nostru nu trebuie să fie afirmativ. **6.421.** Mai întîi, un argument istoric. Elaborarea concepției lui Marx (și Engels) a pornit de la practica socială (situația clasei muncitoare în societatea capitalistă și luptele acesteia pentru îmbunătățirea stării sale); cercetarea practicii a dezvăluit dialectica *dezvoltării* sociale și, implicit, a *pieirii* unor formațiuni sociale determinate (concepția materialistă asupra istoriei), precum și dialectica procesului de cunoaștere a acestei dezvoltări și pieiri a formațiunilor sociale. Această dialectică a dezvoltării și pieirii formelor de societăți omenești și a construcțiilor științifice și ideologice corespunzătoare, fundamentează concepția și opțiunea pentru acțiunea revoluționară. Numai *după* obținerea acestei concluzii, s-a trecut, în special în opera lui Engels, la analiza unor teorii științifice, dezvăluind, în legătură cu acestea, *dialectica imanentă în imaginea științifică a lumii* (=naturii), în teorii etc. și, pe această bază, la constituirea „dialecticii naturii" (în sensul arătat în 6.3). Așadar sub raport istoric, concepția și acțiunea revoluționară au putut fi întemeiate înainte de elaborarea unei „dialectici a naturii". Aceasta din urmă a întărit, ulterior, plauzibilitatea celei dintîi. **6.422.** În al doilea rînd, validarea concluziilor revoluționare (a concepției despre lume revoluționare) se datorește *dialecticii sociale*, dezvoltării și pieirii unor *realia* sociale și a reproducerii mintale a acestora (teorii, cvasiteorii, ideologii); ea nu rezultă și nici nu poate rezulta din determinații ale naturii (non-societate). Sub acest aspect, concluziile revoluționare sînt din punct de vedere logic independente de existența sau inexistența unei dialectici a naturii sau a unei dialectici înțelese drept ontologie universală. **6.423.** În sfîrșit, poate fi construită o dialectică (idealist obiectivă, de pildă) a naturii sau universului, cum a făcut-o Teilhard de Chardin, care nu are implicații sociale revoluționare ca în concepția despre lume a unei părți a mișcării muncitorești.

6.424. Constatarea unei congruențe între dialectica pe care o descifrăm în imaginea științifică a lumii (*Weltbild der Wissenschaft*: imaginea lumii a științei) — ceea ce este o interpretare posibilă a expresiei engelsiene „dialectica naturii" — și dialectica dezvoltării și pieirii formațiunilor și proceselor sociale întărește coerența concepției revoluționare despre lume, dar nu produce această coerență.

---

* Din rațiuni lesne de înțeles, vom prefera termenii: „fenomene", „complexe", „sisteme" și alții, similari.

7. FORMULAREA „PRINCIPIILOR ONTOLOGIEI DIALECTICE" LA M. B.

7.1. Principiile ontologiei dialectice sînt formulate de M.B. într-un limbaj pe care l-am denumit (6.29) obiectualizant și pe care l-am socotit *impropriu pentru a reda* în expresii cu sens *alte* interpretări ale dialecticii decît cea a autorului său. **7.2.** M.B. formulează cinci principii ale ontologiei dialectice în tot atîtea definiții (p.64) cărora le adaugă și cîteva definiții derivate (p. 64, 67, 69, 70) precum și unele corolare. Aceste cinci definiții și derivatele corespunzătoare sînt:

D_1 „Orice lucru are un opus".

D_{1a} „Pentru orice lucru (obiect concret) există un anti-lucru".

D_{1b} „Pentru orice proprietate a unor obiecte concrete există o anti-proprietate".*

D_2 „Orice obiect este în mod inerent contradictoriu, adică constituit din opuși sau aspecte ce se opun reciproc"**

D_3 „Orice schimbare este rezultatul tensiunii sau luptei opușilor, fie înăuntrul sistemului considerat, fie dintre diferite sisteme"***.

D_4 „Dezvoltarea este o spirală, astfel încît orice nivel al acesteia cuprinde și, în același timp, neagă treapta premergătoare".

D_5 „Orice schimbare cantitativă duce la o schimbare calitativă și orice nouă calitate are modalitatea sa proprie de schimbare cantitativă".

7.3. Este evident că D_1, D_2 și D_3 exprimă conținutul pe care manualele și tratatele de materialism dialectic denumesc principiul sau legea „contradicției dialectice", a „unității și luptei contrariilor" (sau opușilor, cum preferă să spună, pe bună dreptate, autorii anglo-saxoni)[39]. D_4 ar corespunde principiului sau legii „negării negației" iar D_5 — principiului sau legii „trecerii de la schimbări cantitative la transformări calitative".

7.4. Pentru M.B. *numai* D_1, D_2 și D_3 *sînt* „specifice dialecticii".

8. ARGUMENTARE DE CĂTRE M. B. A CRITICII DIALECTICII

8.10. În legătură cu fiecare din definițiile propuse ale dialecticii și, îndeosebi, în legătură cu D_1, D_2 și D_3, M.B. aduce argumente menite să dovedească **8.11.** inconsistența *termenilor*, în special a celor de „contradicție" și „negație" dialectică, precum și **8.12.** lipsa de temei a pretenției de universalitate.

Să examinăm aceste argumente.

8.20. În legătură cu D_1, respectiv D_{1a} și D_{1b}, M.B. arată, pe bună dreptate, că definițiile formulate în propoziții ce cuprind *termenii* de „anti-obiect" și „anti-proprietate" (p. 64—65, respectiv 65—68) sînt lipsite de sens (sînt inconsistente, duc la contradicții formale), menționînd de asemenea în mod justificat că această deficiență se manifestă diferit **8.21** în dialectica idealistă, care ar fi — după el — posibilă, deși neplauzibilă (p. 68) și **8.22.** în dialectica materialistă care ar fi neplauzibilă și inconsistentă cu o concepție ce interpretează cunoașterea drept reflectare*. După cum se observă, **8.23**, argumentarea se bazează pe presupunerea că

---

* Această definiție are și o formă „mai slabă" (p. 67):

D_{1c} „Pentru unele proprietăți există altele (numite anti-proprietatea lor) care contracarează sau neutralizează pe prima".

** Și aici se propune o formulare „mai slabă" (p. 69):

D_{2a} „Unele sisteme au componenți ce se opun reciproc în anumite privințe".

*** Din nou se va propune și enunțarea principiului într-o variantă „mai slabă" (p. 70):

D_{3a} „Unele schimbări sînt produse de opoziția (sub anumite aspecte) dintre diferite lucruri sau diferiți componenți ai unuia și aceluiași lucru".

[39] Cf. V.J.Mc Gill și W.T. Parry, *The Unity of Opposites: A Dialectical Principle*, în „Science and Society", XV (1948), nr.4.

---

* Argumentul folosit în legătură cu D_{1b} este următorul (p. 68): mulțimea predicatelor de un anumit ordin (-aditate) și un referențial comun, cum este totalitatea predicatelor monadice privind mamiferele este o algebră booleană, iar mulțimea corespunzătoare a proprietăților aceloraș indivizi (mamiferele, în exemplul dat) este un semigrup în care înlănțuirea este interpretată drept conjuncție a proprietăților. M.B. arată că, în consecință, nu se va putea *afirma* că „structura predicatelor reflectă structura proprietăților" (*ibidem*). Vom observa în această privință că în majoritatea teoriilor materialist-dialectice, „reflectarea" nu este înțeleasă drept „copie ideală întocmai" a unui original real-obiectiv, cum presupune M.B., ci mai degrabă ca o relație de echivalență între cei doi termeni, iar noi înșine am precizat că ea este o relație de congruență (cf. studiul nostru din revista „Dialectica", 1972), Argumentul invocat de M.B. nu are putere probatorie decît cu condiția să fie demonstrată imposibilitatea de a stabili vreun tip de relații de echivalență între mulțimea predicatelor și mulțimea proprietăților; o asemenea relație de echivalență nu este condiționată de vreun homomorfism de structură.

dialectica și principiile ei s-ar referi la *lucruri* și *proprietăți* ale acestora, căci în acest caz, dar numai în acesta, respingerea dialecticii pe temeiul imposibilității ca anti-lucruri și antiproprietăți să existe efectiv poate fi întemeiată. **8.24**. Este oare însă această presupunere confirmată de texte în care se formulează — chiar cu insuficientă claritate și precizie — diferite concepții dialectice?

8.30. Vom răspunde la această întrebare, după examinarea argumentelor folosite spre a arăta inconsistența definițiilor D_2, D_{2a} și D_3. **8.311**. M.B. formulează D_2 în expresia: „orice lucru este o unitate a opușilor"[40], **8.312**. considerînd că această „teză esențială a dialecticii" poate fi interpretată și cu ajutorul definiției: „proprietatea (sau relația) P_1 este opusă proprietății (ori relației) P_2, dacă P_1 tinde să oprească (să neutralizeze, să echilibreze sau să diminueze) pe P_2 și conversa" (*ibidem*), iar, mai tîrziu, **8.313**. o reformulează în enunțul: „toate sistemele sînt contradictorii". **8.314**. Toate aceste formulări sînt lipsite de sens, după M.B., care nu admite decît **8.315**. „teza mai slabă" enunțată în D_{2a}. Mai mult, **8.316**, ideea „opoziției" (contradicției sau contrarietății) *dialectice* i se pare o „suprasimplificare", legată de o mentalitate preștiințifică („arhaică"), incapabilă să sesizeze „stările intermediare" în descrierea și explicarea cărora n-are ce căuta polaritatea (p. 69).

8.40. Se va remarca și în acest caz că dialectica este raportată la „lucruri" — substituite, la un moment dat (p. 68 și 69), fără justificare explicită, prin termenul de „sistem" — și se manifestă exclusiv sub forma **8.41**. opoziției dintre proprietăți polare *ale lucrurilor* sau **8.42**. a aceleia dintre componentele *sistemelor*.

8.5. Reamintim întrebarea 8.24 și o întărim cu alta: dacă, în toate textele sau în majoritatea textelor unor dialecticieni, „unitatea opușilor" și expresii similare se referă într-adevăr la proprietăți polare ale lucrurilor, la componente polarizate ale sistemelor sau la *altceva*? **8.6**. Dar, mai ales, se pune întrebarea: dacă dialectica înseamnă o conceptualizare a schimbării, cum se postulează, sau a dezvoltării, care — după cum am arătat — este distinctă de aceasta? **8.7**. Această întrebare este legitimă deoarece M.B. respinge dialectica (p. 70—71) cu argumentul că ea reprezintă o conceptualizare nesatisfăcătoare *a schimbării*, care poate fi descrisă mai adecvat printr-o serie nepolarizată de stări!

8.80. Principiul enunțat în D_4 este expediat foarte sumar (p. 71) cu ajutorul a două propoziții: **8.81**. termenii de „negație dialectică" și „depășire" sînt „cețoși", de aceea **8.82**. și D_4 este vagă, confuză, ininteligibilă (*mistg*).

La fel și **8.90** principiul formulat în D_5, denumit, de data aceasta, „teza calitate-cantitate" este expediat arătînd că **8.91**. teza despre „conversiunea calității în cantitate și conversa" este „ininteligibilă" și **8.92**. că ea nu poate fi obținută ca „o teoremă într-o teorie generală a schimbării". **8.931**. Observăm și aici că argumentarea se face cu referire la propoziții formulate în termeni obiectuali și **8.932**. că dialectica este considerată drept caz particular al unei teorii universale a *schimbării*. **8.94**. Studiul cuprinde un capitol privind relația „logicii dialecticii cu cea formală" (p. 73—76) care se referă la o problemă deosebită de cea tratată aici; examinarea critică a opiniilor lui M.B. în această privință formează obiectul unui studiu separat (partea a doua a celui prezent).

9. CONCLUZIILE LUI M. B.

9.11. Formularea principiilor dialecticii în literatura „existentă"* ar fi, deci, „ambiguă și neprecisă". De unde, **9.12** necesitatea reformulării lor. **9.13**. Evident, studiul lui M.B. pretinde că oferă modelul unei asemenea formulări mai clare. **9.21**. Formulate mai cu grijă — spune el — „principiile dialecticii pierd operatorul de universalizare, dobîndind o „formă mai slabă" prin aplicarea operatorului de particularizare („unele"), dar, în acest caz, **9.22** ele devin simple „platitudini". **9.3**. Chiar formulate mai clar și fără pretenție de universalitate, principiile dialecticii nu ar oferi bază pentru „o teorie modernă a schimbării, care trebuie să fie mult mai precisă, explicită și completă decît aceasta" (p. 76). **9.4**. O ontologie dialectică trebuie să se sprijine pe logica modernă, matematică, pe știință.

10. A DOUA OBIECȚIUNE FAȚĂ DE CRITICA LUI M.B.: RESPINGEREA FORMULĂRII DATE „PRINCIPIILOR ONTOLOGIEI DIALECTICE"

10.01. În prima obiecțiune am arătat lipsa de întemeiere a restringerii semnificației dialecticii la aceea de „ontologie universală",

[40] În legătură cu folosirea termenilor de „contradicție", „contrarietate", „opoziție" la Hegel, cf. *Probleme de logică dialectică*..., vol. II, p. 302 și urm.

* Am văzut mai înainte că M.B. nu se referă la literatura „existentă", ci la o selecție destul de arbitrară din aceasta.

pe care se bazează „examinarea critică" întreprinsă de M.B., neglijînd sensul cel mai frecvent atribuit termenului în dialecticile nehegeliene. **10.02.** Am conchis, de aceea că, în acest fel, critica vizează un concept *ad-hoc* al dialecticii, care nu are acoperire satisfăcătoare în literatură. Acum, putem arăta, în continuare: **10.11.** Întrucît sensul „cel mai tare" al dialecticii — prin funcția sa constructivă de sistem (*systembildende*) și prin frecvența sa în textele reprezentative — îl constituie cel de „dezvoltare", **10.12** *formularea dialecticii, a cîmpului său și a principiilor sale în termeni de „obiect" și „proprietăți ale obiectelor" cărora li se adaugă, apoi,* **din afară**, *o dinamică este ilicită, și ca atare,* **10.13.** *nu poate să genereze decît enunțuri lipsite de sens, inconsistente.* Ținînd seama de referențialul discursului dialectic, dezvoltarea, el trebuie să opereze nu cu obiecte și proprietăți (și relații), ale acestora, **10.14.** ci cu termeni adecvați pentru a construi enunțuri despre dezvoltare (și pieire). **10.15.** Referențialul ontic al tuturor dialecticilor materialiste (și al unora nematerialiste) este *dezvoltarea* (și pieirea) *ca mod de existență* al „lucrurilor" (=fenomenelor, proceselor finite, sistemelor etc.) și nicidecum „lucrurile" (și proprietățile și relațiilor lor) privite *separat* de modul lor de existență. **10,16.** Dialectica nu este, în concepție materialistă, acea „ontologie universală" cum o prezintă M.B., ci o teoretizare (de tip cvasi-meta-teoretic) asupra teoriilor particulare ale dezvoltării, vizînd **10.17** nu descoperirea principiilor *a priori* din care orice dezvoltare poate fi dedusă, ci **10.18.** stabilirea unor *criterii ferme de inteligibilitate a dezvoltării, care pot fi regăsite în aplicațiile lor în orice teorie științifică validă asupra dezvoltării unor regiuni ontologice determinate*, criterii și condiții de inteligibilitate ce pot funcționa ca principii de construcție ale unor teorii științifice particulare ale dezvoltării, cărora dialectica — chiar în sens de ontologie, cu restricțiile precizate în 6.30 — nu-și propune să li se substituie. **10.19.** Nu dialectica = ontologie universală, ci invers, orice ontologie sau construcție intelectuală cu funcție de ontologie (cum ar fi: „imaginea științifică a universului", „concepția despre lume" etc.) trebuie să fie *dialectică*, în măsura în care se vrea *compatibilă* cu teoriile științifice particulare ale dezvoltării (și pieirii). **10.21.** De aceea, considerăm că principiile dialecticii — formulate cît de cît clar — se referă la dezvoltare (și pieire) și nu la „lucruri" (proprietăți și relații ale acestora) abstrase de modul lor de ființare, care el este „dialectic". **10.22.** Respectînd această convenție lingvistică (întrutotul compatibilă cu literatura), expresii confuze și lipsite de sens, cum ar fi „opoziție *în* lucruri", „opoziție între lucru și *anti-lucru*", „opoziție între proprietate și *anti-proprietate* (a lucrurilor)", „negație" și „depășire" în sensurile definite de M.B., se pot transforma în expresii cu sens: „tendințe divergent polarizate în și prin care se constituie *dezvoltarea* (sau pieirea)", „opoziție* între aceste tendințe divergente (tensoriale) *proprii dezvoltării*", „opoziție între determinațiile, momentele etc. *dezvoltării* (și pieirii)", „negație" și „depășire" nu în sens formal logic (ca operatori), ci ca „instituire și destituire a unui moment, a unei determinații etc. a *dezvoltării* (și pieirii) etc. **10.23.** Ceea ce este lipsit de sens cu privire la „obiectul" înțeles în afara modului de existență, desemnat prin termenul „dezvoltare", devine inteligibil, poate fi conceptualizat cu referire la acest mod de existență. **10.24.** Din punct de vedere logic, deci pur formal, „dezvoltarea" poate fi considerată un caz particular al „schimbării", respectiv „transformării" (în sensul distincțiilor introduse prin nota la 6.22), dar dialectica înțeleasă drept (cvasi-meta-) teorie filozofică a dezvoltării (și pieirii) nu poate fi *construită* în acest fel. **10.25.** Ea se construiește pornind de la teoriile dezvoltării (și pieirii) efectiv elaborate în știință, vizînd regiuni ontologice determinate, așa cum ele pot fi sesizate la nivelul unor practici determinate, în cadrul interacțiunii dintre constructorul de teorie și obiectul acesteia din urmă. **10.26.** Calea sugerată de M.B. (cf. 10.24) se referă la *reconstrucția logică* a teoriilor „schimbării" (dezvoltării), cu pretenția edificării axiomatice a acestora din urmă, **10.27** admițînd că aceste teorii substantive sînt sau pot fi aduse la formă exactă, ceea ce rămîne de dovedit. **10.28.** Or, o asemenea „teorie generală a schimbării" îndeplinind, de fapt, o funcție meta-teoretică față de teoriile particulare, nu poate fi „mai tare" decît teoriile referință. Dacă lucrurile stau astfel, atunci **10.29.** cerința formulată de M.B. față de o viitoare dialectică pare să fie excesivă și are îndeosebi un rol polemic. **10.30.** M.B. are, indiscutabil dreptate, atunci cînd consideră că discursul despre dialectică suferă din cauza caracterului vag, adeseori confuz și neprecis al termenilor, însă, **10.31.** reformularea principiilor dialecticii propusă de el n-a scos în evidență inconsistența tezelor dialecticilor vizate (hegeliană, „marxist-leninistă" într-o interpretare didacticistă), ci inconsistența acestora în raport cu orizontul teoretic adoptat de M.B.: obiectualizarea

---

* Aici, luat cu sens echivalent cu contradicție și contrarietate (vezi, nota 40).

ontologiei cu pretenții de dialecticitate. **10.32.** *Prin acest procedeu, referențialul ontic efectiv vizat de orice dialectică materialistă cunoscută nouă și de multe dialectici nematerialiste — dezvoltarea (și pieirea) a fost* **eliminat.** **10.33.** Sub raport logic, procedeul principal folosit de M.B. este deplasarea semnificației termenilor (*meaning change*), fără altă justificare decît apelul la o „evidență", ce nu se bucură de un credit prea mare.

EVOLUȚIA SOCIALĂ

O reconsiderare din perspectiva teoriilor actuale ale deciziei

DE

CĂTĂLIN ZAMFIR

Pentru a desemna dinamica în timp a societății sînt utilizate două concepte fundamentale: *progres* și *evoluție*. Deși se referă la același obiect, aceste două concepte nu sînt identice, ci distincte. Ele sînt mai degrabă complementare. Pe lîngă aspectele comune, ele sînt asociate cu perspective diferite.

Conceptul de *progres*, elaborat în cadrul filozofiei sociale, se centrează asupra *semnificației umane* a dinamicii istorice: este schimbarea istorică pozitivă? este ea spre „mai bine"? Conceptul de *evoluție* se referă în mod direct la *logica internă* a procesului istoric: care sînt etapele pe care, în timp, societățile umane le parcurg, de ce legi este guvernată această succesiune? Perspectiva asociată conceptului de evoluție nu se referă în mod explicit la semnificația umană a schimbărilor sociale. Interesul cade, aici, doar pe logica acestora. Cercetarea evoluției este, din această cauză, mai orientată spre detectarea caracteristicilor empirice ale dinamicii în timp. Ea este, din această cauză, interesată în egală măsură de diferitele niveluri, mai generale sau mai particulare: de la descrierea dinamicii în general a societății umane, pînă la analiza dinamicii diferitelor tipuri de societăți — evoluția societăților feudale, a societăților de tip capitalist etc. —, sau a diferitelor subsisteme ale societăților globale — evoluția orașelor, evoluția familiei, evoluția întreprinderilor industriale.

În filozofia marxistă de pînă nu demult nu s-a simțit nevoia utilizării distincte a acestor concepte. În primul rînd, această indistincție se datorează faptului că în teoria marxistă a istoriei, evoluția înseamnă totodată și progres. Dinamica în timp este considerată a fi, pînă la urmă, pozitivă, implicînd un „mai bine". În al doilea rînd, de pe pozițiile unei viziuni mai largi și mai globale asupra istoriei, cum este cea specifică filozofiei, perspectiva progresului este mai fructuoasă.

Dezvoltarea rapidă a interesului pentru analiza empirică a dinamicii în timp a societăților umane, cît și a subsistemelor lor, a readus în atenție, ca distinct, conceptul de evoluție, cu perspectiva asociată lui. Relansarea interesului pentru evoluție a reactualizat însă și o serie de dificultăți importante acumulate treptat în explorarea acestei perspective. În momentul actual, devine tot mai clar faptul că modul în care evoluția era înțeleasă în secolul trecut, cînd au fost puse bazele acestei perspective, atît în filozofie, cît și în științele sociale, devine din ce în ce mai insatisfăcătoare. O reconsiderare este necesară.

Una dintre problemele cele mai dificile este aceea a *alternativelor evoluției*. Viziunea tradițională a evoluției este caracterizată printr-o opțiune ferm *unilineară*: dinamica în timp a sistemelor sociale trece prin *aceleași mari etape;* există deci *o singură linie* generală de evoluție, pe care toate societățile merg în mod necesar. Fiecare *etapă* acumulează în ea însăși noi elemente care fac posibilă și necesară trecerea la o nouă etapă; totodată, fiecare etapă este necesar inclusă în etapa anterioară, fiind singura linie posibilă de evoluție. Opțiunea unilineară apare poate în modul cel mai clar în modelul evoluției propus de către Hegel.

În secolul trecut au existat multe încercări de a se formula asemenea faze universale

ale evoluției societăților umane. Este interesantă, din acest punct de vedere, experiența antropologiei sociale și culturale. Antropologii de la sfîrșitul secolului trecut — Tylor, Frazer, Morgan — au promovat un larg program evoluționist. Acumularea de date privitoare la diferitele societăți arhaice a dus la începutul secolului al XX-lea la o violentă reacție antievoluționistă. Toate încercările făcute anterior de a propune faze universale, prin care fiecare societate trece în mod necesar, au fost respinse cu argumente empirice puternice. Un caz similar s-a petrecut și în filozofia marxistă. Schematizarea propusă de Stalin — istoria ca o succesiune strictă a celor 5 formațiuni sociale (comuna primitivă, sclavagism, feudalism, capitalism și comunism) — a fost pusă într-o profundă dificultate de readucerea în discuție a unui tip diferit de societate, formulat de însuși Marx, fundat pe „modul de producție asiatic". Este această formațiune distinctă de celelalte sau o formă particulară a uneia dintre ele? Este un alt stadiu universal sau o *alternativă* pe care unele societăți au evoluat?

Pentru a depăși aceste dificultăți ale programului evoluției unilineare s-a propus un program oarecum opus: *evoluția multiliniară*. Conform acestei opțiuni, evoluția unui sistem social se poate realiza pe o multitudine de linii alternative. Formele alternative de evoluție trebuie să fie nu numai *distincte*, dar și *ireductibile* una la alta sau toate la un tip mai general. În acest ultim caz, multilinearitatea s-ar reduce pînă la urmă tot la unilinearitate, cu specificarea însă că o formă mai generală, în funcție de condițiile concrete, poate lua forme particulare distincte. Feudalismul, de exemplu, a cunoscut o pluralitate de forme concrete. Toate acestea însă au o structură comună care le fac a aparține unui tip general, desemnat prin conceptul de feudalism. Opțiunea multiliniară este departe de a soluționa dificultățile generate de cea a unilinearității. În fapt, ea nu a reușit să treacă dincolo de simpla formulare a ipotezei generale. Pînă în prezent nu există încercări cît de cît satisfăcătoare de a formula alternative de evoluție. Și cu atît mai puțin de a explica mecanismele prin care evoluția poate merge pe o linie sau alta.

*

Teza acestui studiu este că s-ar putea găsi unele indicații privitoare la *mecanismele evoluției sociale*, dacă o vom considera pe aceasta *din perspectiva teoriilor actuale ale deciziei*. Evoluția socială poate fi considerată, într-o oarecare măsură, ca o succesiune de decizii. Orice fază determinată a sistemelor sociale este *o situație-problemă*. Forma de organizare existentă, datorită acumulării de noi condiții, devine din ce în ce mai neadecvată. Este nevoie de o schimbare. Situația-problemă este, deci, compusă din *totalitatea condițiilor existente la un moment dat*. La ea trebuie căutată *o soluție*, adică un nou mod de organizare socială, care corespunde deci unei noi etape a procesului evolutiv. În măsura în care evoluția socială reprezintă o succesiune de forme de organizare socială, fiecare devenită posibilă pe baza acumulărilor realizate de fazele anterioare, este posibil a privi acest proces ca o succesiune de decizii. Mereu, în raport cu noile condiții, colectivitățile, prin mecanisme proprii, spontane sau conștiente, caută noi soluții, decizînd, pînă la urmă, asupra uneia sau alteia dintre soluțiile imaginate. Este ca și cum colectivitatea ar decide mereu în ce direcție să evolueze.

Interpretarea evoluției sociale ca un proces de decizie reprezintă o simplificare. Nu vreau nici un moment să susțin că toate problemele evoluției pot fi soluționate dacă le formulăm în termenii deciziei. Ceea ce vreau să spun este doar că *evoluția* poate fi aproximată convenabil ca un *proces de luare de decizii*; că privind-o astfel, unele caracteristici ale sale (și numai *unele*) devin mai ușor inteligibile. În plus, așa după cum se va vedea, diferitele modele ale procesului de decizie implică perspective distincte asupra tipului de determinism care funcționează în procesul evoluției sociale.

Cîteva exemple pot oferi un substrat concret interpretării evoluției ca un proces de decizie. În teoria marxistă a societății se consideră că dezvoltarea forțelor de producție peste un anumit nivel de dezvoltare a creat o nouă situație obiectivă în care forma primitivă de organizare socială, bazată pe egalitate și proprietate comună, a devenit inadecvată. Un nou mod de organizare era necesar. Și acesta a fost adoptat ca și cum colectivitatea însăși, în mod spontan, ar fi decis pentru schimbarea sa și înlocuirea cu un altul, bazat pe proprietate privată. O societate de tip preindustrial, confruntată cu problema epuizării resurselor sale interne de satisfacere a nevoilor în creștere continuă, „decide" să obțină plusul de resurse necesar prin exploatarea resurselor externe: exploatarea prin forța armelor a colectivităților învecinate.

În fine, înainte de a intra în analiza propriu-zisă, este necesară încă o precizare. Cînd vorbesc despre teoria deciziei nu am în vedere un corp teoretic constituit și coerent, ci o serie de teorii, unele doar schițate, formulate în mod special în legătură cu comportamentul decizional al sistemelor sociale.

Conectarea acestor teorii ale deciziei cu teoria evoluției sociale este de natură mai mult a formula, cu mai multă claritate, problemele care ar trebui soluționate, decît a

oferi soluții propriu-zise. Cititorul va fi singurul în măsură, la finele lecturii acestui studiu, a estima în ce grad o asemenea perspectivă este realmente fructuoasă.

★

Prima problemă care se pune atunci cînd tratăm evoluția ca un proces de decizie este *cîte soluții* au situațiile-probleme pe care evoluția le rezolvă.

Modelul tradițional al deciziei merge pe presupoziția că orice problemă are o *singură soluție*. Se pot, evident, formula o mulțime de soluții, dar una singură dintre ele ar fi soluția bună, restul fiind soluții proaste, care nu funcționează. Modelul soluției unice implica *un determinism strict*: evoluția este unilineară. Unui stadiu îi urmează un alt stadiu determinat, conținut în mod necesar în primul, așa cum soluția este conținută în problema ei. Din acest punct de vedere, evoluția sistemului este complet predictibilă.

Se presupune de asemenea că sistemele sociale se comportă „rațional". Confruntate cu problemele care stau la baza evoluției, sistemele vor fi orientate spre adoptarea unei soluții bune, iar nu a uneia proaste. Subiectiv, este ușor de acceptat presupoziția orientării raționale a sistemelor sociale. Nu trebuie argumentat prea mult că un sistem social va fi subiectiv orientat spre adoptarea unei soluții care i se pare că este în acord cu necesitățile sale, iar nu una care este contrară acestora. Mai greu de acceptat este însă că, în toate condițiile, comportamentul sistemelor sociale este rațional și din punct de vedere obiectiv. Ar trebui să presupunem că, indiferent de cunoștințele pe care un sistem le are despre el însuși și despre efectele soluțiilor pe care le examinează, el va adopta, pînă la urmă, soluția adecvată, eliminînd masa soluțiilor proaste. Cum am putea explica faptul că sistemele sociale reușesc pînă la urmă să adopte soluția corectă? Raționalitatea obiectivă a comportamentului sistemelor sociale este presupusă în formularea tuturor legilor sociale. Să luăm ca exemplu legea concordanței dintre forțele de producție și relațiile de producție. Această lege spune că unui anumit nivel și caracter al forțelor de producție îi corespunde un tip determinat de relații de producție. Dacă formulăm însă legea în termeni acționali, va trebui să spunem că colectivitățile umane reușesc să constituie mereu relațiile de producție care corespund forțelor de producție pe care le dețin. Cum putem să explicăm o asemenea eficacitate decizională a activității comunităților umane? Pînă acum evoluția socială a avut loc în condiții de relativ scăzută cunoaștere. Există aici un paradox: cum pot colectivitățile umane, în condițiile în care cunoștințele lor relevante sînt destul de sărace, să adopte, pînă la urmă, soluția corectă la probleme sociale caracterizate printr-un grad extrem de ridicat de complexitate? Este rezonabilă presupoziția că pînă la urmă colectivitățile umane reușesc să formuleze și să adopte singura soluție corectă la problemele lor de evoluție?

Există un argument în sprijinul acestei presupoziții. Sistemele sociale nu formulează întîi toate soluțiile posibile, pentru a le examina și a alege apoi soluția adecvată, ci utilizează strategia încercării și erorii. Ele încearcă diferitele soluții. Cele inadecvate apar astfel pe baza ineficienței lor practice. Pînă la urmă, soluția corectă izbutește să fie adoptată. Desigur, uneori se întîmplă ca unele comunități să nu găsească soluția adecvată și din această cauză ele stagnează sau involuează, putînd chiar să dispară. Cele mai multe descoperă însă, pînă la urmă, soluția corectă, asigurînd prin aceasta evoluția întregii umanități. Un asemenea punct de vedere pare a fi fost preluat de către Engels de la Hegel. Prin masa de accidente, legea își face pînă la urmă loc. Ideea hegeliană a „șireteniei istoriei", care pînă la urmă își impune logica sa implacabilă, deși nici un participant nu este conștient de aceasta, l-a cucerit pe Engels. Activitatea practică a oamenilor, cu mecanismele sale spontane de reglare, este capabilă a descoperi pînă la urmă soluțiile corecte la problemele sociale existente, oricît de complicate ar fi ele.

Există cîteva obiecții posibil de formulat în legătură cu o asemenea presupoziție. Prima obiecție, sugerată de Popper[1] se referă la *modificarea situației inițiale prin procesul de experimentare*. O încercare nereușită de soluționare a situației -problemă este de natură a o modifica pe aceasta într-o anumită măsură. Să presupunem o profundă criză politică. Se încearcă soluționarea ei printr-un guvern de stînga. Dacă această soluție nu reușește, noua încercare de soluționare nu mai are loc în situația inițială, ci într-una nouă, care reprezintă o modificare a celei inițiale prin încercarea eșuată. Astfel se întîmplă că după un șir de încercări, sistemul ajunge la soluția corectă, dar aceasta nu mai este soluția la situația-problemă inițială, ci la situația-problemă rezultată din efectele încercărilor nereușite asupra situației de pornire. Acest argument poate sugera că de fapt evoluția este modificată de însuși comportamentul sistemelor în cursul căutării soluțiilor adecvate. Ea este impredictibilă

[1] K. Popper, *Objective Knowledge, An Evolutionary Approach*, Oxford At the Clarendon Press, 1972.

pentru că, prin erorile sale, sistemul poate modifica substanțial linia sa de evoluție. Încercările eșuate nu sînt de natură a modifica semnificativ „linia" de evoluție a sistemului, *doar dacă* ele nu modifică structural situația-problemă de soluționat. Dacă nu o modifică, indiferent de numărul de încercări nereușite, sistemul va găsi și adopta pînă la urmă soluția adecvată la situația-problemă inițială.

Un al doilea argument se referă la faptul că unele încercări sînt „fără întoarcere". Există destul de multe situații în care încercarea unei soluții, fie ea chiar proastă, angrenează sistemul într-un ciclu care nu mai poate fi oprit și nici reluată de la început încercarea altor soluții. Un război odată început greu se poate opri. O dictatură politică poate reprezenta o soluție posibilă la o situație de criză, dar odată instaurată ea își are propria sa logică, propriile sale mecanisme de automenținere, chiar dacă se dovedește rapid că de la început a constituit o soluție insatisfăcătoare.

Teoriile actuale ale deciziei au abandonat presupoziția *soluției unice*. Cele mai multe probleme, mai ales cele care au un grad ridicat de complexitate cum este cazul celor sociale, nu au o singură soluție bună, ci au *mai multe soluții bune, satisfăcătoare*. Prin satisfăcător se înțelege condiția de a reuși să soluționeze situația-problemă în cauză într-o măsură acceptabilă pentru colectivitate. Desigur, ele sînt diferite ca valoare: ele variază din punctul de vedere al *eficacității* — gradul în care reușesc să rezolve problema pentru care au fost imaginate ca soluții; *costul* lor este diferit — efortul pe care colectivitatea trebuie să-l facă pentru realizarea lor, efectele negative „laterale" pe care le au. Un calcul de eficiență (eficacitatea raportată la cost) ar putea să le ierarhizeze de la soluția cea mai bună — *soluția optimă*, la soluția cea mai slabă, dar încă satisfăcătoare.

În această situație se pune imediat întrebarea: care dintre soluțiile satisfăcătoare va fi aleasă de către un sistem? Există posibilitatea ca sistemele sociale să aleagă mereu soluția cea mai bună posibilă (optimă). În această presupoziție, cazul problemelor cu soluție multiplă este reductibil la primul caz, probleme cu soluție unică. O problemă, în principiu, are doar o singură soluție cea mai bună, optimă. O asemenea interpretare se bazează însă pe o presupoziție extrem de dură: sistemele sociale trebuie mereu să dispună de o cunoaștere suficientă, încît să poată formula toate soluțiile satisfăcătoare posibile și să discrimineze din mulțimea lor soluția cea mai bună. Se presupune, deci, că sistemele sociale acționează întotdeauna în condiții de *certitudine completă*. O asemenea presupoziție nu este însă deloc rezonabilă. Sistemele sociale, fie ele societăți globale, fie subsisteme ale acestora, nu dispun de regulă de întreaga informație relevantă pentru a selecta la problemele, cu care sînt uzual confruntate, soluțiile optime. Ele acționează, deci, în condiții de *relativă incertitudine*. Se poate considera că în condiții de relativă incertitudine, sistemele sociale doar în mod excepțional pot să selecteze soluția cea mai bună posibilă, din mulțimea soluțiilor satisfăcătoare. Mecanismul încercării și al erorii nu mai poate ajuta în această situație. El poate diferenția eficace doar soluțiile proaste de cele bune, dar mult mai dificil poate discrimina între soluțiile bune. S-ar putea spune, deci, că prin mecanismele spontane de formulare și de verificare a soluțiilor, este posibil a se ajunge la o soluție satisfăcătoare, dar doar în mod excepțional la soluția optimă. În cunoscuta sa teorie a comportamentului decizional al sistemelor sociale, Herbert Simon formula o „teoremă" în această privință: „Cea mai mare parte a luării de decizii umane, individuale sau organizaționale, se mărginește la descoperirea și la selectarea unei alternative satisfăcătoare; numai în cazuri excepționale, ele se caracterizează prin descoperirea și selectarea alternativelor optime"[2]. În altă lucrare, am încercat să argumentez pe larg și să deriv o serie de consecințe din această teoremă[3].

Se poate chiar formula o relație între nivelul de cunoaștere al unui sistem social și tipul de soluții pe care el reușește să le adopte: cu cît nivelul de cunoaștere este mai scăzut, cu atît este mai probabil ca soluții mai slabe să fie adoptate, cele mai bune, eventual soluția optimă, fiind mai improbabile. O asemenea teză este corectă doar în situația în care se poate presupune că mecanismele spontane de constituire a soluțiilor și de verificare a lor nu sînt atît de puternice încît să ducă, pînă la urmă, la selectarea soluțiilor optime. O asemenea presupunere pare însă incontestabilă pe baza cunoștințelor acumulate pînă în prezent. Presupoziția contrară — oameni ajung în mod spontan, de regulă, la găsirea soluțiilor cele mai bune — nu pare rezonabilă.

Dacă acceptăm că sistemele sociale acționează în relativă incertitudine, cum este cazul standard de pînă acum, o cu totul altă imagine asupra evoluției se degajă. Modelul evoluției fundate pe modelul „soluției unice" sau al „soluției optime", reductibil în fapt

---

[2] J.G. March, H. A. Simon, *Les Organisations*, Dunod, Paris, 1964, p. 136. Vezi și H. A. Simon, *Models of Man*, John Wiley & Sons, New York, 1957.

[3] C. Zamfir, *Strategii ale dezvoltării sociale*, cap. 5, București, Edit. politică, 1977.

la primul, este diferit de cel al evoluției fundată pe modelul alegerii unei soluții satisfăcătoare. În primul caz, evoluția reprezintă înlocuirea unui mod de organizare, cel mai bun posibil (sau singurul adecvat) în condițiile existente la un moment dat, cu un alt mod de organizare, cel mai bun posibil (sau singurul adecvat) în noile condiții. În cel de-al doilea caz, evoluția reprezintă succesiunea unor moduri de organizare suficient de adecvate, dar nu neapărat cele mai bune posibile în condițiile date. Evoluția pe linia optimului este diferită de evoluția pe linia satisfăcătorului. Una este să trăiești în cea mai bună dintre toate lumile posibile (implicația presupoziției că evoluția alege mereu soluția optimă) sau în singura lume posibilă (cazul presupoziției că evoluția merge pe singura soluție adecvată) și cu totul altceva este să trăiești într-una dintre lumile posibile, satisfăcătoare, dar nu neapărat cea mai bună. Întrebarea este, clar, de factură leibniziană: trăim în cea mai bună dintre lumile posibile sau doar într-una satisfăcătoare?

Dacă acceptăm modelul „alegerii satisfăcătorului", cu totul alte consecințe pentru înțelegerea evoluției decurg.

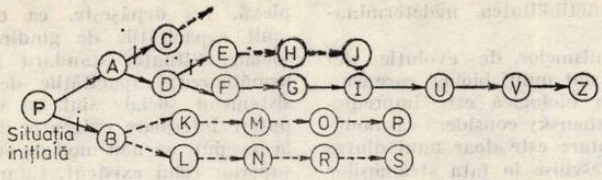
În primul rînd, asupra determinismului specific evoluției. În cazul primului model, era presupus un determinism strict. Fiecare situație-problemă implică în mod necesar o singură soluție: $P \rightarrow S$. În cazul modelului satisfăcătorului, determinismul este de tip *alternativ-probabilist*. El ar putea fi figurat în felul următor: $P \rightarrow p_1S_1 \vee p_2S_2 \vee p_3S_3 \vee \ldots p_nS_n$, în care P este situația problemă inițială, S_1, S_2, $S_3 \ldots S_n$ este mulțimea tuturor soluțiilor posibile satisfăcătare, iar p_1, p_2, $p_3 \ldots p_n$ sînt probabilitățile ca sistemul în cauză să aleagă una sau alta dintre soluțiile posibile. Se acceptă deci *alternativa evoluționistă*. Cu alte cuvinte, fiecare moment de schimbare reprezintă un „moment răspîntie": mai multe căi posibile alternative sînt deschise. Sistemul va alege una dintre aceste căi. Întreaga evoluție viitoare va fi orientată de tipul de soluție aleasă în fiecare din aceste „momente răspîntie". O comunitate migratoare, de exemplu, ajungînd la un moment dat într-o zonă geografică cu largi posibilități de practicare a agriculturii se află într-un „moment răspîntie": ea poate „decide" să continue modul ei de viață pastoral-războinic sau să se stabilizeze, schimbîndu-și complet modul său de viață în jurul unor activități fundamental agricole. Ar mai putea exista și alte posibilități, eventual — să se orienteze spre activități de comerț și de producție pentru comerț etc. Este evident că întreaga evoluție ulterioară a acestei comunități va fi structural afectată de o asemenea alegere. Fiecare soluție posibilă poate fi asociată cu o anumită probabilitate de a fi aleasă. Alegerea nu este însă predeterminată.

În teoria evoluției biologice există un anumit suport pentru această interpretare alternativ-probabilistă a evoluției[4]. Teoria actuală a *transformării speciilor* a demonstrat că schimbarea biologică are loc prin selecția naturală a mutațiilor produse întîmplător. Există o variație a organismelor determinată de mutații genetice întîmplătoare. Selecția multiplică acele mutații care sînt adaptative. O asemenea definire a mecanismelor evoluției biologice scoate clar în evidență similitudinea lor cu modelul „alegerii satisfăcătorului". Mulțimea de mutații pot fi considerate drept soluții posibile la problema adaptării mai eficace a respectivului sistem la mediu. Din moment ce mutațiile au loc întîmplător, nu este deci neapărat necesar ca în această mulțime de „soluții vii" să existe și soluția cea mai bună posibilă — linia de evoluție cea mai eficace. Tocmai aceasta ar putea să lipsească. Selecția naturală operează doar în cadrul mutațiilor *existente*, deci între soluții care au fost „formulate" de către procesul mutațional întîmplător. Ea va elimina „soluțiile proaste", adică mutațiile neadaptative. Nu este însă deloc necesar să fie selectată mutația care, potențial, ar fi fost cea mai bună, dintre cele existente. Accidentul poate face ca tocmai organismul purtător al soluției celei mai bune să nu fie selectat. Din acest motiv, evoluția biologică pare să se fundeze mai degrabă pe modelul alegerii satisfăcătorului, decît al optimului. Acest lucru este cu atît mai evident dacă ne gîndim că în evoluția biologică selecția unei mutații adaptative deschide o cale de evoluție distinctă; neselectarea altei posibilități adaptative poate să excludă complet din evoluție o cale structurală posibilă, eventual chiar mai bună, dar care întîmplător nu s-a materializat într-o mutație sau nu a fost accidental selectată. În evoluția biologică transformările ulterioare depind într-o foarte mare măsură

---

[4] Th. Dobzhansky, *The Biology of Ultimate Concern*, în Deely și Nogar (Eds.), *The Problem of Evolution*, Appleton-Century-Crafts, 1973.

de opțiunile inițiale. Dacă considerăm acest mecanism, el poate fi figurat în următorul fel :



Situația inițială

Barele verticale indică neselectarea unei posibilități existente în momentul respectiv al evoluției. Liniile punctate figurează linii evolutive care ar fi putut să aibă loc dacă forma inițială ar fi fost selectată și multiplicată ca specie. Neselectată, ea a rămas doar o potență nerealizată. Nici în cazul evoluției biologice nu se poate spune, așadar, că trăim în specia cea mai bună posibilă în condițiile concrete ale planetei noastre, ci doar într-una dintre speciile satisfăcătoare. Multe căi de evoluție, posibil mai bune, au fost ratate prin neselecția principiilor lor fundamentale și prin selecția altor principii care stau la baza speciilor actuale.

Există, desigur, o deosebire fundamentală între evoluția biologică și evoluția societăților umane. În cazul sistemelor biologice evoluția poate avea loc, de regulă, doar pe liniile structurale selectate inițial. Un principiu structural, odată selectat, este dezvoltat, perfecționat, dar el nu mai poate fi schimbat fundamental. Evoluția biologică depinde într-o măsură esențială de opțiunile inițiale. Societățile umane au un grad mult mai mare de libertate în raport cu structurile lor. Ele, la un moment dat al evoluției, pot să abandoneze un principiu structural, dacă acesta se dovedește a fi mai puțin eficient decît un altul și să se restructureze complet. Este adevărat că nici în cazul societăților umane schimbarea structurală nu este atît de ușoară după cum s-ar crede, dar ea este posibilă. În principiu, însă, societatea umană poate să adopte modul de organizare *cel mai bun posibil* în anumite condiții date, rupînd complet cu o anumită continuitate evolutivă. Ar fi o utopie lipsită de orice temei ca omul să încerce să-și modifice forma biologică actuală și să o înlocuiască cu o alta mai bună. Forma socială de viață este însă posibil, în principiu, să fie „optimizată". Deocamdată putem avea speranțe că, într-un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat, vom trăi în cea mai bună dintre societățile posibile atunci. Nu aceleași speranțe le putem avea însă și în legătură cu forma biologică în care vom continua să existăm.

Modelul alegerii satisfăcătorului subliniază rolul critic al factorului „cunoaștere" în evoluția societății. Dacă în primul model cunoașterea nu avea nici un rol, mecanismele spontane asigurînd, mai devreme sau mai tîrziu, selectarea soluției corecte (sau optime), în cazul acestui din urmă model calitatea soluției alese depinde în mod esențial de cunoaștere. Existența unei cantități mai ridicate de cunoaștere în sistem are ca rezultat selectarea unor soluții mai bune. La limită, o evoluție la nivelul optimului este posibilă doar în măsura în care sistemele sociale acționează în condiții de certitudine completă.

În fine, decurg importante consecințe în ceea ce privește *predictibilitatea* evoluției. Primul model de decizie implică posibilitatea principială a predicției. Dacă cunoaștem situația inițială, putem prezice cu precizie care vor fi etapele următoare ale evoluției. Din modelul alegerii satisfăcătorului decurge o predictibilitate principial limitată. Clasa soluțiilor posibile poate fi prezisă. Însă în interiorul acestei clase, care soluție va fi aleasă nu mai poate fi prezis cu precizie. Eventual se poate determina probabilitatea de alegere a unei alternative sau alteia, dar, principial, nu este posibilă prezicerea soluției alese. Datorită incertitudinii care caracterizează situația de alegere, comportamentul decizional este indeterminat. În lucrarea menționată mai înainte am argumentat că, în condiții de incertitudine, soluțiile posibile tind să apară, subiectiv, ca fiind *egale*. Alegerea uneia sau a alteia, în aceste condiții, datorîndu-se mai mult întîmplării. Există aici un efect paradoxal al incertitudinii. Ea induce comportamentului decizional al sistemelor sociale o indeterminare principială. Dimpotrivă, comportamentul unui sistem care deține toate informațiile relevante (care decide deci în condiții de certitudine) este înalt predictibil. Predictibilitatea comportamentului sistemelor sociale crește odată cu creșterea nivelului lor de cunoaștere. Acest efect se datorează faptului că cunoașterea exclude progresiv din mulțimea soluțiilor posibil de ales, pe cele mai slabe. La limită — sisteme care decid în condiții de certitudine completă —, decizia luată este riguros predictibilă. Un sistem care are toate cunoștin-

țele relevante, va alege cu siguranță soluția cea mai bună posibil, iar nu una mai slabă. Cunoașterea crește deci predictibilitatea comportamentului decizional, iar lipsa de cunoaștere crește impredictibilitatea, nedeterminarea acestuia.

Datorită mecanismelor de evoluție descrise mai înainte, sînt mulți biologi care consideră că evoluția biologică este imprevizibilă. Astfel, Dobzhansky consideră că modelul uman de adaptare este doar unul dintre multele posibile deschise în fața strămoșilor noștri îndepărtați. Care dintre acestea au fost adoptate de către diferitele linii de evoluție nu era predeterminat. Apariția omului a fost o invenție evoluționistă, care nu era nevoie să se întîmple neapărat. Din acest motiv, el consideră ca improbabil că viața pe alte planete ar duce la forme similare cu omul sau supraumane [4]. Julian Steward, care a lansat teoria multilinearității în evoluția societăților umane, reia această idee din biologie și încearcă să o extindă și în sfera societății. El pune problema predictibilității evoluției în felul următor: „Un observator care ar fi vizitat pămîntul cam cu o jumătate de bilion de ani în urmă, cînd algele erau cele mai evoluate organisme, din principiile care operează în evoluția biologică — ereditate, mutație, selecție naturală etc. — nu ar fi putut prezice evoluția peștilor, fără a mai vorbi de cea a omului. De asemenea, nici un principiu al dezvoltării culturale nu ar fi putut prezice invenții specifice ca arcul, topirea fierului, scrisul, clanurile tribale, statele sau cetățile" [5].

În biologie, acest punct de vedere are puternice argumente. Speciile actuale par să fie în fapt unele dintre multiplele căi posibile de evoluție a sistemelor vii. Predictibilă poate fi doar mulțimea tuturor liniilor posibile de evoluție, dar nu și linia actual selectată. În ceea ce privește evoluția socială, punctul de vedere enunțat de Steward pare cam exagerat. Dintre invențiile culturale enumerate de el, cele mai multe par a fi predictibile, nu în forma lor concretă, ci în principiul general care le stă la bază.

Există încă un argument în sprijinul modelului alegerii satisfăcătorului. Acest argument este important pentru că se referă la mecanismele *evoluției spontane* a sistemelor sociale. Dacă analizăm modul în care se constituie diferitele forme noi de organizare socială, nu putem găsi decît în mod excepțional o situație care ar putea fi descrisă ca alegere între mai multe alternative. Și nici chiar ca o opțiune clară inițială pentru modul respectiv de organizare. A imagina o nouă soluție de organizare socială, mai bună decît cea existentă, este o sarcină deosebit de complexă. Ea depășește, ca complexitate, cu mult capacitățile de gîndire ale sistemelor sociale. Situația standard în evoluție este următoarea: capacitățile de cunoaștere ale sistemelor sociale sînt cu multe ordine de putere inferioare exigenței de a imagina, de la început, un nou mod de organizare socială, superior celui existent. Cum apar, în aceste condiții, noile forme de organizare? Herbert Simon sugerează o posibilitate eficace prin care sisteme cu capacități limitate pot construi forme de organizare de o complexitate mult superioară posibilităților lor: problema complexă, care, în sine, nu poate fi rezolvată, este descompusă în problemele componente mai simple și acestea, la rîndul lor, în probleme și mai simple, pînă cînd se ajunge la probleme rezolvabile. Sistemele sociale, de regulă, iau decizii asupra unor probleme relativ simple. Aceste decizii duc la modificări reale care se cumulează treptat, rezultînd un nou mod de organizare pe care nimeni nu l-a conceput dinainte și nici nu-l putea concepe. Simon denumește sugestiv această teorie „teoria rațiunii limitate". Ea explică cum rațiunea umană limitată, printr-un ciclu complex de cumulări de soluționări de sub-probleme și sub-sub-probleme, poate crea construcții de o complexitate uluitoare. Un asemenea mod de dezvoltare este denumit adesea și „strategia rezultantei naturale" [6]. Soluția globală este rezultanta naturală, neplanificată, a rezolvării unor probleme mai concrete. Soluția globală, rezultată natural, spontan, este însă cuprinsă în deciziile luate la problemele mai simple în care problema globală a fost descompusă. Este firesc să ne întrebăm care este valoarea acestei soluții globale rezultate. Este ea soluția cea mai bună posibilă? Există o teoremă în teoria actuală a sistemelor care exclude principial o asemenea posibilitate. Conform acestei teoreme, optimul subsistemelor nu duce prin cumulare la optimizarea sistemului. Cu alte cuvinte, ceea ce este optim pentru subsisteme nu este de regulă optim pentru sistemul global. Presupunînd deci că, la problemele mai simple în care problema globală a fost descompusă, sistemele sociale pot formula de fiecare dată soluțiile cele mai bune posibile, rezultatul global nu va fi o soluție optimă. Acest raționament ne face să considerăm că elaborarea

[4] Th. Dobhzansky, *ibidem*.

[5] J.H. Steward, *Culture Evolution*, în J.N. Deely și R.J. Nogar, *The Problem of Evolution*, Appleton-Century-Crafts, 1973.

[6] Mai pe larg despre această strategie, a se vedea studiul meu *Organization of Social Systems and Development*, în „Viitorul social", număr special pentru Congresul de sociologie, 1978.

soluțiilor prin strategia rezultantei naturale nu duce de regulă la găsirea soluției optime. Sistemele care evoluează spontan sînt caracterizate prin performanțe la nivelul satisfăcătorului, iar nu la cel al optimului.

Jay Forrester este autorul unei alte teorii asupra deciziilor sistemelor sociale cu implicații tulburătoare pentru înțelegerea evoluției sociale. Forrester își definește teza fundamentală a teoriei sale în următorul fel: *sistemele complexe au un comportament antiintuitiv*[7]. Simțul comun al omului s-a format pe calea experienței interacțiunilor simple. El este foarte eficient în a intui rezultatul interacțiunii dintre două elemente. Comportamentul unui sistem este însă rezultatul interacțiunii multiple a unui număr, adesea, extrem de mare de elemente. Un asemenea rezultat nu mai este însă aproximat corect de către intuiția comună. O soluție evolutivă reprezintă în fapt o complexă interacțiune. Pentru a o evalua este necesar a înțelege rezultatul unei asemenea multiple interacțiuni. Concluzia pe care o trage Forrester este că soluțiile pe care oamenii le imaginează, pentru problemele de o complexitate crescută, nu pot fi de regulă estimate de către aceștia în mod corect: soluțiile pe care ei le cred bune, pot fi proaste, iar soluțiile care efectiv sînt bune, pot apare participanților ca fiind proaste. Forrester sprijină această afirmație cu o analiză a evoluției orașelor americane. Orașul american parcurge, de mult, o profundă criză. S-au formulat o mulțime de soluții. Forrester a modelat pe calculator comportamentul orașului american și a analizat ce eficiență au diferitele soluții propuse. Concluzia obținută prin analiza pe calculator este deosebit de instructivă: soluțiile care intuitiv par a fi bune se dovedesc în realitate a duce la adîncirea crizei; iar soluțiile care realmente redresează situația par simțului comun a fi inadecvate.

Implicațiile unei asemenea teorii ar fi profunde. Ne-am putea întreba, în cazul în care ar fi corectă, dacă nu cumva evoluția socială a fost nu rezultatul unor decizii satisfăcătoare, ci, dimpotrivă, a unora care în fapt erau proaste. Colectivitățile adoptă soluțiile care li se par bune, dar de fapt, acestea sînt astfel doar întîmplător. Ceea ce nu se poate nega este faptul că pe parcursul evoluției societăților umane au existat destul de multe situații în care opțiunile făcute s-au dovedit a fi fost dezastruoase. Nu putem însă să nu luăm în considerație și faptul că comportamentul sistemelor sociale este în permanență supus unor corecții datorate unui feedback practic. Ar fi cu totul nerezonabil să considerăm evoluția socială ca rezultat al unor opțiuni sistematic inadecvate.

Teza lui Forrester poate fi însă acceptată ca verosimilă în două cazuri particulare foarte frecvente dealtfel. În primul rînd, în cazul în care efectele pe *scurt termen* ale soluțiilor nu concordă cu efectele lor pe *lung termen*. Există situații în care o soluție este bună prin consecințele sale imediate dar, în timp, ea poate avea consecințe dezastruoase. Calitatea unei decizii trebuie determinată prin considerarea tuturor consecințelor sale și, în primul rînd, a celor de lungă perspectivă. Mecanismele spontan-practice de corecție, este evident, sînt slabe în considerarea acestor efecte de lung termen. Ele înregistrează în mod special efectele imediate. Putem considera că la un nivel scăzut de cunoaștere există tendința puternică de a selecta soluțiile care se dovedesc bune pe termen scurt, fără a lua în considerație efectele lor de lungă durată. Avem multe rațiuni să credem că evoluția socială a fost afectată adesea de acest decalaj cu toate implicațiile sale. Într-o asemenea perspectivă, viclenia hegeliană a istoriei apare a fi fost adesea destul de mărginită și lipsită de o înțelegere mai largă. Al doilea caz ține de condițiile în care criteriile de evaluare a soluțiilor au fost mereu diferite de la clasă la clasă, de la grup la grup. O soluție bună pentru o clasă socială, pentru un grup sau pentru un individ nu este neapărat bună și pentru întreaga comunitate și pentru evoluția sa. Or, estimarea soluțiilor este mereu făcută de indivizi, interesele lor și ale grupurilor din care fac parte, atîrnînd greu aici.

Există multe soluții adoptate în cursul evoluției sociale care pot stîrni suspiciune în legătură cu caracterul lor adecvat sau nu pe termen lung și din punctul de vedere al evoluției societății umane pe ansamblu. Un singur exemplu voi invoca: organizarea socială bazată pe inegalitate și exploatare (stratificarea socială). În teoria lui Marx se afirmă în mod net faptul că stratificarea socială — apariția exploatării și, ca o consecință a acesteia, inegalitatea — este o fază necesară, determinată de creșterea productivității muncii. Nu există însă, în afară de o zdrobitoare evidență empirică, nici un argument teoretic mai cristalizat în legătură cu inevitabilitatea unei asemenea forme. Din perspectiva modelelor discutate aici, ne-am putea întreba dacă nu cumva soluția stratificării nu a fost în fapt absolut singura soluție sau cea bună totodată, ci doar *inevitabilă* din cu totul alte motive. Poate că ea avea unele avantaje pe scurt termen — soluționînd o serie de probleme dificile —, dar s-a dovedit a fi dezastruoasă pe lung termen. Ea a stimulat, e drept, dezvoltarea forțelor de producție, dar

[7] J.W. Forrester, *World Dynamics*, Cambridge, Massachusetts, Wright-Allen 1971 și *Urban Dynamics*, The MIT Press, 1969.

a și generat importanți factori distructivi — războaie, parazitism, conflicte interne, degradare umană, alienare. Puse în balanță, avantajele și dezavantajele, ar fi greu de spus dacă nu cumva cele din urmă sînt de departe precumpănitoare. Nu cumva stratificarea socială a fost o „eroare" a evoluției societăților umane, inevitabilă datorită lipsei lor de cunoaștere, dar nu mai puțin o eroare? Dacă omenirea ar fi în situația de a o lua de la început, înzestrată cu toate cunoștințele pe care le-a acumulat și poate încă și cu multe altele pe care din păcate nu le are încă, evoluția sa ar fi aceeași sau diferită? Aceasta este o *întrebare-test* fundamentală pentru modul în care înțelegem evoluția.

Adoptarea soluției stratificării sociale ar putea avea și o altă explicație decît cea a erorii provenite din imposibilitatea de a considera consecințele de lung termen. O eroare provenită din considerarea intereselor particulare în raport cu cele colective. Nu cumva stratificarea a apărut sub presiunea indivizilor și grupurilor? Ea era o soluție foarte bună pentru un fragment de indivizi ai colectivității, în anumite condiții particulare, dar nu în interesul evoluției eficace a umanității. Și de asemenea, în acest caz, ea poate fi interpretată ca o eroare inevitabilă la un nivel scăzut de cunoaștere. Interesele individuale sînt imediate și ușor sesizabile. Interesele colective, mai ales acelea ale evoluției în perspectivă ale întregii umanități sînt, cu mult mai greu se sesizat. Chiar imposibil, la un anumit nivel de cunoaștere.

Cînd spunem că stratificarea socială a fost o fază inevitabilă nu este deci necesar să spunem că ea a fost, pentru evoluția umană, și cea mai bună soluție posibilă totodată. Ea ar fi putut fi pur și simplu *o eroare inevitabilă.*

În fine, un ultim argument pentru justificarea perspectivei propuse aici. Există în epoca actuală, caracterizată prin creșterea spectaculoasă a cunoașterii și implicarea ei în actul dezvoltării sociale, o deplasare extrem de semnificativă a modului de judecare a proiectelor de dezvoltare socială. Conceptul-cheie în această nouă perspectivă este cel de *eficiență*, asociat cu ideea de optimitate. Exigențele actuale puse în fața opțiunilor sociale nu mai sînt de ordin minim — a găsi soluții adecvate, satisfăcătoare —, ci de ordin maxim: a selecta soluțiile cel mai bune, soluția optimă dacă este posibil.

Modelele „clasice" ale evoluției sociale, mergînd pe opțiunea pentru un determinism strict, nu acordau factorului „cunoaștere" un rol cît de cît important în procesul evoluției sociale. Eroarea umană nu putea fi exclusă. Ea era acceptată ca posibilă dar cu un rol cu totul marginal. Factorul cunoaștere era considerat că poate doar să *întîrzie* sau să *accelereze* procesul evolutiv, privit, însă, ca inevitabil în logica sa implacabilă. Factorul cunoaștere era considerat responsabil doar de precizarea că „mai devreme sau mai tîrziu" ceea ce este necesar are să se întîmple.

Perspectiva considerării evoluției sociale de pe pozițiile teoriilor actuale ale deciziei reconsideră rolul cunoașterii în evoluție. Ea devine un factor responsabil într-o măsură suficient de ridicată de calea concretă pe care procesul evolutiv o ia. Dacă limitele de cunoaștere au împiedicat omenirea să evolueze pe linia care ar fi putut fi cea mai bună posibilă, există însă temeiuri solide a spera că acumularea de cunoaștere o va ajuta, în viitor, să o facă.

În acest proces, factorul cognitiv, pentru a fi eficient, trebuie să fie însoțit și facilitat de factori social-structurali. Organizarea *socialistă*, prin însăși natura sa, favorizează un *nou tip de soluționare* a problemelor sociale.

În primul rînd, ea promovează mecanisme conștiente de decizie în problemele mari ale dezvoltării sociale — elaborarea de complexe programe de dezvoltare socială — făcînd posibil, în acest sens, considerarea nu numai a efectelor de scurt termen, dar și a celor de lung termen.

În al doilea rînd, orientarea socialistă a dezvoltării sociale accentuează interesele generale drept cadru fundamental de referință pentru evaluarea căilor de evoluție.

RAȚIUNE ȘI INTELECT

DE

CLARA DAN

Autori de renume care au încercat exegeze despre dialectică (cum sînt Mircea Florian, Benedetto Croce, N. Georgescu-Roegen, Mario Bunge ș.a.) s-au lovit inevitabil de una și aceeași problemă majoră, primordială: *dialectica nu este un sistem formulat precis* (bine

înțeles, dacă facem abstracție de sistematizarea ei didacticistă), ci mai degrabă plutește deasupra ori în exterioritatea normelor metodologice sau teoretice. Aici aflăm focarul nenumăratelor critici la adresa dialecticii, dar totodată rațiunea pentru care alții văd în dialectică unica ieșire din probleme care par irezolvabile în sistemul teoretic și metodologic standard al științei zilelor noastre. Există însă și o a treia poziție, și încă destul de răspîndită, față de dialectică: anume, pe de o parte, recunoașterea faptului că dialectica este imprecisă, dar, totodată, considerarea acestui aspect drept o lipsă remediabilă — deci nu inerentă dialecticii —, drept un simplu accident teoretic (pînă acum ea nu a fost *încă* construită riguros); adepții acestei orientări își propun tocmai elaborarea precisă, riguroasă și — în cazul unei mari consecvențe — chiar formalizată a edificiului dialecticii.

Cele cîteva reflecții care urmează țintesc atît un răspuns celor care resping dialectica pe motivul impreciziei sale, cît și, mai ales, încearcă să replice acelor adepți ai ei, care, printr-o eroare fundamentală, după cîte cred, își propun să formuleze dialectica într-un limbaj inadecvat ei, ceea ce ar duce la sufocarea, chiar la denaturarea dialecticii.

Nu mă voi opri, în acest cadru, la analiza concretă a unor inadecvări ale metodologiei dominante astăzi, care reclamă o deschidere dialectică (am făcut-o în alte contexte), cu toate că aceasta mi se pare problema cea mai importantă în momentul de față; dar controversa în care mă înscriu constituie oricum un preambul pentru abordarea acestor chestiuni concrete.

Întîi Kant, iar apoi, pe urmele lui, Hegel, au conceput cunoașterea într-o dualitate inerentă procesului mental însuși; Kant le-a denumit Intelect și Rațiune, iar Hegel a preluat terminologia.

În concepția lui Kant, intelectul creează formele categoriale care sintetizează și unifică experiența sensibilă; este acel aspect al procesului mental care construiește știința. Dar intelectul este totodată captivul propriilor sale categorii, pe care nu le poate transcende. În sistemul lui propriu, el nu are deschidere. Totuși, mintea umană funcționează mai complex, mai amplu; ea funcționează concomitent pe planuri diferite: atît pe planul coerent, dar închis, al categoriilor, cît și pe un plan suprapus acestuia; superioritatea acestui de-al doilea plan, cel al Rațiunii, constă tocmai din exterioritatea lui față de cel eficace, dar totodată constrîngător, al categoriilor. Rațiunea generează Idei, care au funcție regulativă în raport cu Intelectul: Rațiunea prescrie reguli Intelectului.

Dialectica, la Kant, este o iluzie transcendentală, care rezultă din aplicarea ideilor Rațiunii la obiecte; or, funcția corectă a Rațiunii este de a prescrie reguli intelectului și nu aceea de a viza direct obiectul.

Concepereа dualâ a procesului mental — Intelect și Rațiune — se află în germenele intim al întregului construct kantian.

Hegel, la rîndul lui, recunoaște de asemenea drept necesitate funcționarea minții omenești concomitent pe două planuri deosebite: tot ceea ce este legat de finit, de determinat, tot ceea ce este circumscris în limite precise, tot ceea ce poate fi surprins în aspectul lui static, imediatul, cu alte cuvinte, mintea omenească îl stăpînește printr-un sistem special de gîndire logic formal. Intelectul — cum denumește și Hegel această fațetă a activității mentale, apropiat ca concepție de cea kantiană — prezidează toate științele empirice sau logico-matematice. Dar infinitul, dinamismul, evoluția, calitatea, totalitatea, constituie fațete mai adînci, mai esențiale, mai ascunse dar totodată mai semnificative ale realității (sau ale Ideii în ipostaza ei existențială, n-are importanță în acest context). Mintea umană poate înțelege și cunoaște și acest aspect, cel mai semnificativ, dar printr-o altă funcționare a minții, funcționare a ei liberă de forme care o constrîng și pe ea însăși, în timp ce constrîng materialul pe care îl domină tocmai în virtutea propriei sale forme. Această activitate mentală, aflată și la Hegel deasupra funcționării minții determinate de forme și incluzînd-o pe aceasta în calitate de moment particular al ei, Hegel — ca și Kant — o numește Rațiune. Rațiunea — deci funcționarea minții dincolo de forme și determinări — este — și *exclusiv* ea este, în concepția lui Hegel, — *dialectică*, capabilă să surprindă și să înțeleagă realități la un nivel de esențialitate ce nu încape în tiparul nici unei forme constituite.[1]

Așadar, contrar concepției lui Kant, la Hegel Rațiunea se apleacă și direct asupra obiectelor, dar pentru a surprinde în ele dimensiuni adînci care scapă abordării prin Intelect.

După cîte știm, clasicii marxismului nu au adoptat nicăieri o poziție explicită nici pro, nici contra acestei concepții cu necesitate duale a funcționării gîndirii umane*. Totuși, nu văd cum poate fi înțeleasă întreaga

---

[1] De adăugat că și edificiul filozofic al lui Bergson se înrădăcinează într-o dualitate a procesului mental: Inteligență și Intuiție, care coincide în parte cu cea desemnată de Kant și Hegel — dar care parțial are sensuri diferite.

* În afara unei observații tangențiale a lui Engels din *Dialectica naturii*, unde plasează *dialectica* la nivelul *Rațiunii*.

operă a lui Marx — și a lui Engels — în afara bazării ei pe acest fundament.

Pentru unii, scindarea gîndirii în Intelect și Rațiune pare stranie, jenantă, speculativă, metafizică, chiar. Totuși, teoria funcționării minții *simultan în două orizonturi complementare*, mi se pare perfect îndreptățită și rațională; aș îndrăzni chiar să spun, singura consecvent rațională.

Omnis determinatio est negatio — spunea Spinoza, și nimeni nu l-a contrazis niciodată. Orice determinare, orice limitare este un act intelectual care *se transcende* pe sine însuși; formularea însăși a limitei înseamnă transcenderea ei, trecerea dincolo de ea. Nu implică, oare, acest simplu act simultaneitatea și complementaritatea unor orizonturi mentale diferite, unul din ele aflîndu-se în interioritatea determinărilor, iar celălalt dincolo de ea?

Dar, în cazul în care este adevărat că însuși actul cunoșterii implică și generează cele două orizonturi, încercarea de a formaliza dialectica apare ca un proiect lipsit de sens. Încercarea de a înghesui dialectica în tipare algoritmice — în cazul în care ea apare în mod necesar tocmai la limita algoritmelor, printre altele și ca element constituant al formării algoritmului însuși — ni se pare și imposibilă și absurdă. Și mai adăugăm că, în cazul în care este adevărat că orizonturi complementare sînt constitutive cunoașterii, presupusa algoritmizare a dialecticii nu ar fi decît un regres la infinit: fiecare pas cîștigat în algoritmizare ar genera din nou, la limita lui, un orizont dialectic. Încercarea de a înghesui dialectica în forme care îi sînt inadecvate ar duce concomitent la uciderea a ceea ce este dialectică autentică și la renașterea ei la limita acestor „succese".

Din această perspectivă, faptul că nu există o Dialectică în chip de Organon nu mai este un accident teoretic, el nu ține — cum cred unii — de faptul că încă nu s-a născut mintea care să organizeze dialectica într-un sistem metodologic riguros (argument ce mi se pare pueril). De asemenea, lipsa de precizie de care este învinuită dialectica nu mai apare drept o scădere a ei, ci, dimpotrivă, ca superioritatea ei constitutivă. Să nu confundăm însă lucrurile: a fi neclar, dintr-o incapacitate intelectuală, acolo unde precizia își are locul este complet altceva decît fluibilitatea gîndului care se naște la limita determinărilor.

Dacă presupunerea de la care pornim este adevărată, în cazul deci în care dialectica s-ar naște ca o perspectivă simultană și complementară, la limita unor forme riguroase, ar rezulta că dialectica ar fi, în esența ei, *teorie*, reflecție superioară, pătrundere filozofică, surprindere a ceea ce este trecător în stabilitatea de moment (dialectica esențialmente revoluționară la Marx) — și nu metodologie. Într-adevăr, cred că dialectica este înainte de toate teorie filozofică, în sensul descris mai sus. Noțiunea de metodologie, în sens strict, implică — astăzi mai mult ca oricînd — un instrument teoretic precis, cu reguli riguros formulate, cu eficacitate imediată în cercetarea științifică și bazat, mai ales în epoca actuală, mai puțin pe euristică, cît pe constrîngerea severă a adevărului prin sisteme de testare care să înlăture erorile. Or, dacă metodologia este înțeleasă în acest fel — și acesta este sensul ei strict —, atunci reproșurile care i se fac dialecticii de a nu fi intervenit în mod *eficace* în rezolvarea vreunei dispute științifice actuale ar fi îndreptățite. Cred însă că dialectica nu este, nu poate deveni și nu are menirea să devină metodologie în sens restrîns. Ceea ce nu înseamnă că dialectica concepută ca *teorie*, în sensul definit mai sus, nu implică și o fațetă metodologică, dar într-un sens larg. Cred că dialectica este menită să dirijeze *strategia* cercetării și *nu tactica* ei; ea are o valoare euristică generală și nu una de control; ea este o busolă care indică, în linii mari, cercetării direcțiile de urmat și nu o rezolvare concretă; dialectica poate dezvălui, de pe o poziție superioară, limitările unui *stil* de a face știință; ea este instrumentul sensibil tocmai la limitările paradigmelor, înlăuntrul cărora domnește o metodologie în sens strict. Dialectica este menită să judece acea metodologie riguroasă care intervine direct și eficace în știință, cîntărind aportul ei pozitiv, dar întrezărind totodată direcția în care ea va trebui schimbată, deoarece eșecurile ivite din propria sa îngustime de paradigmă se acumulează. De unde rezultă că, asemenea unui stat major, dialectica nu intervine zi cu zi în focul luptelor; regnul dialecticii este al marilor încheieturi.

În momentul de față, trăim tocmai o asemenea epocă. O paradigmă științifică, un standard metodologic unanim admis, care de decenii a format știința în conformitate cu normele ei, își dezvăluie — alături de succesele ei certe obținute mai ales pe linia unor discipline exacte — insuficiențe care nu pot fi rezolvate în cadrele sale proprii. Aceste insuficiențe s-au acumulat mai ales în disciplinele social-umane, dar, parțial, și în cele biologice. După cum cred (și după cum am încercat să demonstrez în diverse studii) disciplinele al căror obiect are *un ritm de dezvoltare rapid* sînt victime ale unei paradigme metodologice, ale cărei norme sînt *principial* inapte de a fi aplicate aici.

Este vorba anume de faptul că anumite componente fundamentale ale standardului metodologic actual, ca, în special, clauza „caeteris paribus" — și, în consecință, principiul falsificării prin contraexemple, ca și

cerinţa previziunii stricte a evenimentelor viitoare, sînt inaplicabile în aceste domenii; iar încercarea de a modela aceste discipline în aşa fel încît să satisfacă criteriile metodologice în vigoare duce la rezultate sărăcăcioase, periferice şi la o dezvoltare mutilată a acestor discipline. Soluţia, aici, poate veni doar pe calea elaborării unui nou *pattern* metodologic. Dialectica cred, este menită să *ghideze* tocmai elaborarea *principiilor diriguitoare* ale unei noi paradigme metodologice (eventual regionale) — în perfectă concordanţă cu rolul atribuit Raţiunii, şi nu Intelectului, de către Kant şi Hegel. Noua paradigmă, care nu există încă, dar a cărei necesitate bate la uşă — va fi însă de nivelul Intelectului. Metodologia, pentru a fi eficace, are nevoie de norme precise; şi eficacitatea îşi are complementul ei propriu: limitarea. Raţiunea dialectică, în pătrunderea ei superioară, va prezida parţial la decesul paradigmei dominante astăzi şi la naşterea celei care se anunţă, deja, în fierberea şi instabilitatea metodologică actuală — după care Raţiunea dialectică se va retrage; dar numai pentru o vreme. Noua paradigmă, inexistentă încă, ne va asigura tot o priză unilaterală asupra obiectului. Pe măsură ce ea se va construi, se va preciza, şi exact pe măsura *consecvenţei ei proprii*, ea îşi va atinge propriile sale limite; va fi ora trecerii pe prim plan a dialecticii, pentru a descoperi în ce va fi constat limitarea ei specifică şi a dirija în continuare modalitatea depăşirii ei. Conceptul dialectic este un concept limită, totalizator şi de nivel categorial.

ENGELS ŞI NOUL CONCEPT AL DIALECTICII

DE

ION STROIE

Interacţiunea dilectică a nivelurilor cunoaşterii în gîndirea contemporană evidenţiază pregnant necesitatea dezvoltării unei metodologii adecvate, a unei metodologii interdisciplinare. Această metodologie reprezintă cadrul dinamic ce asigură progresul spre adevăr al cunoaşterii şi înlătură, totodată, ca pe un mit, presupusa neutralitate epistemologică de tip pozitivist. În acelaşi timp, interdisciplinaritatea dialectică a nivelurilor conştiinţei reclamă un concept matur şi adecvat al dialecticii, în primul rînd al raporturilor dialectice fundamentale subiect-obiect.

Noutatea filozofică adusă de dialectica hegeliană a constat, între altele, şi în faptul că a elaborat dialectica la nivelul logic al conceptelor şi a arătat existenţa unui nivel mai profund al logicii şi anume nivelul dialectic. Desigur, Hegel avea în vedere în primul rînd nivelul logicii din vremea sa, nivel pe care el îl denunţa ca nesatisfăcător şi chiar ca o piedică în calea cunoaşterii.

Dialectica hegeliană conţinea germenii negării ei, în propriul ei înţeles, în chiar natura dialectică a conceptelor. Aceşti germeni însă nu puteau creşte decît pe terenul unor fapte ce aveau să apară ceva mai tîrziu. Nu mult prea tîrziu. Concepţia filozofică marxistă, pentru prima oară, în mod conştient, face din dialectică *metodă a producerii noului din însăşi dialectica cunoaşterii*, metodă ce se înnoieşte ea însăşi din această cunoaştere, ca adevăr intrinsec al ei. Numai înnoindu-se din mersul viu şi concret al cunoaşterii poate fi dialectica adevăr al cunoaşterii şi metodă adecvată a ei. Am făcut această precizare pentru a pune în evidenţă: a. faptul că determinaţiile dialecticii reprezintă un moment al adevărului, anume momentul dinamicităţii sale interne: prin aceasta ne delimităm net de neopozitivism care refuză conceptelor dialecticii valoarea de adevăr; b. că determinaţiile dialecticii se înnoiesc şi numai această înnoire le asigură valoarea metodologică.

Cu precizările de mai sus am conturat ideea că istoria dialecticii coincide cu istoria cunoaşterii, sau cu dialectica acesteia, cu epistemologia ei. Căci dialectica, atunci cînd este pusă în joc de o gîndire constructivă, îşi desfăşoară determinaţiile la un nivel variabil, în permanentă constituire, prin transcenderea individualului şi particularului, transcendere care duce la descoperirea ansamblului şi a legilor sale de transformare.

Elaborarea unui nou concept al dialecticii din perspectiva dialecticii cunoaşterii a devenit un obiectiv şi un program de lucru al lui Engels. El a reuşit să înnoiască dialectica în accepţia ei materialistă şi să ne dea un nou concept al ei, un concept în lumina căruia dinamica noţiunilor să traducă în gîndire o

dialectică a adevărului, o dialectică a logicului și empiricului, o dialectică așa cum se degaja ea din mersul viu al cunoașterii. Mai mult, se poate afirma că, sub încă multe aspecte, conceptul dialecticii, așa cum l-a conturat Engels, nu și-a epuizat nici pînă în prezent valențele și virtuțile metodologice și euristice. Iar acest din urmă fapt arată, o dată mai mult, inconsistența acuzațiilor ce i se aduc de către unii oameni de știință sau de către autori de studii filozofice. Avem în vedere, între alții, pe Jacques Monod care îl consideră pe Engels continuatorul unei tradiții precritice, animiste etc. În realitate, Engels s-a situat la un nivel metateoretic pe care l-a degajat din cunoașterea științifică a vremii sale. Cînd spunem că a degajat un nivel metateoretic avem în vedere faptul că Engels a încercat să clarifice însăși mișcarea cunoașterii și să sugereze căi de ieșire din fundăturile teoretice în care se cantonau unii reprezentanți ai disciplinelor științifice: chimia, fizica, matematica, logica, economia politică. Cu o uimitoare perspicacitate, el a izbutit să surprindă istoricitatea conceptelor puse în joc de diferitele discipline, cărora le cerea să nu fugă de filozofie, de teorie, de teoria dialectică, în special. Cu atît mai mult cu cît dialectica începuse a se constitui ca o exigență a cunoașterii și ca nivel al științei ireductibil.

Engels are meritul istoric de a fi pus, în mod explicit, problema raportului dialectic dintre filozofie și știință, în general, a raporturilor dintre materialismul dialectic și știință, în special.

După triumful înscris de Hegel prin elaborarea unei structuri a dialecticii din perspectiva unei epistemologii explicit antiempiriste, antipozitiviste și constructiviste, Engels pune, în mod răspicat, problema reconstrucției filozofiei prin *reconstrucția* dialecticii, în primul rînd, prin reconstrucția ei pe o nouă bază cognitivă sau pornind de la noile raporturi cognitive constructive ale conștiinței. Epistemologia dialectică, ce-i este constitutivă dialecticii, cere regîndirea categoriilor ei din perspectiva dialecticii adevărului. În această situație, permanenta reelaborare a dialecticii presupune, pe de o parte, reținerea a ceea ce reprezintă permanențe în structura categoriilor, pe de altă parte, oglindirea a ceea ce este nou în cunoașterea reală.

Engels, ca strălucit continuator al dialecticii lui Hegel, caută un nou model, o nouă *formă* a acesteia așa cum se configura ea într-o nouă constelație categorială, constelație care arunca o lumină nouă asupra raporturilor dinamice subiect-obiect.

Spre deosebire de filozofia clasică germană, marxismul se raportează la obiectul acțiunii sociale prin concepte empirice elaborate pe baza metodologiei dialectice. Prin aceasta se asigură o permanentă trecere de la general la particular și invers, de la logic la empiric și invers etc. Aceste treceri asigură fuziunea organică între teorie și acțiune.

Poate ca nimeni altul în epoca lui, Engels și-a dat seama de unde trebuie pornit în reconstrucția filozofiei. El este conștient că idealul de adevăr al filozofiei trebuie să fie deosebit de idealul de pînă acum. De asemenea, calea de a realiza acest ideal trebuie să fie și ea radical deosebită. În primul rînd, el arată că acțiunea de reconstrucție nu mai poate porni ca pînă acum de la ceva considerat static (= natură, societate, gîndire) și nu mai poate avea ca scop adevărul absolut, așa cum era el privit de diferitele variante ale epistemologiei empirist-metafizice.

Încetăm să mai alergăm după adevăruri absolute, spune Engels în *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*. Afirmația nu trebuie înțeleasă în sensul că Engels ar nega adevărurile generale, atunci cînd neagă adevărurile absolute. El neagă doar pretenția adevărurilor care se vor nemijlocit generale, nemijlocit absolute. El arată, în acord cu epistemologia dialectică, că adevărurile absolute nu sînt un dat nemijlocit, rod al unei oglindiri într-o minte genială, că nu sînt rodul întîmplării, ci al dialecticii cunoașterii, al dialecticii conștiinței. Mai mult, el descoperă în orice adevăr opusul său intern: adevărul relativ.

Conceptele dialecticii cu care opera Engels nu puteau fi reduse la conceptele dialecticii lui Hegel. Și nici de o simplă aplicare a dialecticii lui Hegel nu putea fi vorba, căci epistemologia dialectică, ce reglează metoda dialectică, nu admite paradigme invariabile, invariabilități absolute în cunoaștere.

În cadrul general și istoric al dialecticii, dialectica lui Hegel ocupă poziția de *formă de bază a oricărei dialectici* (Marx). Aceasta nu înseamnă însă că adevărul general al oricărei dialectici de după Hegel este reductibil la adevărul general al celei hegeliene. Dacă am admite această reductibilitate, atunci ceea ce ar reprezenta elementul de noutate în cadrul dialecticii nu ar fi decît de ordinul unei pure factualități, al unei factualități ce-și așteaptă legile din afară. În această situație, noutatea nu ar mai fi de ordinul esenței interne a factualității, ci de ordinul aparenței, al accidentalității și întîmplării. De asemenea, i s-ar conferi dialecticii lui Hegel tocmai ceea ce ei îi refuza: invariabilitatea.

Potrivit exigențelor ei epistemologice, dialectica face din *noutate* o proprietate în același timp universală și specifică. Noutatea trebuie să afecteze nu doar faptele, ci și esențele, oricare ar fi aceste esențe.

Engels a înţeles în mod remarcabil exigenţele dialecticii şi le-a aplicat formelor ei. El observă două aspecte fundamentale: a. forma hegeliană a dialecticii este relativ inoperantă faţă de cunoaşterea secolului al XIX-lea; b. cunoaşterea era pe cale să abandoneze o epistemologie care o guvernase pînă atunci şi să-şi asume, ca o condiţie esenţială a desfăşurării ei, una nouă aşa cum se configura ea în dialectica ei. Filozofia avea de ales între a fi aliat al cunoaşterii efective, făptaş al ei, sau adversar şi frînă a ei în numele unor adevăruri eterne, invariabile. Engels are în vedere filozofia aşa cum se prezenta ea prin cele mai noi realizări ale ei: sistemul lui Hegel, în primul rînd. Dar, în acelaşi timp, el are în vedere slăbiciunea materialismului din secolul al XIX-lea — deceniile 4—9 — slăbiciune de ordin metodologic şi epistemologic ce se repercuta asupra disciplinelor ştiinţifice. El denunţă slăbiciunile acestui materialism ca fiind expresia unui mod neistoric şi nedialectic de a concepe cunoaşterea. Toate lucrările lui Engels reprezintă o desfăşurare explicită a epistemologiei constructive, dialectice. Astfel, adevărurilor fizicii, ale chimiei, biologiei, politicii, dreptului, moralei, metafizicii şi, în sfîrşit, ale dialecticii li se dezvăluie constradicţiile interne, natura relativă, caracterul istoriceşte condiţionat.

Dialectica însăşi este supusă dezvoltării, iar dezvoltarea ei nu este paralelă cu cunoaşterea ştiinţifică, concepută de pozitivişti ca realizîndu-se într-o neutralitate epistemologică absolută. De asemenea, dezvoltarea ei nu era concepută nici ca o simplă răsturnare a ceea ce realizează ştiinţele particulare. Dimpotrivă, dezvoltarea ei este internă cunoaşterii, rezultă din contradicţiile ei. Ea reprezintă un moment al cunoaşterii, un moment istoric, anume momentul procesualităţii, al legilor procesului. In acest fel, adevărurile ştiinţei şi cele ale filozofiei de tip dialectic nu se mai opun, ci se presupun ca termeni ai adevărului dinamic. Dialectica îşi află unitatea în diversitatea formelor ei istorice. Orice altă unitate a dialecticii este iluzorie.

În lumina acestei unităţi a cunoaşterii, Engels formulează calea de urmat pentru noua formă a dialecticii. Urmăm calea ştiinţei, spune el în *L. Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane*. Dar nu calea oricărei ştiinţe, ci a celei din vremea sa care nu era, în realizările ei majore, nici pozitivistă, nici metafizică, ci orientată într-o direcţie dialectică, iar în unele aspecte ale ei se ridica pînă la dialectică. Aceasta îi dădea lui Engels dreptul să vorbească despre o „dialectică a naturii" (a ştiinţelor naturii), despre o încărcătură naturală a determinaţiilor dialecticii, despre natura empirică antiempiristă a conceptelor ei. Ştiinţa începuse să părăsească şi ea calea pe care o urmase pînă atunci. Nu trebuie uitat că fuga ştiinţei după adevăruri relative nu este nici ea de dată mai veche. Altfel spus, orientarea ştiinţei spre adevăruri relative este o cale nouă şi pentru ştiinţa deceniilor 4—5 ale secolului al XIX-lea, este o cale care se impune din interiorul cunoaşterii, este calea deschisă spre proprietăţi de tip dinamic.

Dacă trăsăturile de tip dinamic ale conştiinţei teoretice au fost analizate de Hegel în dialectica conceptelor logice şi metalogice, cele ale obiectului nu au fost decît, cum spune Lenin, intuite. Se impunea acum din chiar dialectica cunoaşterii ideea obiectului cu proprietăţi dinamice. Dar fără dialectica hegeliană a conceptelor nu se putea constitui dialectica materialistă ca dialectică explicită a subiectului şi obiectului, iar nu ca dialectică pură a lucrurilor. Dialectica subiect-obiect trebuia să pornească de la achiziţiile dobîndite de subiect în istoria sa, achiziţii prezente în subiectul epistemic hegelian produs de dialectica sa şi răspunzător de producerea ei. Precizăm că subiectul epistemic hegelian fereşte dialectica de sistemul închis.

Dialectica pură a lucrurilor nu este dialectica, ci o abstracţie metafizică a dialecticii, abstracţie metafizică pentru că maschează printr-un principiu epistemologic tacit, relaţia cognitivă constructivă, constructivitatea conştiinţei, adică relaţia dialectică ireductibilă subiect-obiect. În afara relaţiei dialectice subiect-obiect nu ştim ce este dialectica, dialectica obiectului, obiectul dialectic, în esenţă, dialectica adevărului. Dacă mai e nevoie, vom spune că în afara dialecticii adevărului nu ştim ce este dialectica, pentru că nu ştim cum este adevărul.

Prin urmare, calea avută în vedere de Engels pentru filozofie este calea unei ştiinţe confruntate cu stările dinamice ale subiectului şi obiectului şi pe care ştiinţa nu le mai putea refuza decît cu preţul de a-şi refuza adevărul.

Faza descriptivistă, clasificatoare reprezintă numai un moment în procesul cunoaşterii. Această fază se dovedea acum depăşită. Cunoaşterea începe să se reclame acum de la un punct de vedere ce transcende faptele observate pentru a descoperi ansamblul în care ele capătă sens. Tiparele epistemologiei empiriste au devenit în noua fază dogme. Noua cale cerea ca legile de acum şi de pînă acum să fie raportate la o proprietate ce le fusese refuzată: devenirea dialectică. Această nouă proprietate nu era o proprietate între altele, ci una care, prin valoarea ei cognitivă, dădea seamă de valoarea celorlalte. Devenirea se impunea astfel ca o lege universală. Dar valoarea ei universală se întemeia pe faptul că izvora din diversitatea particularului.

În lucrarea citată mai înainte, Engels arată că științele au intrat în faza teoretică a lor, cînd ajung să fie confruntate cu transformările interne ale obiectului cercetat. În această nouă situație, știința nu mai poate pretinde elaborarea unei imagini adecvate a obiectului, independent de orice filozofie. Engels arată că trebuie cercetate faptele cu ajutorul metodei dialectice, că știința și filozofia trebuie să caute împreună adevărurile relative, dar nu pentru a se opri la ele, ci pentru a le descoperi deschiderea spre absolutul conceput ca ansamblu dinamic. Reamintim aici afirmația lui Engels potrivit căreia din filozofie nu a rămas decît logica și dialectica.

În concluzie, putem afirma că Engels a reușit să elaboreze un *concept nou al dialecticii* pornind de la dialectica cunoașterii, de la interacțiunea nivelurilor ei ireductibile. În acest concept nou al dialecticii avem diferența la nivelul adevărurilor metodei. De asemenea, în conceptul dialectic elaborat de Engels avem *o formă nouă a dialecticii* așa cum s-a configurat ea și cum continuă să se configureze în știința contemporană. În acest concept al dialecticii, noi surprindem perenitatea lui nu numai în ceea ce a realizat efectiv (dialectica naturii, dialectica societății dialectica gîndirii), ci și în sugestiile pe care le conține pentru epoca noastră.

METODOLOGIA MATERIALIST-DIALECTICĂ ȘI PROBLEMELE METODOLOGICE ALE ȘTIINȚELOR FUNDAMENTALE

DE

CORNEL DAMIAN

Într-un articol recent apărut în „Revista de filozofie" încercam să arătăm că analiza, după un anumit criteriu, a revoluțiilor care s-au produs în cunoașterea științifică deschide posibilitatea circumscrierii perspectivei metodologice, materialist-dialectice în cîmpul precocupărilor actuale de teorie a metodei. Distingerea *cunoașterii proceselor reversibile* de *cunoașterea proceselor ireversibile* permite distincția, în interiorul fiecărei științe fundamentale, între discipline care fac abstracție de dimensiunea „istorică" a entităților studiate și discipline care au ca obiect această dimensiune însăși*.

Intenția paginilor de față este de a arăta că o atare teză *epistemologică* are o valoare *metodologică*, în sensul precis că ea poate facilita clarificarea unor probleme actuale privitoare la statutul științelor și la modelele de cunoaștere la care acestea recurg. Aici, ne interesează discuțiile actuale referitoare la statutul biologiei ca știință teoretică.

Evoluția filozofiei contemporane a științei a cunoscut reacția, relativ recentă, a unor mari biologi față de tendința de extrapolare la nivelul cunoașterii biologice a unor metodologii degajate prin analiza științelor fizico-chimice. S-a ajuns astfel la confruntarea unor poziții divergente. Potrivit cu una dintre aceste poziții, în măsura în care biologia se conformează modelelor de cunoaștere fizico-chimică nu este o știință autonomă, iar în măsura în care nu se conformează unor astfel de modele, nu este o știință veritabilă. Potrivit cu poziția adversă, specificitatea proceselor biologice reclamă o metodologie specifică și, deci, metodologiile existente nu sînt aplicabile la studiul proceselor biologice.

Distincția, potrivit cu punctul de vedere enunțat mai sus, între științe biologice care fac abstracție de dezvoltarea „istorică" a entităților studiate și științe biologice care au ca obiect această dezvoltare însăși, poate arunca o anumită lumină asupra acestei controverse. Domenii ale biologiei ca biologia moleculară și genetica clasică aparțin primei categorii de științe și, ca atare, modelele de cunoaștere fizico-chimică (exclus fiind de aici studiul structurilor „disipative" la nivel fizic și chimic) le sînt și lor aplicabile. Dimpotrivă, astfel de domenii ale biologiei ca teoria generală a dezvoltării din embriologie, cronogenetica, biologia evoluționistă aparțin celei de-a doua categorii de științe și, ca atare, cer modele specifice.

* Vezi, *Revoluțiile din știință și metoda dialectică*, în „Revista de filozofie", nr. 5/1979.

Acestea fiind spuse, se poate arăta că:

(1) În biologia moleculară și în genetica clasică modelele explicative fac abstracție de natura „istorică" a entităților biologice, iar explicația și predicția sînt interdependente;

(2) În biologia evoluționistă, explicația are ca obiect însăși dezvoltarea „istorică" specifică a organismelor și speciilor, iar explicația și predicția sînt independente.

(1) Spre exemplificare, poate prezenta interes un astfel de domeniu, specific biologic, cum este genetica populațiilor — parte constitutivă a *geneticii clasice*; *biologia moleculară*, evident, cade în afara discuției, întrucît aici analizele sînt conduse la nivel fizico-chimic. În genetica populațiilor, la fel ca în fizică și chimie, explicația științifică este un demers rațional destinat să dea un răspuns la întrebarea *de ce q?*, unde q simbolizează propoziția care descrie faptul de explicat. Acest demers rezidă, în esență, în derivarea propoziției care descrie faptul de explicat din anumite enunțuri legice și enunțuri ale unor circumstanțe particulare, și ia forma unui calcul în care legea Hardy-Weinberg deține locul central.

Prezentăm două cazuri de întrebări de tipul *de ce q?*, corect formulate, și explicațiile cerute de aceste întrebări.

a) Știindu-se că la oameni albinismul este controlat de o alelă recesivă și că frecvența albinismului într-o populație dată este de 1/20.000, să se arate *de ce* frecvența heterozigoților (purtători ai alelei care controlează albinismul, dar cu culoarea normală a pielei) din această populație este de 1/70.

b) Pînă relativ recent nu se cunoștea nici o femeie care să sufere de o boală a sîngelui cunoscută sub denumirea de hemofilia A. Se cere să se explice *de ce* această boală este atît de rară printre femei, știindu-se că la bărbați ea apare în proporție de 1/50.000 și că este controlată de o alelă situată pe cromozomul X.

Pentru explicația de la punctul (a), notăm cu A alela care controlează culoarea normală a pielei și cu a alela care controlează albinismul. Întrucît alela care controlează culoarea normală este dominantă asupra celei care controlează albinismul, în populația dată sînt prezente următoarele genotipuri: AA (indivizi homozigoți cu culoarea normală a pielei), Aa (indivizi heterozigoți cu culoarea normală a pielii) și aa (indivizi care suferă de albinism). Notînd $p = A$ și $q = a$, potrivit cu legea Harley-Weinberg, distribuția genotipurilor în această populație va fi:

$$p^2\ AA,\ 2\ pq\ Aa,\ q^2\ aa$$

Întrucît frecvența albinismului în populația considerată este de 1/20.000, avem $q^2 = \frac{1}{20.000}$ și deci $q = \sqrt{\frac{1}{20.000}} = \frac{1}{141}$. În acest caz, frecvența purtătorilor alelei care controlează albinismul dar au pielea normală (= heterozigoții) va fi $Aa = 2pq = 2 \cdot \frac{140}{141} \cdot \frac{1}{141} = \frac{1}{70}$. Firește, calculul este valabil dacă sînt respectate condițiile presupuse de legea Hardy-Weinberg. Dar dacă aceste condiții sînt respectate, atunci la o populație în care frecvența albinismului este de 1/20.000, unul din 70 de indivizi va fi heterozigot.

Explicația de la punctul (b) trebuie să dezvăluie rațiunile raritații extreme a hemofiliei A printre femei. Știm că boala este controlată de o alelă situată pe cromozomul X. Notăm cu X_H alelele care controlează sîngele normal și cu X_h alelele care controlează hemofilia. Proporțiile acestor alele la populația masculină nu sînt cunoscute, dar pot fi calculate. Bărbații cu sînge normal vor fi X_hY, iar cei care au boala $X_hY \cdot X_hY$ poate fi obținut cu ușurință întrucît știm că boala se manifestă printre bărbați în proporție de 1/50.000. Întrucît toți bărbații moștenesc un cromozom Y, urmează că $X_h\ Y = 1/50.000$. Pe baza acestor date se poate calcula proporția femeilor care au boala, din totalul populației feminine.

	X_H	$X_h = \frac{1}{50.000}$
X_H	X_HX_H	X_HX_h
$X_h = \frac{1}{50.000}$	$X_H\ X_h$	$X_HX_h = \left(\frac{1}{50.000}\right)^2 = \frac{1}{2.500.000.000}$

Așadar, dacă hemofilia A se manifestă printre bărbați cu o frecvență de 1/50.000, printre femei ea nu va apare decît cu o frecvență de 1/2.500.000.000. Întrucît populația feminină din întreaga lume este de aproximativ 1.800.000.000, este explicabil dece această boală este atît de rară printre femei.

Interdependența explicației și predicției decurge din structura lor logică comună. Deosebirea ține de faptul că în cazul explicației este cunoscut faptul de explicat, problema care se pune fiind aceea de a identifica legile care în conjuncție cu datele particulare disponibile să permită derivarea propoziției care descrie acest fapt, pe cînd în cazul predicției sînt cunoscute legile generale și anumite

fapte particulare, problema care se pune fiind aceea de a deriva propoziția care descrie un fapt încă necunoscut. În primul caz este vorba de a dezvălui rațiunile existenței a ceea ce este deja dat, iar în al doilea caz, de a dezvălui rațiunile posibilității apariției (existenței) a ceea ce este încă necunoscut.

Să admitem acum că pe baza unor legi și a unor date particulare, apariția unui fapt particular este prezisă. Odată ce acest fapt apare, el poate fi explicat pe baza acelorași legi și date particulare, tocmai în virtutea structurii logice comune a explicației și predicției. Putem spune, în acest sens, că ceea ce a fost prezis era explicabil să apară. Să admitem de asemenea că un fapt particular este descoperit și că pe baza unor legi și a unor date particulare el primește o explicație adecvată. Este evident că pe baza acelorași legi și fapte particulare existența sa putea fi prezisă. Se poate spune, în acest sens, că ceea ce a fost explicat era predictibil.

Interdependența explicației și predicției în fizică și chimie fiind admisă, să revenim, dintr-un alt unghi de vedere, la explicația prezentată mai sus, pentru a ilustra valabilitatea acestei interdependențe în genetica populațiilor. Am văzut că hemofilia A este controlată de o alelă situată pe cromozomul *X* și că la populația masculină ea apare în proporție de 1/50.000. Pînă relativ recent n-a fost însă depistat nici un caz de hemofilie A la populația feminină. În cele din urmă a fost găsită o fată care suferă de această boală. Așa cum s-a văzut, existența acestei boli la populația feminină, inclusiv raritatea ei extremă au putut fi explicate pe baza legii Hardy-Weinberg, a legii caracterelor legate de sex și a datelor particulare menționate. Acum este evident că pe baza acelorași legi și date particulare existența acestui caz putea fi prezisă. Să admitem acum că în întreaga populație feminină de pe glob nu există nici un caz de hemofilia A. Situația aceasta n-ar fi imposibilă, dat fiind că proporția în care astfel de cazuri apar este de 1/2.500.000.000 și că populația feminină de pe glob este de numai 1.800.000.000. Se înțelege că apariția unui astfel de caz poate fi foarte bine anticipată pe baza legilor și datelor particulare menționate. Și, evident, o atare apariție ar fi perfect explicabilă în virtutea acelorași legi și date particulare.

(2) În biologia evoluționistă explicația științifică este o explicație a apariției și extincției speciilor. O atare explicație trebuie deci să dezvăluie rațiunile dezvoltării „istorice" specifice a entităților biologice. Evoluția speciilor trebuie privită ca o succesiune de evenimente ireversibile din ce în ce mai complexe și variate. Această succesiune n-ar putea fi explicată în absența unor legi de evoluție. Ceea ce definește specificul legilor de evoluție în raport cu alte legi ale biologiei este apariția în ele a direcției timpului. Într-adevăr, în astfel de legi ale biologiei moleculare și geneticii clasice cum sînt: legea complementarității bazelor azotate, legea o genă = o enzimă (o genă — un lanț polipeptidic), legile lui Mendel, legile lui Morgan, legea Hardy-Weinberg ș.a., direcția timpului este absentă. Legile de evoluție, dimpotrivă, exprimă „tendința", „orientarea", „direcționalitatea" specifice lumii vii. Pot fi amintite, în acest sens, legea ireversibilității evoluției, a lui Dollo sau principiul lui Wilson, potrivit cu care structurile seriale repetitive la animale se dezvoltă astfel încît devin mai puțin numeroase, dar mai diferențiate. Ar fi însă incorect să afirmăm că în biologia evoluționistă apar numai legi de acest tip. În teoria „sintetică" a evoluției contribuția geneticii este în egală măsură decisivă alături de contribuția paleontologiei și teoriei selecției naturale. Sintetizînd acțiunea factorilor care generează evoluția populațiilor și ireversibilitatea ei Dobzhansky afirmă: „Procesul mutației dă materialul genetic brut; schimbările evolutive sînt construite din acest material prin selecție naturală; la organismele sexuate izolarea reproductivă face divergența speciilor biologice ireversibilă"[1]. Privind evoluția speciilor ca o succesiune ireversibilă de entități biologice, putem observa că însăși transformarea acestor entități nu poate fi înțeleasă fără cunoașterea construcției și funcționării lor. Așa se explică faptul că în teoria „sintetică" a evoluției putem găsi, alături de legi care exprimă „tendințe", ca de pildă: „majoritatea populațiilor viabile manifestă o tendință spre specializare", „populațiile care devin izolate din punct de vedere reproductiv de obicei evoluează în specii distincte", „selecția naturală tinde să fie mai eficace în populațiile mari decît în populațiile mici", și legi care nu exprimă procese direcționate, ca de pildă: „caracterele fenotipice ale unui organism sînt controlate de genotipurile organismului", „orice genotip este un sistem integrat", „mutațiile genetice apar în orice populație cu o anumită frecvență relativă", „majoritatea trăsăturilor fenotipice ale unui organism au valoare adaptativă".

Această îmbinare specifică de legi care exprimă „tendințe", procese direcționate și legi care nu exprimă astfel de procese, determină și specificitatea modelului explicativ care poate fi regăsit în biologia evoluționistă. Desigur, menționarea tuturor legilor adecvate

[1] Th. Dobzhansky, *Chance and Creativity in Evolution*, în *Studies in the Philosophy of Biology*, The Mac Millian Press Limited, London, 1974, p. 309.

și a tuturor condițiilor particulare necesare pentru înțelegerea transformării și succesiunii formelor lumii vii e de natură să genereze un model complicat al explicației științifice. În foarte multe cazuri o astfel de menționare nici nu este posibilă în stadiul actual al cunoștințelor pe care ni le oferă științele biologice.

Este important să remarcăm că acest gen de explicație poate fi regăsit și în alte arii ale științei, peste tot acolo unde obiectul investigației îl constituie procesele ireversibile. Teoria generală a dezvoltării din embriologie, cronogenetica, biologia evoluționistă formează o serie de discipline științifice la care se alătură studiul structurilor „disipative" la nivel fizic, chimic, prebiologic, biologic. Peste tot în aceste discipline explicația științifică este o explicație atît a construcției și funcționării structurilor cît și a succesiunii și transformării lor.

Teoria „sintetică" a evoluției permite bune explicații ale evoluției speciilor, dar nu asigură și posibilitatea predicției cursului viitor al acestei evoluții. În acest sens se poate vorbi de independența explicației și predicției în biologia evoluționistă. A prezice cursul viitor al evoluției speciilor înseamnă a anticipa noile forme de viață care vor apare și locurile în care ele vor trăi. Există două impedimente majore în calea unei astfel de anticipări. Selecția naturală depinde de condițiile de mediu și deci posibilitatea predicției în biologia evoluționistă este condiționată de posibilitatea anticipării pe termen lung a schimbării condițiilor de mediu. La aceasta se adaugă faptul că „ ... nu putem să prezicem dacă o provocare de mediu va da naștere sau nu unui răspuns evolutiv de adaptare în cazuri concrete. Un răspuns nu va apare dacă materialul genetic brut necesar pentru el lipsește" [2]. Firește, cunoscînd starea actuală a unei populații și știind cum vom varia condițiile ei de mediu, putem infera starea ei viitoare. Acesta este însă cazul experiențelor controlate în laborator. S-ar putea spune atunci că, în principiu, predicția cursului viitor al evoluției este posibilă.

În celelalte ramuri ale biologiei (zoologie, paleontologie, clasificare, biologia moleculară, genetica clasică etc.) explicația are și o valoare predictivă. În genetica mendeliană, de pildă, pot fi prezise tipurile de descendenți care pot fi obținute din încrucișarea controlată a unor linii pure de hibrizi. Aici, este posibilă predicția variatelor genotipuri și fenotipuri și a probabilității apariției lor în generații succesive. Funcția geneticii populațiilor este, de asemenea, o funcție prin excelență predictivă. Într-adevăr, dată fiind o populație și cunoscute fiind proporțiile genotipurilor în această populație, problema principală a geneticii populațiilor este calculul proporției alelelor și, pe această bază, predicția frecvenței alelelor, genotipurilor și fenotipurilor în generațiile ulterioare.

---

[2] Th. Dobzhansky, *op. cit.*, p. 318.

ATRACȚIA FILOZOFIEI ȘTIINȚEI SPRE MODELE SISTEMIC-DIALECTICE

DE

ANGELA BOTEZ

Efervescența cognitivă din știința modernă se face azi simțită în epistemologie, în filozofia științei. Că există aici, la ora actuală, o adevărată atracție spre viziuni sistemice și dialectice, atracție ce depășește limitele unei tendințe sau unui curent obișnuit, se poate remarca dintr-o scurtă privire asupra panoramei concepțiilor despre știință. Orientările pozitivist-logiciste suferă chiar ele un puternic proces de înnoire și deschidere spre perspective statuate altătată în afara domeniului epistemologiei și logicii. După ce gînditori precum Agassi, Kuhn sau Feyerabend, sub același impuls totalizator, au accentuat, din păcate pînă la unilateralizare, punctul de vedere opus logicismului, susținînd determinarea socio-psihologică a mișcării paradigmatice a științei, se revine acum la un echilibru structuralist în încercări de tipul celor ale lui Sneed sau Stegmüller. Nu ar fi drept să-i uităm nici pe adepții declarați ai dialecticii neoraționaliste în persoana lui Piaget, Gonseth sau Bachelard, nici pe savanți ca Heisenberg sau Max Born ce-și fundamen-

tează teoriile asupra științei din perspective similare.

Logica științei se deschide spre *descoperire*, psihologia științei spre cibernetizare și *axiomatizare*. Etica științei se fundamentează pe o știință a eticii. Efervescența caracteristică stării actuale a gîndirii științifice cuprinde în tumultul său chiar autori care nu se doresc dialecticieni. Să ne gîndim la savantul german Mohr care, deși motivează pertinent necesitatea abordării epistemologice a demersului științific din perspectivă axiologică, condamnă vehement dialecticile și mai ales pe cea materialistă; sau la Mario Bunge care întemeiază, bazat pe științe, un materialism dinamic, dar critică dialectica marxistă; ori la unii reprezentanți ai Școlii de la Frankfurt, ai școlii praxisului sau ai hermeneuticii, care sesizînd valoarea dialecticii caută să o subiectiveze pentru a o face compatibilă cu creativitatea științifică.

Atracția spre dialectică ar putea fi doar o vogă filozofică trecătoare, precum multe altele, dacă ea n-ar fi și un răspuns la necesități dictate de starea actuală a reflecției epistemologice, un răspuns la posibilitățile noi de a investiga în prezent sisteme de complexitatea celui pe care îl reprezintă știința. De aceea se și conturează azi adevărate *modele integratoare sistemic-dialectice*. Teoriile, programele de cercetare, metodele și tehnicile de testare, considerate la un moment dat tipice pentru demersul științific în ansamblu, determină o imagine specifică a științei, postulată drept normală, în cadrul căreia se încearcă explicarea tuturor aspectelor și proceselor științifice.

După unii autori, această imagine a științei se compune din afirmații ontologice, gnoseologice, metodologice despre locul unei științe în sistemele culturale, despre ierarhia metodelor științifice, despre evaluarea semnificației sociale și ideologice a științei. „În imaginea științei se cuprind atît aspectele axio-morale cît și cele sociopsihologice ale științei. Schimbarea viziunii lui Popper despre știință de la perspectiva „logistică", formată sub influența matematicii și fizicii, la perspectiva evoluționistă creată sub impulsul științelor biologice și psiho-fiziologice produce o modificare a setului de probleme, a structurii categoriale și metodologice a epistemologiei în funcție de disciplina cotată drept semnificativă pentru caracterizarea întregii cunoașteri științifice" [1].

După părerea noastră, în evoluția concepțiilor de filozofia științei se poate desprinde o succesiune de poziții epistemologice.

În etapa actuală concepțiile epistemologice cu cea mai mare viabilitate se dovedesc cele de tip sistemic, care se pare că vor depăși — deși se bazează pe ele — cunoscutele lucrări ale „noii filozofii a științei" (Kuhn, Toulmin, Lakatos ș.a.). Abordarea istorică prezentă în viziunea mutaționistă a acestei filozofii ca și cea unitar structural-genetică din viziunea sistemică, au suferit impactul tipului de cunoaștere specifică științelor social-umane.

Spiritul istoric ce a cuprins filozofia științelor secolului 20 are, evident, o legătură cu istoria ca știință și în primul rînd cu istoria științei care a devenit o a doua meserie a epistemologului. În ultimii ani o mare parte din filozofia științei a fost realizată de istorici ai științei ce acordă atenție filozofiei sau de filozofi ce acordă atenție istoriei științei — observă M. A. Finocchiaro[2]. Printre aceștia J. Agassi, P. Feyerabend, N. K. Hanson, M. B. Hesse, T. Kuhn, I. Lakatos, L. Laudan, E. Mc. Mullin, S. Toulmin. Și, după părerea lui I. Lakatos, filozofia științei ar fi lipsită de conținut fără istoria științei, iar o istorie a științei fără filozofia științei ar fi oarbă.

Motivația acestor puternice intercondiționări ține, pe de o parte, de nivelul de dezvoltare al științei care a etalat deja esența sa socială și calitatea sa de sistem complex și multiplu determinat, parte a sistemelor social-umane. Astfel, s-a deschis în fața abordărilor de metodologie, de logica științei, epistemologie, orizontul înțelegerii științei ca proces de cunoaștere determinat social și cu finalitate practic umană. Un astfel de proces nu poate fi cunoscut decît cu metode specifice științelor ce se ocupă de om, de gîndirea, de activitatea, de existența sa individuală și socială. Această situație a fost sesizată de multă vreme, numeroase concepții filozofice căutînd determinarea și finalitatea socială a științei. Răsunetul pe care îl are azi o astfel de poziție în epistemologie și chiar în logica științei se datorește însă și celui de-al doilea aspect al motivației, mutațiile actuale produse prin metaștiință prin maturizarea metodelor științelor sociale, a structurilor lor de cunoaștere, prin clarificarea problematicii lor de bază.

Observăm deci că, odată cu reprezentanți precum Kuhn, Feyerabend, Toulmin, Hanson, Holton, Finocchiaro, Laudan, McMullin etc. dintre nemarxiști, și Sadovski, Polikarov, Kopnin, Topolski, Sheedan, Geymonat dintre marxiști, *cercetarea epistemologică a*

[1] N. Yulina, *The History of Metaphysics*, în „*Abstracts, 6th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science*", *Hannover, 1979*, p. 204.

[2] M.A. Finocchiaro, *On the Methodological Problems of the History of Science: An Analytical Approach*, în *Abstracts, 6th International Congres of Logic, Methodology and Philosophy of Science, Hannover, 1979.*

căpătat dimensiuni istorice, genetice, holiste, teleologice, axiologice, cibernetice, după programul specific de cercetare științifică al zilelor noastre, influențată de științele sociale ca științe al căror specific devine dominant în epocă. Ea se realizează tot mai frecvent într-o viziune sistemic-dialectică ce unifică metodele istorico-genetice cu cele structural-axiomatice, unifică exactitatea cu valorizarea, explicația cu comprehensiunea, descriptivul cu normativul.

Pe de altă parte, cunoașterea științei a urmat, după cît se pare, drumul obișnuit al cunoașterii proceselor și fenomenelor sociale de la o concepere global filozofică la structurarea unor viziuni sistematice, spre o teorie științifică, o metateorie care trebuie să surprindă știința ca un sistem complex în evoluție, fără să eludeze nici una din dimensiunile sale specifice. Pornind de la o interesantă idee a lui Mario Bunge, căutăm de mai multă vreme să demonstrăm că *viziunea care va depăși perspectiva cumulaționistă și pe cea mutaționistă a filozofiei științei va fi una sistemică, integratoare, dialectică* [3]. Dacă pînă nu demult, cu toate că existau realizări în acest sens, modelul sistemic al filozofiei științei nu era recunoscut, la Congresul de la Hanovra din 1979 s-a conturat viitorul unor astfel de modele, desprinzîndu-se clar specificul viziunii sistemice asupra științei în: introducerea aspectului istoric, dinamic al științei, conceperea demersului științific în corelație cu alte sisteme ale activității și cunoașterii omenești, încercarea de a asigura predicția și controlul asupra mișcării acesteia.

Superioritatea metodologiei sistemice constă în abordarea integrității, autocorectării, autoorganizării și ierarhiei sistemelor. Așa cum subliniază și M. Malița, autostabilizarea asigură o configurație stabilă pentru un sistem într-un mediu schimbător. Autoorganizarea reprezintă crearea de noi stări stabile ale sistemului, iar ierarhizarea dă posibilitatea de a fi sub- și suprasistem în același timp. „Nu este greu de constatat, notează autorul, conformitatea acestui mod de abordare ... cu tezele materialismului dialectic, aproape toate conceptele sistemice nefiind decît elaborări ale proprietăților fundamentale de mișcare și interdependență" [4]. Concepția marxistă asociată cu metoda sistemică deschid deci orizonturi largi unor încercări de cunoaștere a cunoașterii științifice, de tipul celor realizate de Sadovski, Polikarov, Cackowski, Indrijch, Malița, Drăgănescu. Sadovski susține în acest sens că tot ceea ce a rămas viabil din teoriile metodologice contemporane asupra științei tinde spre o reproducere teoretică a naturii sistemice a cunoașterii științifice, prin: 1) diferențierea unor unități (sisteme) ale analizei metodologice începînd cu concepte elementare și probleme și terminînd cu macroconstrucții care includ componente științifice și filozofice (paradigmele lui Kuhn, programele de cercetare ale lui Lakatos, tradițiile de cercetare ale lui Laudan); 2) descompunerea sistemelor cunoașterii științifice în componentele sale (fixarea structurii matricilor disciplinare ale lui Kuhn și a teoriilor în sensul lui Sneed și Stegmüller); 3) luarea în considerare a mediului social, cultural și tehnologic al cercetării științifice; 4) construirea unei structuri dinamice a cunoașterii științifice; 5) sinteza sistemică a metodelor de analiză a cercetării științifice (istorică, logică, scientică, psihologică, sociologică) [5].

Cu toate că astfel de tendințe apar în concepțiile lui Popper Kuhn, scrie Sadovski, aceștia ajung la o perspectivă absolut nesistemică pentru că o anumită metodologie specială sau o anumită procedură epistemologică este interpretată pînă la urmă ca un principiu universal al concepției. Limitele fundamentale ale acestor teorii au dus la necesitatea de a introduce în modelele epistemologice mecanisme de aproximare succesivă a diverselor sisteme pînă la cea mai adecvată înțelegere a sistemului știință. După părerea lui Sadovski progresul în această direcție depinde de modalitățile în care rezultatele teoriei generale a sistemelor vor fi aplicate și dezvoltate în conexiune cu abordarea sistemică a științelor.

În corelația dintre epistemologie și știință, se pare că de-a lungul timpului concepțiile epistemologice s-au născut cu scopuri predominant normative, fiecare dintre ele au căutat nu numai să prezinte ceea ce considerau a fi esența științei dar să și stabilească un anumit ideal al cunoașterii științifice și să ceară restructurarea metodelor științei în perspectiva atingerii acestui ideal.

Viziunea sistemică utilizează în acest scop rezultatele teoriilor metaetice și ale logicilor deontice. Nivelul științific al cunoașterii etice este atît de ridicat încît se vorbește frecvent de o știință a eticii și chiar de o metaștiință a ei. Datorită acestor cercetări aspectele socio-valorice și socio-normative ale științei se pot bucura de abordări nespeculative. Atît nevoia practică ce a impus cercetării epistemologice elucidarea aspectelor axio-morale ale științei

---

[3] Vezi studiile autoarei pe această temă din „Revista de filozofie", nr. 3 și 5/1979.

[4] M. Malița, Prefață la *Sisteme în științele sociale*, Edit. Academiei, 1977 p. 10.

[5] V. Sadovski, *The Paradoxes of the Systems Thinking and the History of the Methodology of Science in the XX Century*, în *Abstracts* Hannover, 1979.

cît și posibilitățile teoretice dobîndite de cunoașterea etică au contribuit la mutația spre normativ realizată în epistemologia contemporană.

Pornind de la ideea că raționalitatea este ea însăși o valoare, K. E. Tranchy [6] arată că întrucît știința înseamnă folosirea sistematică a puterii intelectuale umane pentru producerea cunoașterii ea are o moralitate internă, nu numai una externă calculată în rezultatele descoperirilor sale. În acest sens, știința devine obiect pentru apreciere etică nu numai în rezultatele sale, ci chiar în structura desfășurării sale. Nu există o cercetare a naturii ruptă de influențarea sa. Științele sociale au fost cele care au demonstrat mai pregnant acest lucru întrucît experimentele lor chiar în interiorul cunoașterii nu au putut cere niciodată depășirea anumitor limite morale. Ambele sensuri în care se folosește termenul știință: ca instituție și ca cercetare, presupun o responsabilitate etică ce merită a fi luată în considerare. Termenul etică utilizat în sensul de reflecție asupra regulilor pe care orice individ ce aparține unei colectivități a ființelor umane trebuie să le respecte și asupra problemelor ce apar în legătură cu aceste legi face ca etica să se ocupe de regulile de acțiune a oricărei activități umane. În cazul oamenilor de știință, ea urmărește regulile acțiunii cognitive a savantului dar și regulile prin care consecințele acestei acțiuni trebuie supravegheate. O etică rațională abordează știința pentru a satisface nevoia de securitate a omului. Prin cunoaștere, știința este menită în primul rînd să elimine elementul surpriză care ar putea ataca securitatea existenței umane. Puterea omului constă întîi în cunoașterea rațională și apoi în acțiune pe baza ei. Știința se înscrie azi cu mai multă pregnanță în ecuația cunoaștere-putere. Pentru că numai ea poate asigura predictibilitatea evenimentelor naturale și a celor umane. La ora actuală etica științei devine de aceea o sferă independentă a cercetării fundamentelor științei, o abordare sistematică a unui aspect constitutiv al acelui întreg care este știința contemporană.

Credem că întrucît abordează un proces specific uman — activitatea cognitivă ca o activitate esențial umană —, cercetările științifice și filozofice asupra științei se constituie ele însele într-o disciplină socio-umană. Concepte ca: revoluție, criză, paradigmă, creație, apoi metode precum cea psihogenetică, sistemică, statistică, se impun tot mai mult în epistemologia contemporană.

[6] K.E. Tranchy, *Rationality of Science; consensus or certainty?* în *Abstracts*, Hannover, 1979.

Filosofska misăl

(R. P. Bulgaria)

Nr. 1/1980

Din sumar: DEIAN PAVLOV, Pentru o nouă ofensivă a ideologiei marxist-leniniste; SAVA PETROV, Probleme metodologice de perspectivă; IVAN STEFANOV, Capodoperele artistice în sfera comunicării prin mass-media; L. HRISTOV, Verbalismul și dogmatismul neotomist în dialogul cu gîndirea filozofică nemarxistă contemporană; NIKOLAI PRIBADJAKOV, Marele singuratec din Efes; GHENCIO DONCEV, Hegel și problemele politice ale epocii sale; ISAC PASI, Alexander Baumgarten și apariția esteticii filozofice în Germania; DIMITĂR ANGHELOV, Concepțiile etice și sociale ale bogomililor; KIRIL NEȘEV, Unele probleme privind filozofia ca specialitate la Universitatea din Sofia; DIMITĂR VAKARELOV, Scrisoare către redacție; DOBRIN SPASOV, Despre limitele „falsificabilității"; IVAN SLAVOV, Structura gîndirii diletante.

Nr. 2/1980

Din sumar: SAVA GANOVSKI, Un eminent filozof marxist-leninist și un militant social (90 de ani de la nașterea lui Todor Pavlov); ILIA TACEV, Concepția gnoseologică a lui Todor Pavlov; TODOR STOICEV, Materialismul istoric și sociologia; ATANAS STOIKOV, Todor Pavlov ca estetician de seamă; NEDIALKA MIHOVA, Cu privire la relațiile dintre categoriile dialecticii și conceptele științelor particulare; ALEXANDR NICEV, Aristotel și tradiția; ASEN KOJAROV, Cîteva probleme ale yogismului; TANIA MARINCEȘKA, „Umanismul rațional" sincretic al lui Zbigniew Brzeziński; HRISTO KONDAKOV, Axiologie și marxism; VASIL PRODANOV, Apreciere și valoare; IVAN SLAVOV, Aspecte ale esteticii muzicale.

DIN ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

ÎNSEMNĂRI DESPRE COSMOLOGIA CANTEMIRIANĂ

DE

GH. VLĂDUŢESCU

Dimitrie Cantemir construieşte două modele cosmogonice între care există nu numai continuitate, ci şi discontinuitate. Primul, în ordine cronologică, este expus în *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* (Imaginea de nedescris a ştiinţei sacrosancte) care, tradusă în româneşte abia în 1928, avea să se facă mai cunoscută sub titlul de împrumut *Metafizica*, dat de Nicodim Locusteanu, tălmăcitorul, în complicitate, aş zice, cu Em. C. Grigoraş, care numai de „păcatul" acribiei filozofice nu suferea.

Că este şi o metafizică nu încape îndoială, dar titlul nu-i convine, *Imaginea*... fiind şi mai mult dar şi mai puţin decît o metafizică. Ea este şi o fizică şi o gnoseologie şi o antropologie şi o morală, deci depăşeşte domeniul de cuprindere al metafizicii, în înţelesul ei tradiţional, încă aristotelic, însă în prea mică măsură este o cercetare a principiilor sau a primelor cauze aşa cum ne-am obişnuit s-o admitem, tot de la Stagirit încoace. Exerciţiu parcă, *Imaginea*... are avantajele şi dezavantajele speţei. Aici, mai mult ca în oricare punere în operă filozofică, Dimitrie Cantemir fabulează cam nestingherit şi construieşte cu artă barocă ceea ce îi salvează travaliul de concepţia prea puţin nobilă a compoziţiei eclectice. Exerciţiul însă, pe-alocuri, rămîne neluminat, elanurile juvenile întrecînd procedarea cu metodă şi atent supravegheată. Exersează cu îndeminare şi doct, dar adoptă puncte de vedere care mai degrabă se cuveneau respinse şi se încurcă în războaie cam inutile cu altele. Deşi construieşte cu pricepere nu poate uni elemente fără afinitate, încît metafizica spiritualist creştină trasă din *Geneza* biblică şi fizica lui J. B. van Helmont rămîn exterioare.

În tinereţe îl va fi iubit mult pe paradoxalul J. B. van Helmont, filozof modern în spiritul lui Francis Bacon, cercetător aplicat al lumii dar şi împătimat de ocultism şi demonologie, citindu-l cu asiduitate şi urmîndu-l cu devotament, scriindu-i chiar o *Laudă către izvoditoriu şi către virtutia învăţăturii lui.*

Mai tîrziu, dragostea se va stinge, discursurile filozofice din *Istoria ieroglifică*, bunăoară, nemaiamintind decît vag despre slăbiciunea de odinioară.

Deocamdată însă, vechi şi modern, trage în aceeaşi retortă esenţe care se resping.

La început, bănuia Cantemir, au fost „întunecimi foarte dese şi foarte obscure", fără „înălţimi, profunzime sau lăţime". Lor le-ar fi urmat „un abis de apă elementală", „o apă curată şi fără gust, dar lipsită de o formă specială, ca şi cum era un corp fără corp".

Ar fi fost „abisală", „fiind lipsită de cele trei dimensiuni" şi „elementală, pentru că, fiind prima din toate corpurile, e răspîndită peste tot, lipsită de cantitate, calitate şi de situaţie locală". În „scrierile sfinte e numită apă", „iar în ale noastre gaz de apă". Nediferenţiată în sine, prin acţiunea aerului, care uneşte separînd şi separă unind, trece mai întîi „în formă de apă compactă". În acest timp, aerul, interpunîndu-se „între apele despărţite", pe lîngă funcţia separatoare, afirmată deja, îşi mai relevă şi pe aceea de susţinere. El se determină ca *blas* care, „divizînd apele, parte mai sus de sine, parte mai jos, a devenit nu atît separator cît susţinător". Termenul *(blas)* este luat de la van Helmont care (derivîndu-l din germ. *blasen* — a sufla) îl aşeza ca al treilea principiu după *arhei* şi *fermenţi*.

Cantemir îl preia, recunoscîndu-l ca element activ dar apasă pe caracterul său secund: „Eterna înţelepciune le-a preparat pe ele două (apa şi *blas*-ul, n.n.), ca să fie cauzele secundare sau organele primare ale celorlalte creaturi ce aveau să fie create mai pe urmă" *(Imaginea de nedescris a ştiinţei sacrosancte*, II, 3).

Rev. filoz., XXVII, *1*, p. 93–128, Bucureşti, 1980.

Aflăm, de-acuma, că întunericul, gazul-apă, aerul și spațiul în care toate ar sta ar fi *apărut* la început și nu ar fi *fost* la început cum numai filozofii „amatori de fabule" presupun. Nici întunericul, nici apa începuturilor n-ar fi fost dintîi și ca realități indeterminate. Prin „*întuneric* nu înțelegem bezna păgînă, nici lipsa de lumină, ci splendoarea de nedescris și inaccesibilă a veșnicei existențe divine, pe care știința sacră ne învață că l-a pus Dumnezeu în jurul său, ca ceva pozitiv, iar nu privativ".

Asemenea și gazul-apă, deloc „o himeră decorată cu numele de dorință indiferentă", este „o ființă creată, un corp foarte simplu și cel dintîi dintre toate". În fine, aerul nu este altceva decît „separatorul apelor, statornic", care „nu se amestecă și care întotdeauna e asemenea cu sine" (*Ibidem*, II, 5).

Tuturor le-ar premerge „veșnicul Dumnezeu" care creînd din nimic lumina — *lux* și nu *lumen*, făcută „mai pe urmă" — prin aceasta, dă „afară întunericul abisal". *Lux*, cam ca *solis tabernaculum* (cortul soarelui) al lui Van Helmont „vibra raze egale peste neterminatul glob abisal" (*Ibidem*, II, 6).

Lux, „prima dintre toate creaturile vizibile", apare în cea dintîi zi a creației (*ibidem*, II, 7). În cea de-a doua, aerul separă „apele de ape" și interpunîndu-se lor „ca o sferă" face să apară firmamentul. Apele de sub bolta sa vor fi mările, iar cele de deasupra sînt retrase „din tovărășia celor inferioare" și lăsate să se sprijine pe aerul cel mai simplu „care de aceea este firmamentul" (*ibidem*, II, 8). În ziua următoare, apele subcerești se strîng și în punctul de maximă concentrare trec în pămînt. Concomitent apare golul (vidul), numai „aparent", (probabil relativ) și *archaeus* „artizanul speței, sprijinul și propagatorul semințelor care este ascuns în nucleul intim, așezat în centrul seminței și introdus de afară și împresurat în animale ca o materie spumoasă, iar în vegetale, doarme încrustat într-un nucleu mai gros și mai des" (*ibidem*, II, 11).

Cu sens de principiu (*arhé*) în vechea filozofie greacă, la van Helmont, care urma o tradiție încă medievală, *archaeus* nu mai are același sens metafizic. *Archaeus* începe să fie temei al fiecărei speței existent în fiecare individual, fiind principiu nu numai într-un plan secund de existență, fizic, adică.

Asemenea și la Cantemir, *archaeus* produs de divinitate și prevăzut cu un sens anume dă individualitate și viață specifică lucrurilor lumii. Căci este un „sprijin" pentru toate cele ce viețuiesc pe pămînt și pentru pămîntul însuși („el transformă umoarea pură, simplă — adică apa lichidă, fluidă, elementală, creatoare întotdeauna prin ajutorul forței — în substanțe solide, concrete și în special vegetale, adică în specii, figuri și forme de ierburi, de lemne, precum și de metale" — *ibidem*).

Tema, la urma urmelor, încă animistă, apoi, mai restrîns, hylozoistă, în evul mediu și în Renaștere, prin alchimie și biologie, întreține practicile oculte, pe care și van Helmont le promovase la vremea lui.

Dar dincolo de degradarea sa tîrzie, din antichitate chiar, motivul este mai degrabă profitabil prin semnificația dinamistă pe care o poartă. Aceasta, dealtfel, și primează, atît la Van Helmont cît și la Cantemir.

Archeii, rațiunea fiecărui lucru și fiecărei ființe, le-ar da acestora viață proprie și autonomie, fie și relativă, căci stau în substanța lor pe care o organizează și o mișcă.

Dacă la scara întregului univers predomină un determinism transcendent, individul, specia sau genul au în *archaeus* cauza imanentă și prin aceasta, motorul și sensul devenirii lor. Proiectul, ca atare artificial și fără șanse de adevăr, este vitalizat, atît la învățatul flamand cît și la înțeleptul nostru de „același aspect impus de mentalitatea timpurilor moderne, caracterizat prin ideea de evoluție a elementelor și lucrurilor, dar și prin acea prezervare prin transmisiune, de continuitate a existenței în virtutea unui lanț considerat încă simpatetic" [1].

Deși din punct de vedere metafizic archeii sînt puși, prin creație, în dependență de Dumnezeu, din perspectiva fizicii, în universul lor de aplicație, capătă o anume independență și odată cu ei și lumea lucrurilor. Prezența lor asigură o raționalitate imanentă, justificată atît cu mijloacele unei explicații panteiste cît și cu cele ale deismului. Cu cele ale panteismului în măsura în care archeii pun ceva din divinitate în lucruri, iar cu cele ale deismului, întrucît, datorită imanenței lor, lumea trăiește într-un regim de cvasiautonomie față de divinitate. Cantemir, într-o manieră oarecum deistă, chiar observă că „apoi cele produse în mod creativ participînd la acea putere archeală, încep să parcurgă învîrtirea conform cu perioada determinată a duratei proprii. Așadar toate genurile și speciile de vegetație ocupă suprafața pămîntului, facultatea de propagare fiind continuată și neobosită" (*ibidem*). Dar maniera este numai vag *panteistă*, pentru că lui Dumnezeu i se conservă transcendența, și *deistă*, la fel, de vreme ce intervenția providențialistă nu este de tot exclusă. Cantemir este prea supus teismului pentru a se mișca liber în orizont panteist ori deist, dar, în același timp, nu face nici simplă glosă la textul *Genezei*. Prin van Helmont își ia libertăți de tip renascen-

[1] Dan Bădărău, *Dimitrie Cantemir și van Helmont*, în „Cercetări filosofice", nr. 1, 1961, p. 157.

tist față de modelul biblic al lumii, dar nu renunță la el, cum, în principiu, nici învățatul flamand n-o făcuse. Păstrează în continuare motivul creației în șase zile și, în genere, urmează scenariul biblic. Însă, asemenea legendelor cosmogonice, dă apei și aerului o demnitate incontestabil mai mare decît cea recunoscută de *Geneza*. Dumnezeul cantemirian din *Imaginea*... creează și prin cuvînt, dar și dînd altă formă apei și aerului. De pildă, în ziua a patra atunci cînd Dumnezeul *Genezei* (1, 14) „a zis: « Să fie niște luminători... »" etc., în *Imaginea*... „corpurile supralunare, chiar și firmamentul au fost create din unicul element al aerului".

Depărtîndu-se de litera (dacă nu și de spiritul) *Genezei*, Cantemir se îndreaptă deschis polemic și împotriva cosmologiei aristotelice. „În această privință (a elementelor lumii — n.ns.), scrie el, a greșit știința sensitivă care, cînd a decretat — că cele de sub lună sînt compuse din patru elemente, temîndu-se de superioritatea corpurilor cerești, le-a compus dintr-un al cincilea element necunoscut, indefinibil... I-a dat numele nou de eter, adică un aer mai simplu decît chiar aerul". Ar fi însă „mai potrivit cu adevărul că cele de sub lună au fost produse de unicul element al apei, iar corpurile cerești vizibile au fost produse de unicul element al aerului" (*ibidem*, II, 12). Are mai puțină valoare opoziția făcută lui Aristotel, cît, prin ea, împotrivirea față de dogmatizarea medievală a împărțirii lumii în două nivele de existență, unul superior (ceresc), altul inferior (pămîntesc) și față de consecințele care decurgeau din aceasta. Cantemir, așa-zicînd, înobilează lumea sublunară dîndu-i demnitate egală celei celeste dacă elementul din care a fost făcută nu este pus în condiție de existență inferioară elementului din care s-au tras astrele și firmamentul. După ce va fi făcut cerul și pămîntul cum le va fi făcut, în a cincea zi Dumnezeu trezește la viață, archeii acvatici, adică fermenții care fuseseră încredințați pămîntului „cu patru zile înainte" și „forța fermentată din archeii predestinați ei produse genurile de reptile, precum și speciile din apă, iar din aer pe cele zburătoare"; în a șasea zi în același fel generează metalele și animalele, de sub pămînt și de la suprafața lui și în fine pe primii oameni. Viețuitoarele, toate — de la insecte la om — născute prin acțiunea fermentului și modelate „de archeul specific" —, fiind prin naștere trecere la o formă superioară de existență, „ele merg către perfecțiune" în continuare. Lor, altfel spus, le-ar fi imprimată mișcarea de devenire prin natură și geneză și, în consecință, o dezvoltă. Căci archeii, deși nu pot fi cauza, „pot desăvîrși formele" (*ibidem*, II, 15, 17). Adevărat că mișcarea le este imprimată teleologic (după ce totul a fost creat, zice Cantemir, toate cele ce există „au fost bine și profund prestabilite" — *ibidem*, III, 1), ceea ce diminuează, pînă la anulare aproape, dialectica internă, archeii, și prin ei formele de existență, supunîndu-se unei necesități implacabile în parcurgerea unui drum de la început trasat.

Nici mai mult, nici mai puțin decît finalism providențialist, s-ar putea spune și nu fără dreptate. Dar totodată în finalismul cantemirian se poate descifra și altă semnificație, îndeobște renascentistă. Este vorba de raționalitatea imanentă lumii pe care un finalism riguros, din care este exclusă intervenția arbitrară, totuși o poartă.

Cantemir era prea devotat *Scripturii* pentru a o părăsi, dar în același timp era un cărturar care avea cunoștință temeinică de filozofia veche greacă și prin van Helmont pătrunsese și în orizontul cultural al Renașterii apusene... De aceea își ia anume libertăți față de textul biblic, libertăți nu neapărat de filozof incredul sau sceptic ci de filozof mai atent la viața filozofiei decît la cea a teologiei, preocupat să reconstruiască un model mai inteligibil al lumii și nu să aducă probe și argumente în plus spre îndreptățirea viziunii tradiționale iudeo-creștine. Astfel încît el refac și refuncționalizează finalismul prin deplasarea accentului de pe Dumnezeu, pe sistemul riguros ca o logică, al lumii. În acest caz, finalitatea înseamnă mișcarea unei forme de existență către alta în care își află, aristotelician vorbind, locul său natural. Dealtfel, mai tîrziu, în *Istoria ieroglifică*, se va îndoi de universalitatea „pricinei săvîrșitului", („această pricină ithicăi mai mult decît fizicăi slujește" — II, f. 72 v.), ceea ce nu este fără legătură cu punctul de vedere din *Imaginea*...

Al doilea model cosmologic și cosmogonic, din *Istoria ieroglifică*, deși în urmarea celui de dinainte, aduce și alte modificări, unele mai radicale. Mai întîi, renunță la viziunea van helmontiană, depășind-o. Cantemir cel din *Istorie*... față cu cel din *Imagine*... pare un filozof modern față cu unul renascentist. Este mai puțin imaginativ, însă mai riguros, cam în spiritul epocii, *more geometrico*. Pierde un univers multicolor, dar cîștigă altul cu structurile și mecanismul dezvăluite. Cantemir recuperează timpul în care nu s-a putut face filozofie și ne aduce în vremea lui Descartes, Spinoza, Newton.

Nu renunță la „zidîtoriu" însă „zidirea" nu se mai întîmplă ca în *Imaginea*..., nu, cel puțin, ca în povestea pe care ea o țese după modelul biblic cu ajutorul lui van Helmont. Dumnezeu nu mai face lumea în șase

zile ci pur și simplu o zidește, ca un meșteșugar, și „zidirea săvîrșind", „de lucru să odihnește și, ca un deplin în putere stăpîn, o dată numai poruncind, din veci și pînă în veci zidirea ca o slujnică după poruncă nepărăsit aleargă" (X, f. 284 v).

Deism? „Acest element deist, pe care îl întîlnim numai în acest loc la Cantemir, nu se aseamănă de fapt cu deismul cutărui gînditor din Occident, ci se pare că merge pe linia generală apărută prin secolul al XVI-lea, cînd nu se trăseseră încă ultimele concluzii care vor duce la unele teze mai apropiate de materialism. De aceea, legile interne după care Cantemir consideră că se conduc lucrurile, sînt, de fapt, o poruncă inițială a divinității" [2].

Prudența, ca și noaptea, este, în genere, un sfetnic bun.

Deismul (dacă se poate vorbi) lui Cantemir nu este identic cu cel cartezian, dar și între acesta și cel galilean, între cel galilean și cel newtonian, între toate la un loc și deismul lui Toland (despre care Swift spunea că dacă i s-ar lua ura față de creștinism, n-ar mai rămîne ca filozof) sînt mari deosebiri.

Descartes nu împinge deismul pînă în pragul ateismului, nefăcînd din el „un mijloc comod și lesnicios de a se descotorosi de religie" [3]. Dar este un deist în sensul mai cuprinzător pe care îl deslușesc Paul Foulquié și Raymond Saint Jean: „Doctrină care respingînd revelația, admite, întemeindu-se numai pe datele facultăților naturale, existența unei ființe supreme a cărei natură rămîne indeterminată" [4].

Dacă în sens larg acesta este deismul, și Cantemir este un deist. Că modelul lumii din *Istorie*... nu este perfect identic celui cartezian sau newtonian are mai puțină importanță, cu atît mai mult cu cît în oarecare măsură *Geneza* însăși inspiră, așa-zicînd, punerea în retragere a lui Dumnezeu. Nu se spune acolo (2, 2) că „în ziua a șasea Dumnezeu și-a sfîrșit lucrarea, pe care o făcuse; și în ziua a șaptea s-a odihnit de toată lucrarea lui pe care o făcuse"?

Cantemir însă nu numai că procedează în cosmologie, principial, deist: Dumnezeu, ca meșteșugarul, lasă opera „după poruncă neapărat" să alerge, dar în *Istorie*... nu mai ține seamă de confuza „știință sacro-sanctă", ci de cunoașterea care „din înaintea mărgătoarea simțire purcede", spre a se așeza în „forma înțelegirii" (VI, f. 210 v, f. 208). Se întemeiază, așadar, pe datele facultăților naturale, ca Descartes, ca Newton, ca Toland, pe scurt ca gînditorii moderni.

Poate numai exercițiu, *Imaginea*... lasă repede și total locul unei viziuni noi, în spiritul epocii. Teosofia lui Van Helmont, ne dăm seama, are numai un rol catalitic, fiindcă în afară de grăbirea trecerii la noua imagine a lumii, alt rol, în perspectiva devenirii concepției cantemiriene, nu pare să fi avut. Învățătura van helmontiană despre elemente, arhei, fermenți, pregătește atomismul, apoi se retrage.

Un atomism, firește speculativ, cum era posibil în epocă, dar, prin aceasta, nu abstract, anistoric, fiind pe măsura rigorilor și exigențelor filozofice și științifice analitice, materializante. Căci atomul, unitate care se repetă, ușor, prin aceasta, de prins într-o ecuație, transmitea corpului însuși disponibilitățile sale matematizante.

Mișcarea lui fiind circulară, lumea în toate ipostazele ei devenea o nesfîrșită geometrie a cercurilor. Chiar și „monarhiile trec printr-un cerc de dezvoltare naturală și imuabilă, așa că în ele se păstrează de asemenea ordinea necesară cu privire la înlocuirea trecutului, prezentului și viitorului, deoarece Dumnezeu și natura nu fac nimic sau nu cunosc nimic în zadar, adică dezordonat" [5].

Atomismul, mai cu seamă prin motivul circularității, impunea în noi modalități necesitatea și Cantemir, care mai exersase în demonstrarea ei, nu ratează prilejul.

O făcuse mai înainte ca filozof de tip renascentist, o face acum ca filozof modern. Și ceea ce adaugă noblețe unui act de cunoaștere: își afirmă modernitatea în prima mare scriere filozofică „pre limba românească", *Istoria ieroglifică*.

---

[2] P.P. Panaitescu, I. Verdeș, *Introducere* la *Istoria ieroglifică*, București, E.P.L., 1965, vol. I, p. XLV.

[3] K. Marx, F. Engels, *Sfînta familie*, în *Opere*, vol. 2, București, E.S.P.L.P., 1958, p. 144–145.

[4] *Dictionnaire de la langue philosophique* Paris, P.U.F., 1962, art. *Déisme*.

[5] D. Cantemir, *Descrierea fizică a monarhiilor*, în „Studii", 1, 1951.

CU PRIVIRE LA GÎNDIREA POLITICĂ A LUI A.D. XENOPOL

DE

LAURENȚIU ȘERBAN

În afara unei prodigioase activități teoretice, de cercetare a istoriei patriei și a contribuției sale la clarificarea unor probleme de filozofie și teorie a istoriei, de filozofie a culturii, A. D. Xenopol s-a remarcat și ca om de știință ce a manifestat un viu interes pentru problemele pe care le ridica practica socială a timpului său. Ca și alți oameni de știință din epocă, animați de idei avansate, A. D. Xenopol s-a integrat în viața politică a României moderne și a intervenit energic în sprijinul unor inițiative sau reforme menite să contribuie la procesul de înaintare și civilizare a societății românești, care parcurgea, în a doua jumătate a secolului trecut, una dintre etapele de extremă importanță din istoria sa, manifestîndu-se și în domeniul activității politice curente, ca un om cu vederi înaintate, ca un incontestabil patriot.

Om de știință de prestigiu european, savant care a impus școala critică în istoriografia românească, A. D. Xenopol a fost, așa cum singur o mărturisește, înainte de toate, un veritabil patriot. „M-am născut, am crescut în sînul unui popor anumit, spunea istoricul, am adunat în sufletu-mi toate aspirațiile lui spre bine. Trebuie să-i consacru tot ce natura mi-a dăruit: inimă și spirit, putere de răbdare, pentru că natura prin legile ei de fier a legat existența și fericirea mea de existența și fericirea întregului din care fac parte".

De aceea, paralel cu valorificarea ideilor sale în domeniul filozofiei culturii, al filozofiei și teoriei istoriei, al filozofiei științei, al economiei politice care au făcut obiectul unor studii speciale apărute în ultimul timp, se impune și o atentă reconsiderare a ideilor sale sociale și politice, aceasta cu atît mai mult cu cît cunoașterea în profunzime a concepției sale politice avansate ne permite să înțelegem mai bine unele aspecte esențiale ale operei sale istorice și economice și activitatea politică desfășurată de savant în perioada 1870—1915, în cadrul mai multor partide politice ale timpului.

Ceea ce ne reține atenția în primul rînd, studiind opera lui A. D. Xenopol, este faptul că istoricul a fost atașat și devotat în tot timpul vieții unui ideal politic bine conturat, cel democrat liberal pașoptist. A. D. Xenopol și-a menținut idealul său politic fundamentat pe principiile care au apărut la noi în timpul revoluției de la 1848 chiar și atunci cînd, din motive asupra cărora cercetătorii activității sale politice trebuie să insiste, s-a încadrat în partidele de orientare conservatoare ale timpului. De aceea, putem aprecia ca o caracterizare corectă a concepției social-politice și istorice a savantului aceea pe care o face E. Lovinescu: „Structural, A. D. Xenopol aparținea, în bună parte, generației anterioare, « naționaliste », liberale, culturale..." [1]. Faptul că criticul desprinde această concluzie din confruntarea ideilor politice și sociale ale lui Xenopol cu acelea ale oamenilor politici din cadrul „Junimii" are o semnificație deosebită și este de natură să pună sub semnul întrebării orice identificare a concepției social-politice a istoricului cu ideologia politică a *Junimii*.

Este cunoscut faptul că, formal, Xenopol a făcut parte din cîteva partide politice mai importante ale timpului — liberal, conservator, conservator democrat. Într-o măsură mai mare decît trecerea istoricului de la o formațiune politică la alta (a cărei explicație o găsim în neconcordanța dintre concepția social-politică avansată a sa și caracterul tot mai limitat al concepțiilor și activității partidelor burgheze ale timpului), ne reține atenția evoluția concepției sale social-politice, așa cum se desprinde din numeroasele sale lucrări.

Vom constata astfel că, în ciuda participării sale la activitatea unor partide politice cu orientări diferite, fapt care poate crea impresia că savantul nu a avut o concepție social-politică clară, consecventă, în realitate A. D. Xenopol nu s-a dezis nici un moment de aspirațiile sale democratice, afirmate la începutul activității sale publicistice. Cercetînd mai atent ideile social-politice ale lui Xenopol, constatăm că tocmai fidelitatea sa față de idealurile democrat-egalitare și naționale pe care le-a lăsat moștenire spiritualității românești generația de la 1848, idealuri pe care savantul le vede în lumina realităților social-economice de la sfîrșitul veacului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, a generat conflictul său cu partidele politice burgheze ale timpului, care, modificîndu-și

[1] E. Lovinescu. *Titu Maiorescu și contemporanii lui Alecsandri, Eminescu, Xenopol*. București, Casa Școalelor, 1943, p. 295.

doctrina, într-un cadru social-economic și într-o structură de clasă ce cunosc o tot mai accentuată schimbare, deveneau tot mai nedemocratice și antipopulare.

UN CRITIC CONSECVENT AL CURENTULUI CONSERVATOR

Din scrierile economice și istorice și din articolele și cuvîntările ocazionale ale istoricului desprindem concluzia că concepția social-politică și activitatea sa politică se caracterizează prin două aspecte esențiale: pe de o parte, prin respingerea principială a conservatorismului ca atitudine politică și, pe de altă parte, prin afirmarea superiorității principiilor democratice proclamate la 1848, din care decurge preocuparea sa constantă pentru afirmarea națiunii noastre, pe toate planurile.

Cercetători mai vechi ai operei lui A. D. Xenopol, avînd în vedere legăturile istoricului cu „Junimea" din prima perioadă a activității sale și îndelungata sa colaborare la „Convorbiri literare", au căutat să acrediteze ideea că între istoric și societatea din Iași s-a stabilit o identitate de vederi și în problemele social-politice. Astfel, s-a afirmat la un moment dat că Xenopol, „adoptînd o politică conservatoare și reacționară... poate fi socotit totuși unul din reprezentanții de seamă ai Junimii". Această teză ni se pare lipsită de temei și remarcăm că nici E. Lovinescu, analist competent al curentului junimist, nu împărtășește o atare opinie, formulată cu mai mulți ani în urmă [2], ci, dimpotrivă, subliniază dezacordul permanent dintre ideile sociale și politice ale lui A. D. Xenopol și ideologia social-politică a „Junimii", respectiv „junimismul politic".

Este adevărat că Xenopol a făcut parte din cercul „Junimii", unde a desfășurat o susținută activitate în perioada 1869—1878. În fapt, viitorul istoric a aparținut însă așazisei „Junimi culturale", literare, artistice și nu „Junimii politice". Dacă plecarea sa de la „Junimea", în anul 1878, s-a datorat aderării la fracțiunea liberalilor moderați, ceea ce, desigur, a fost de natură să ducă la o ruptură definitivă în problemele de ideologie cu celebra societate, în realitate istoricul nu împărtășise nici pînă în acel moment concepțiile social-politice și istorice ale „Junimii". Această deosebire de vederi apare evident din scrisoarea pe care Xenopol o trimite, la 17 ianuarie 1869, lui I. Negruzzi, în care își exprimă dezacordul față de doctrina dezvoltată de Titu Maiorescu în celebrul articol apărut în 1868 *În contra direcției de astăzi în cultura română*, ca și din studiile pe care viitorul istoric le publică în „Convorbiri literare" (*Cultura națională* — 1868, *Istoriile civilizațiunii* — 1869) și din studiile economice elaborate pînă în 1880.

Opoziția lui A. D. Xenopol față de ideologia social-politică conservatoare, inclusiv față de conservatorismul Junimii este axată pe cîteva principii de importanță majoră: ideea formării unei culturi și a unei conștiințe naționale, deopotrivă ca un imperativ dar și ca o realitate a etapei istorice pe care o parcurgea poporul nostru în secolul al XIX-lea; necesitatea introducerii unor reforme prin care să se modifice substanțial relațiile sociale și politice și instituțiile din țara noastră și care să facă posibil un progres rapid al societății românești pe toate planurile și, în mod deosebit, pe plan economic și politic; aprecierea trecutului poporului român și a ideilor social-politice ale unor oameni care au marcat momentele mai importante ale acestui trecut și, în special, a mișcării lui T. Vladimirescu, a revoluționarilor de la 1848 etc. Aceste principii le găsim și în scrierile economice ale savantului, dar ele substructurează țesătura evenimentelor din opera sa istorică.

Ceea ce nu putea accepta Xenopol drept crez doctrinar la „Junimea", încă din 1869, era ideea pe care el o atribuia faimosului articol al lui T. Maiorescu *În contra direcțiunii de astăzi a culturii românești*, pe care viitorul istoric l-a comentat în scrisoarea către Iacob Negruzzi, și anume: „Convicțiunea că țara noastră este incapabilă de progres, că progresul aparent cu care ne fălim este neadevărat, ca unul ce nu a pornit din impulsul poporului și vine de la influențe exterioare..." [4]. Chiar dacă această scrisoare nu demonstrează „o vastă și justă cunoștință a istoriei generale", despre care se va putea vorbi abia mai tîrziu și nici nu „răstoarnă critica" lui T. Maiorescu, cum afirma, entuziasmat, N. Iorga, fie și pentru simplul motiv că, atunci nu a fost dată publicității, ea este dovada maturității lui Xenopol, a faptului că concepția sa social-politică își găsise deja orientarea și argumentele sale încep să se organizeze într-o construcție teoretică.

În dezacord cu tendința politică a „Junimii" și convins că „ceea ce trebuie unui popor pentru a se dezvolta, impulsul spre viață,

[2] Vezi D. Bodin, *A. D. Xenopol și Junimea*, în „Convorbiri literare", LXX, 1937.
[3] Vezi E. Lovinescu, *T. Maiorescu și contemporanii lui Alecsandri, Eminescu, Xenopol*, București, Casa Școalelor, 1943.

[4] A. D. Xenopol, *Scrisoare către Iacob Negruzzi*, în *Scrieri sociale și filozofice*, București, Edit. științifică, 1967, p. 148.

acela îl avem" [5], A. D. Xenopol aduce o serie de argumente care vădesc opțiunea sa categorică pentru înnoirea rînduielilor din România, pentru progresul țării, adeziunea sa la idealurile și ideologia liberal-democrată pașoptistă.

A. D. Xenopol reproșa lui T. Maiorescu exigențele sale exagerate și respingerea de către critic a unor forme care, chiar dacă inițial nu aveau un conținut pe deplin constituit, puteau stimula acest conținut, așa cum s-a și întîmplat dealtfel în cele mai multe cazuri, atitudine determinată atît de opoziția criticului față de curentul liberal cît și de structura sa intelectuală, care, și în acest caz, îl face să opună absolutul relativului. „A pretinde că un popor din momentul chiar cînd începe a se dezvolta să nu producă decît lucruri bune, să aibă instituțiuni bune, libertate adevărată, arte care dovedesc un gust estetic etc., — observa, pe bună dreptate, Xenopol, — este a transporta la început rezultatul final al dezvoltării (...) a pretinde aceste, zic, este a ucide chiar posibilitatea progresului" [6]. Viitorul istoric era convins, încă din acea perioadă, de faptul că, atunci cînd un popor a ajuns la conștiința de sine, cînd începe să se dezvolte, „nu piere pînă nu îndeplinește rolul său istoric pe acest pămînt" [7], fiind astfel în opoziție cu atitudinea sceptică a „Junimii" și a conservatorilor în ceea ce privește evoluția poporului nostru.

Apariția *Studiilor asupra stării noastre actuale* [8], în care Xenopol reia și dezvoltă unele dintre ideile pe care le găsim în scrisoarea către Iacob Negruzzi", a ridicat o adevărată furtună în „Junimea" (I. Negruzzi), reacție ce demonstrează că gîndirea social-politică a lui Xenopol evolua, de la bun început, pe alte direcții decît cea junimistă. Fără a relua pe larg teoria expusă de Xenopol în acest studiu din tinerețe, trebuie să arătăm că considerațiile sale privind dezvoltarea popoarelor vest-europene prin contactele dintre civilizații nu erau decît o încercare de a susține, prin analogie, caracterul firesc, necesar, al evoluției societății românești din perioada care începe odată cu domnia lui Alexandru Ioan Cuza.

În primele sale eseuri, în care sînt abordate mai mult probleme din domeniul filozofiei culturii, opoziția lui Xenopol față de tendințele politice conservatoare are, în mare măsură, caracterul unei dispute filozofice. Peste puțin timp, Xenopol va depăși acest nivel teoretic abstract și va combate politica partidului conservator în chestiunile economice și politice de interes practic, prin publicarea interesantelor sale studii economice. Și aici A. D. Xenopol urmărește să demonstreze, în opoziție cu doctrina „Junimii", caracterul legitim necesar, al preluării, unor „forme specifice societății capitaliste mai evoluate din Occident, ca un factor de progres datorită efectului stimulativ pe care ele urmau să-l aibă asupra dezvoltării de fond a societății românești din acel timp.

Apariția *Studiilor economice* în anul 1878 marchează, astfel, o nouă etapă în formarea concepției social-politice a lui Xenopol și, totodată, și o fază mai evoluată în combaterea ideologiei junimiste și a curentului conservator, în general, termen mai cuprinzător pe care istoricul îl va folosi de acum înainte. Apare aici, tratată într-o manieră specifică problema raportului dintre „formele capitaliste" și dezvoltarea social-economică a țării noastre. Lucrarea, elaborată pentru a justifica activitatea economică și de creare a unor instituții economice și sociale noi, desfășurată în acel timp de partidul liberal, transpune în gîndirea economică crezul politic al liberalilor democrați. Politica economică a partidului liberal, căreia istoricul îi aduce, în 1878, numai elogii, este opusă politicii partidului conservator: „Pe cînd deci partida liberală, afirmă savantul, va aștepta de la *viitor* realizarea speranțelor sale, cea conservatoare va căuta cu durere *la trecutul*, cu care împreună zboară tot mai departe fericirea de altădată..." [9].

Cea mai amplă expunere a gîndirii politice și a activității partidului conservator apare însă în opera istorică a lui A. D. Xenopol, savantul nedisimulîndu-și dezaprobarea față de curentul conservator și de acțiunile partidului în momentele cruciale din istoria țării (revoluția lui Tudor, revoluția de la 1848, Unirea, epoca domniei lui Al. I. Cuza), fără ca această notă subiectivă să scadă valoarea analizei pe care el o face acestui curent.

Unele capitole din *Istoria românilor din Dacia Traiană* și *Istoria partidelor politice din România*, în care savantul expune istoria partidului conservator, pot fi privite ca o dezvoltare a unor teze pe care le găsim în eseurile și studiile sale anterioare. În opera istorică a lui A. D. Xenopol reapare astfel, ca un principiu director în aprecierea semnificației și rolului curentului conservator, ideea pe care o formulase în *Studii economice*: „Idealul partidei conservatoare este păstrarea stării date a unei țări, știind că orice înnoire... poate să

---

[5] *Ibidem*, p. 153.
[6] *Ibidem*, p. 154.
[7] *Ibidem*, p. 155.
[8] Vezi „Convorbiri literare", IV (1870) și V (1871) și E. Lovinescu, *Antologia ideologiei junimiste*, București, Casa Școalelor, 1943.
[9] A. D. Xenopol, *Studii economice*, în *Opere economice*. București, 1967, p. 27.

zdruncine poziţiunea ocupată de dînsa, ea se fereşte de orice schimbare... se sileşte a menţine aşezămintele existente, fie ele cît de rele... se teme de orice întreprinderi noi pe care le numeşte aventuroase şi toate sforţările sale nu tind la altceva decît la a păstra o poziţie dobîndită" [10]. Este de reţinut faptul că, în scrierile sale istorice, Xenopol expune seria istorică a curentului conservator pornind de la investigarea premiselor economice şi de clasă ale acestui curent şi consemnează, cu rigoarea impusă de ştiinţa istoriei, actele politice ale acestui partid. Istoricul demonstrează astfel că partidul conservator a fost, în mod constant, exponent al intereselor unui grup social restrîns, marea moşierime, căreia, după cum arăta el, i se alătură marea burghezie, obiectivul lui fiind menţinerea unor relaţii economice şi sociale perimate. Astfel, în scrierile istorice ale lui Xenopol, partidul conservator ne este înfăţişat ca un partid ostil progresului social şi aspiraţiilor maselor, o concepţie, dealtfel, bine argumentată.

În opera sa istorică, A. D. Xenopol nu s-a rezumat la simpla relatare a unor fapte care demonstrau caracterul de clasă, limitat al politicii conservatoare. Istoricul şi-a manifestat deschis dezaprobarea faţă de lipsa de patriotism a marii boierimi, depăşind astfel limitele cercetării istorice propriu-zise şi condamnă, în numele unui ideal politic superior, interesul naţional, activitatea politică a boierilor conservatori: „De cîte ori se iveau idei care căutau să lovească în poziţia privilegiată a boierilor, observă Xenopol, ei căutau alipiri către stăpînirile străine, pe care dealtfel le combătuseră" [11]. Astfel, conchide Xenopol, „renaşterea naţională desăvîrşită nu se putea îndeplini decît prin realizarea reformelor liberale şi egalitare. Aici însă naţionalismul boierilor bătrîni venea în luptă cu interesele lor de clasă şi nu trebuie să ne mirăm dacă vom găsi simţămintele cedînd pasul înaintea interesului" [12].

Aceeaşi politică de clasă, arată A. D. Xenopol, o urmează marea boierime şi în timpul revoluţiei de la 1848. Văzînd ameninţarea intereselor lor prin politica guvernului revoluţionar, „boierii conservatori uitară şi ţară şi tot şi recurseră la ultimul mijloc de a-şi apăra proprietăţile, la ajutorul străinilor pe care îi chemară pe întrecutelea în ţară ca să o ocupe milităreşte şi să facă să înceteze « mascaralîcurile » ce se petreceau în ea" [13].

[10] *Ibidem.*

[11] A. D. Xenopol. *Istoria partidelor politice din România.* Bucureşti, 1910, p. 297.

[12] *Ibidem,* p. 234.

[13] *Ibidem,* p. 98.

A. D. XENOPOL, ADEPT AL PRINCIPIILOR DEMOCRAT EGALITARE

Convins că partidul liberal poate contribui la rezolvarea problemelor cu care era confruntată societatea românească în a doua jumătate a secolului trecut, A. D. Xenopol s-a alăturat, de la începutul activităţii sale, acestui curent de gîndire politică. Cu deplin temei istoricul considera că partidul conservator nu poate face faţă sarcinilor pe care le punea dezvoltarea poporului nostru în acel timp, el fiind partidul unei clase restrînse, reprezentant al vechiului regim social-politic.

Fundamentată prin studiile sale economice şi istorice, concepţia social-politică a lui Xenopol nu mai apare doar ca rezultat al unei atracţii spontane a tinereţii spre idealurile democratice şi egalitare paşoptiste, ci capătă un caracter sistematic, savantul dobîndind prin cercetările sale conştiinţa deplină a idealului său social şi politic şi a opoziţiei dintre concepţia sa şi gîndirea conservatoare, şi devenind un adevărat teoretician al curentului de gîndire social-politică liberal egalitară.

Trebuie subliniat însă că aderarea la curentul liberal nu a avut pentru A. D. Xenopol semnificaţia obişnuită a înrolării într-un partid politic. În realitate, Xenopol s-a raliat *curentului de gîndire* social-politică liberală şi egalitară şi nu partidului liberal de la 1878 sau 1880, el fiind unul dintre cei care mai militau, încă, pentru idealurile liberale dintr-o epocă mai veche, într-o vreme în care partidul liberal începuse să considere aceste idealuri ca expresie a unei perioade depăşite. Un argument în sprijinul acestei afirmaţii îl constituie faptul că, în 1886, deşi era deputat liberal, A. D. Xenopol face impresia unui om care nu mai poate descifra meandrele tot mai complicate ale politicii partidului liberal, conflictul dintre idealurile sale politice şi politica pe care o promova partidul liberal în ultimele decenii ale secolului trecut adîncindu-se tot mai mult.

Ideile destul de abstracte din scrisoarea către Iacob Negruzzi din 17 ianuarie 1869, din *Cultura naţională* şi *Istoria civilizaţiunilor,* care prefigurează concepţia filozofică şi socială a viitorului savant şi schiţează începuturile formării sale teoretice şi ale orientării sale liberal-democrate, sînt dezvoltate în deceniul 1870—1880 într-o suită de articole şi studii economice reunite în volumul de *Studii economice.* În aceste studii, prin care îşi propune să susţină „programul partidului liberal democrat în privinţa chestiunii economice a ţării noastre", A. D. Xenopol depăşeşte obiectivul propus şi, în pagini de analiză economică valoroasă, ne oferă un adevărat sis-

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

tem de idei prin care este expusă o concepție social-politică mai cuprinzătoare.

Ca o idee directoare atît pentru studiile sale economice, cît și pentru cele istorice (cu referire particulară la istoria secolului al XIX-lea), apare teza că „propășirea în toate țările lumii este datorată acelei clase a societății care este nemulțumită cu starea de lucruri existentă. Ea pornește, de obicei, de la clasele apăsate și dezmoștenite de bunurile acestei lumi. Clasele dominatoare, care se bucură de toate foloasele... se opun curentului ce voiește să distrugă poziținea lor privilegiată... aceste două elemente ale oricărei societăți dau naștere la două direcțiuni opuse în conducerea popoarelor, care, cînd viața acestora este liberă, se grupează în două partide: cea liberală sau progresistă, și cea conservatoare" [14].

Sesizînd lupta permanentă dintre clasele și grupurile sociale progresiste și cele conservatoare, care are ca rezultat progresul societății omenești, viitorul istoric arăta, încă de atunci, că „mișcarea socialistă din vremile noastre... reprezintă o nouă fază a veșnicei lupte încinsă între exploatatori și exploatați"[15], idee ce nu poate fi considerată ca avînd un caracter accidental, ținînd seama de importanța pe care savantul a atribuit-o și mai tîrziu ideologiei socialiste în care vedea singura sursă de regenerare a vechiului curent democratic egalitar. În deceniul al optulea al secolului trecut, Xenopol considera pe deplin rațională (în sensul de conformă cu rațiunea, dar și în sensul conformității cu necesitatea istorică) numai politica partidului liberal, în timp ce politica partidului conservator îi apare doar ca o expresie a intereselor înguste ale unui grup restrîns de exploatatori. „Mergem spre viitor — afirma optimist și încrezător în politica liberală Xenopol — și viitorul e al progresului, al libertății și egalității, al principiilor pentru care luptă partida liberală" [16].

Ideile liberale ale lui A. D. Xenopol au însă, chiar din această perioadă de început a activității sale politice, unele nuanțe aparte. Concepția sa social-politică nu se armonizează perfect cu principiile și activitatea partidului liberal, istoricul reprezentîndu-și foarte abstract idealurile de libertate, egalitate, democrație, echitate, într-o viziune umanistă. Se observă acum la Xenopol atracția spre acel ideal social-politic care a început să capete contur și să se impună în gîndirea filozofică și social-politică, odată cu Marea Revoluție Franceză și cu mișcarea revoluționară de la 1848.

Aprecierile elogioase la adresa partidului liberal pe care le găsim în *Studii economice* se explică prin faptul că Xenopol a venit în contact cu acest partid într-o perioadă de afirmare viguroasă a politicii sale, pe care guvernarea conservatoare din 1871—1876 mai mult a servit-o, decît să o frîneze. Adept al ideilor umanitare, egalitare, democratice, A. D. Xenopol este impresionat de activitatea desfășurată de liberali în perioada 1860—1880, privind organizarea vieții social-economice. De aceea, în opera sa economică, dar și în cea istorică, savantul se ocupă pe larg de acest curent de gîndire social-politică pe care îl apreciază în mod deosebit și opune politica economică a burgheziei liberale, care susținea dezvoltarea formelor moderne, de fapt capitaliste, ale vieții sociale de la noi, politicii economice a partidului conservator, ineficientă și ostilă progresului.

Xenopol era convins de importanța realizărilor partidului liberal din acel timp în domeniul economic și le explica prin faptul că, după înfăptuirea unor obiective de importanță vitală pentru poporul nostru ca Unirea, instaurarea unui regim politic reprezentativ, dobîndirea independenței, acest partid are de trecut la „regenerarea ecnomică a țării care este neapărată pentru a da trăinicie poziținii politice, dobîndită cu atîtea jertfe".

Ceea ce nu sesiza însă Xenopol în acea perioadă este faptul că politica partidului liberal avea în vedere, în primul rînd, interesele burgheziei în plină ascensiune și nu interesele maselor largi, lucru pe care îl va remarca abia mai tîrziu, cînd va vorbi despre rolul tot mai important pe care „oamenii bogați" îl au în conducerea partidului liberal, îndepărtîndu-l de la principiile sale democrat egalitare inițiale, atît de apreciate de istoric.

În opera sa istorică, Xenopol întreprinde o cercetare sistematică a curentului liberal de la apariția sa, în primele decenii ale secolului al XIX-lea, și pînă la 1866 — o serie istorică paralelă cu aceea a curentului conservator — și scoate în evidență rolul pe care l-a avut curentul liberal în prima jumătate a secolului trecut în înfăptuirea unor importante evenimente din istoria patriei. Istoricul pune în valoare ceea ce este cu adevărat demn de reținut și depășește simpla expunere a faptelor prin considerații deosebit de interesante privind acțiunile acestui partid, orientarea sa în diferite perioade, într-o permanentă confruntare cu politica urmată de partidul conservator, sesizînd, după cum am văzut, fenomenul degradării politicii liberale, al îndepărtării partidului liberal de principiile susținute

---

[14] A. D. Xenopol, *Opere economice*, în *loc. cit.*, p. 127.
[15] *Ibidem.*
[16] *Ibidem.*

în perioada revoluției de la 1848, ceea ce a dus la abandonarea acestui partid de către istoric.

Prin remarcabila analiză pe care o face proiectului de Constituție a cărvunarilor din 1822 și documentelor programatice ale revoluției de la 1848 din Transilvania, Moldova și Muntenia, prin relatarea amplă, făcută cu multă căldură, a acțiunilor oamenilor politici cu orientare liberal-democrată și revoluționară care au contribuit la progresul social-economic și cultural al țării — începînd cu T. Vladimirescu și cărvunarii din timpul domniei lui I. Sandu Sturza, și pînă la revoluționarii de la 1848 și Al. I. Cuza, — opera istorică a lui A. D. Xenopol ne oferă o imagine sugestivă a evoluției ideilor progresiste din țara noastră în prima jumătate a secolului al XIX-lea.

Cercetările privind evoluția partidelor politice din România din secolul trecut, întreprinse de A. D. Xenopol, confirmă unele constatări ale sociologiei politice moderne în legătură cu evoluția relațiilor dintre partidele liberal și conservator. Se evidențiază faptul că, în viața politică din țara noastră, ca și în alte țări, are loc trecerea treptată pe primul plan a curentului liberal, odată cu dezvoltarea relațiilor de producție capitaliste, partidul conservator fiind obligat în cele din urmă să-și adapteze politica în raport cu activitatea desfășurată de partidul liberal.

În același timp, vedem că, în perioada de început a activității partidului liberal, cînd liderii acestuia sînt animați de o ideologie avansată, obiectivele economico-sociale și politice pe care le urmărea acest partid, deși reflectă interesele burgheziei în plină afirmare, au fost, datorită caracterului antifeudal al activității desfășurate de burghezie în conformitate cu interesele unor grupuri sociale mai largi. Devenit partid de guvernămînt, politica partidului liberal capătă un caracter mult mai restrîns, iar conducerea partidului este preluată de reprezentanții marelui capital. Xenopol a sesizat acest proces și, chiar dacă opera sa istorică nu cuprinde și epoca în care a avut loc regresul doctrinei liberale, savantul l-a denunțat în numeroase articole și expuneri. De asemenea, Xenopol a sesizat faptul că, odată cu schimbarea politicii partidului liberal, se constată și o creștere a importanței mișcării muncitorești, al cărei partid apare tot mai clar ca principal oponent al partidelor burgheze. Sesizînd importanța noului curent, la care nu a aderat, dar față de care a avut o declarată simpatie, Xenopol îi atribuie un mare rol în viitor și recomandă partidului liberal să-și regenereze doctrina în contact cu aceea a mișcării socialiste.

ADERAREA LA GRUPĂRILE CONSERVATOARE

Adversar convins al ideologiei conservatoare, pe care o supune unei ample analize și o combate cu argumente convingătoare, A. D. Xenopol devine, la 26 octombrie 1902, membru al partidului conservator. Ar fi însă cu totul eronat să credem că trecerea lui A. D. Xenopol în partidul conservator se datorează acceptării de către istoric, în această perioadă, a ideologiei politice a acestui partid. Gestul istoricului trebuie privit, în primul rînd, ca un protest față de fenomenul degradării politicii partidului liberal, pe care îl susținuse pînă atunci, față de îndepărtarea acestui partid, în ultima parte a secolului trecut, de principiile democratice și egalitare ce caracterizaseră curentul liberal în perioada pașoptistă și activitatea unor fracțiuni liberale din timpul domniei lui Alexandru I. Cuza, la care, de fapt, aderase istoricul.

Ca o dovadă a faptului că A. D. Xenopol a aderat numai formal la partidul conservator în anul 1902, reținem faptul că, deși a fost privit ca un membru marcant al acestui partid datorită prestigiului de care se bucura în rîndul oamenilor de știință atît în țară cît și peste hotare, istoricul nu a desfășurat o activitate deosebită în cadrul acestui partid și, lucru încă și mai important, el nu-și afirmă public un nou crez politic, conservator. „Evenimentul" — ziar conservator, oficiosul din Iași al partidului — nu-i consemnează în acești ani numele decît în legătură cu alegerile care se fac pentru Cameră și nu sînt consemnate cuvîntări sau declarații ale savantului din care să rezulte ralierea sa la ideologia partidului conservator.

Aderînd la partidul conservator în 1902, A. D. Xenopol îl va părăsi în anul 1908 pentru a trece în gruparea politică recent creată de Take Ionescu, partidul conservator democrat. Dacă în perioada în care a făcut parte din partidul conservator (1902—1908), Xenopol nu desfășurase o activitate politică susținută, după înrolarea sa în gruparea politică creată la 3 februarie 1908, lucrurile se schimbă sensibil. Savantul devine deosebit de activ, o preocupare constantă a sa, ca membru al grupării takiste, fiind și aceea de a ataca partidul conservator, pe care tocmai îl părăsise. În această nouă perioadă a activității sale, Xenopol reia și amplifică criticile formulate cu ani în urmă în scrierile sale economice și în opera sa istorică la adresa ideologiei conservatoare.

După cum se știe, constituirea grupării politice a lui Take Ionescu a dus, în condițiile vieții politice din acel timp, la o regrupare a forțelor politice și a trezit un mare interes, în special prin opoziția sa față de vechile par-

tide „istorice", a căror politică nu mai satisfăcea cerințele dezvoltării societății românești în cadrul căreia apar clase și grupuri sociale noi, cu aspirații economice și politice specifice. În acest context se aplică înrolarea lui A. D. Xenopol în partidul conservator democrat, savantul fiind convins că noua tendință politică preia ceea ce aveau mai bun „vechile partide istorice", liberal și conservator, și că noua grupare îi poate oferi o platformă mai bună pentru criticile tot mai violente pe care el le formulează, acum, deopotrivă, la adresa partidelor conservator și liberal.

Participarea lui A. D. Xenopol la activitatea fracțiunii conservator democrate, deși de scurtă durată (ea a început în 1908 și s-a încheiat la 6 iunie 1911), ne dezvăluie unele aspecte caracteristice și, într-un fel, inedite, ale concepției social-politice a istoricului. Presa vremii și în mod deosebit „Opinia" — ziar conservator democrat — consemnează prezența lui Xenopol la acțiuni importante ale partidului (aniversări și campanii electorale) și reproduce discursurile sale.

Din discursurile pe care le-a rostit cu diferite ocazii în cei cîțiva ani cît a fost membru al partidului conservator democrat putem desprinde preocupările de ordin teoretic ale savantului în primele decenii ale secolului al XX-lea: reluarea criticilor la adresa curentului conservator, reafirmarea crezului democratic și egalitar al savantului într-un nou context, în încercarea de a consolida pozițiile partidului conservator democrat; hotărîrea de a realiza o imagine de ansamblu a întregii vieți politice din țara noastră, care îl va duce la elaborarea lucrării de sinteză *Istoria partidelor politice din România*.

În perioada în care a făcut parte din partidul conservator democrat, ca și mai înainte dealtfel, A. D. Xenopol a formulat numeroase critici la adresa celor două partide „istorice", conservator și liberal, din care desprindem unele aspecte caracteristice pentru politica din acea perioadă a partidelor respective și putem aprecia mai exact atitudinea savantului față de acestea. În mod deosebit, reținem observațiile de acum ale istoricului privind curentul liberal. „În partidul liberal, arăta Xenopol în anul 1908, se observă cam de mult o tendință de a mărgini democrația veche, care a întărit acest partid, prin înrîurirea covîrșitoare a celor bogați. Și a trebuit ca un nou curent spre democrație să vină să înlăture acest dezechilibru în alcătuirea partidului liberal: prin clătinarea lui către socialism" [17]. Acțiunea „generoșilor" din 1899, la care face aluzie Xenopol, nu are semnificația pe care i-o atribuie istoricul și nu a însemnat orientarea partidului liberal spre gîndirea socialistă. Dar, din observația pe care o face Xenopol în legătură cu evoluția partidului liberal din acea perioadă, apare una din cauzele importante care au dus la degradarea politicii liberale și la îndepărtarea acestui curent de idealurile democrat egalitare proclamate la 1848, faptul că liberalii manifestă o tendință „de a mărgini democrația veche", ca urmare a „înrîuririi covîrșitoare a celor bogați" în cadrul acestui partid.

Fără a putea spune că în această perioadă a activității sale A. D. Xenopol i-a menajat pe liberali, rămînem totuși la impresia că atacurile sale la adresa partidului conservator sînt, și acum, mai violente. Trecînd peste faptul că istoricul vede sfîrșitul vechiului partid conservator printr-o victorie deplină a partidului conservator democrat (iluzie la care el însuși va renunța peste puțin timp), reținem cauzele mai adînci care, după opinia lui Xenopol, vor face ca partidul conservator să iasă definitiv din viața politică a țării. Ofensiva democrației, considera Xenopol, „îi obligă și pe conservatorii vechi să recurgă la elementul democratic pentru a apăra situația lor, deoarece în viața noastră constituțională, întocmită de la 1859 încoace, era cu neputință de a mai guverna fără concursul mai mult sau mai puțin întins al maselor" [18]. Partidul conservator însă, cu toate încercările pe care le fac în acest sens unii lideri ai săi, este de părere Xenopol, nu se va putea acomoda noilor condiții ale vieții politice, previziune confirmată prin faptul că, în anii imediat următori primului război mondial, partidul conservator se destramă definitiv.

RETRAGEREA DIN ACTIVITATEA PARTIDELOR POLITICE

Entuziasmul cu care îmbrățișase Xenopol cauza partidului conservator democrat în anul 1908, — prin care se consumă și ultima sa participare la activitatea partidelor politice — avea să se stingă destul de repede. În anul 1911, istoricul deja nu mai păstrează legătura cu fruntașii din Iași ai partidului, pentru ca, în iunie 1911, să-și dea demisia formal din partid, într-o scrisoare pe care o adresează șefului fracțiunii. Știrea demisiei lui A. D. Xenopol din gruparea takistă a apărut la 6 iunie în „Opinia", ziarul acestei grupări, și a fost reluată de „Evenimentul" din 9 iunie 1911.

În declarațiile pe care le face în cadrul unui interviu acordat ziarului „Evenimentul" —

[17] A. D. Xenopol. *Discurs rostit la Buzău*, în „Opinia", VI, 1908 nr. 442, p. 1.

[18] *Ibidem*, p. 1.

oficios conservator — la 14 iunie 1911, comentînd demisia sa din partidul conservator democrat, apar unele mărturisiri revelatoare pentru gîndirea politică și pentru activitatea pe care Xenopol a desfășurat-o de-a lungul timpului. Declarînd că vrea să se retragă din viața politică, Xenopol nu înțelegea aceasta ca o renunțare la orice activitate politică, ci ca o reîntoarcere la singura idee politică față de care a rămas fidel întreaga viață: apărarea aspirațiilor legitime ale națiunii române. „Mă retrag din luptele militante ale partidelor politice, precizează Xenopol, iar politică în sensul apărării neamului am făcut-o și voi face întotdeauna... După 40 de ani de muncă numai pentru țară și neam, cred că nu este lipsă de modestie a tinde la un asemenea rol" [19].

Evenimentele deosebite care au survenit după 1911, războaiele balcanice, problema Transilvaniei și participarea României la primul război mondial au solicitat mult pe istoric. Xenopol desfășoară o activitate intensă în apărarea românilor din Transilvania și pentru participarea României la război împotriva puterilor centrale, în vederea realizării idealului nostru național, întregirea neamului. În acele împrejurări deosebite, A. D. Xenopol a știut să găsească măsura cea mai potrivită și să susțină cauza dreaptă a poporului său prin argumente de nezdruncinat, evitînd orice manifestare de naționalism ori șovinism.

Argumentele lui Xenopol în favoarea participării României alături de țările Antantei la războiul pe care-l considera drept din punctul de vedere al românilor, intervențiile sale repetate în apărarea drepturilor românilor din Transilvania prin conferințe și articole în presa vremii, sînt o manifestare a dragostei sale profunde față de țara și poporul său, ne dezvăluie un nou aspect al concepției sale politice și al atitudinii sale față de problemele politice ale timpului. Și cu acest prilej, istoricul demonstrează din nou că erudiția și lupta pentru apărarea drepturilor legitime ale unui popor nu se exclud, ci, dimpotrivă, se susțin.

[19] *Interviu cu A. D. Xenopol — în chestia demisiei sale din gruparea takistă, în* „Evenimentul", XIX, 1911, nr. 99, 14 iunie, p. 1.

CATEGORIA FILOZOFICĂ DE RELAȚIE ÎN GÎNDIREA TÎNĂRULUI MAIORESCU

DE

SIMION GHIȚĂ

O mare noutate filozofică pe care o aduc scrierile din tinerețe ale lui Titu Maiorescu este existența unei idei integratoare în gîndirea sa, idee pe care el a urmărit-o cu perseverență din 1859 pînă în 1861 — ideea de *relație*.

Se știe acum că el și-a trecut doctoratul la Giessen, în 1859, cu teza *Das Verhältnis* (Relația) și că, în 1861, a prezentat ca teză principală de doctorat la Sorbona lucrarea *La Relation. Essai d'un nouveau fondement de la philosophie.* Aceasta din urmă reprezintă sinteza meditațiilor sale asupra categoriei filozofice de relație, meditații care se reflectă nu numai în lucrările cu acest titlu ci și în *Einiges Philosophische* ... precum și în *Epistolar.*

„Ideea de relație este sufletul întregii filozofii", este firul roșu care străbate întreaga filozofie" scria el în teza de doctorat din 1859. Ideea de relație este reluată în *Considerații filozofice** și extinsă la „întreg domeniul spiritual", adică la întreaga cultură, precum și la relațiile umane în general. La 24 noiembrie 1860, trimițîndu-i cartea *Einiges Philosophische* ... fostului său profesor și director la Academia Tereziană, H. Demel, Maiorescu ține să sublinieze *importanța ideii de relație* în această scriere a sa: „Odată ... ne-ați avertizat cu privire la folosirea cuvîntului *relație* în școală, pentru că printr-însa nu se înțelege nimic. Interdicția m-a atîțat și iată, sînt aproape patru ani acum de cînd meditez la cuvîntul *« relație »* ... ea este pentru mine, baza necesară oricărei cercetări

* Este titlul sub care va apare în traducerea românească cunoscuta *Einiges Philosophische*...

filozofice. *Aceasta este geneza lăuntrică a cărții mele*" [1]. Deși afirmația este exagerată, căci cartea are un conținut enciclopedic, nu e structurată pe ideea de relație, această idee este prezentă în mai multe capitole.

După apariția cărții *Considerații filozofice*, această idee revine și mai frecvent în scrisorile sale. „Relația este singura categorie a ceea ce viețuiește" scria el profesorului Tomasek la 24 noiembrie 1860 [2], iar cîteva zile mai tîrziu sublinia că „numai în relație există viață". Obsedat de această idee, și nesatisfăcut de modul cum o tratase în lucrarea de la Giessen, precum și în *Einiges Philosophische*, Maiorescu se hotărăște să elaboreze o lucrare specială consacrată acestei probleme, lucrare pe care să o prezinte ca teză de doctorat la Sorbona. „Lucrez la o sistematizare strict științifică a filozofiei mele în limba franceză" [3], scria el la 4 decembrie 1860. Iar cîteva zile mai tîrziu, îi scria lui T. Rosetti titlul exact al tezei *La Relation*, precum și orientarea ei împotriva eclectismului spiritualist. Cînd la 8 mai 1861 a aflat că teza i-a fost refuzată, tocmai din cauza orientării antispiritualiste și antieclectice, fiind sfătuit să-și schimbe subiectul, el nu acceptă, spunînd că relația a devenit temelia concepției sale filozofice, „focul central al întregii mele înțelegeri" [4].

Care este valoarea și semnificația concepției lui Maiorescu despre categoria filozofică de relație? Simpla prezență într-o concepție filozofică nu are nici o semnificație, căci ea a devenit o categorie tradițională în filozofie, încă de la Aristotel. Dar considerarea relației ca „fundament al unei noi filozofii", ca „bază teoretică a antologiei, logicii și esteticii" [5] — cum face Maiorescu — schimbă radical semnificația. Într-adevăr, în ontologie, categoria de relație ocupă un loc cu totul secundar, este subordonată categoriei fundamentale de substanță, fiind o determinare a ei. La Aristotel, relația este mai îndepărtată de substanță decît alte categorii cum e cantitatea și calitatea. Cînd este vorba însă de substanța supremă, absolută și unică, aceasta exclude relația întrucît absolutul există în sine și prin sine. A pune categoria de relație deasupra celei de substanță absolută, înseamnă dizolvarea absolutului în relativ. Este tocmai tendința manifestată de sofiști și în primul rînd de Protagoras, cu principiul său că „omul este măsura tuturor lucrurilor". Raportarea la om ca centru de semnificație înseamnă indirect negarea zeilor, a absolutului transcendent și coborîrea filozofiei din cer pe pămînt — în lumea schimbătoare a oamenilor. De aceea, Platon a criticat relativismul lui Protagoras, raportîndu-l la heraclitism, și i-a opus teoria ideilor care plasa absolutul într-o lume transcendentă și imuabilă (Vezi *Teetet*, 154 C; 156 C—157 B).

Așadar, încercarea de a pune pe prim plan ideea de relație a provocat conflicte pline de semnificație pentru modul cum este înțeleasă filozofia. Remarcăm faptul că a doua teză a lui Maiorescu la Sorbona trata inițial despre sofiști și că era legată, prin viziunea asupra filozofiei, de teza *La Relation*. Mai mult, Maiorescu ține să-și precizeze și poziția față de sofiști: „o apologie a sofiștilor în contra lui Platon și a falselor opiniuni de astăzi asupra lor" [6]. Faptul că, din lipsă de timp , a renunțat mai tîrziu la acest subiect al tezei sale secundare, nu schimbă atitudinea sa în această problemă. Remarcăm de asemenea că Maiorescu se apropie de Protagoras sub influența antropologismului lui Feuerbach. Capitolul I al cărții sale, capitol în care definește filozofia ca știință a relațiilor și consideră relațiile umane ca cele mai nobile, are ca motto principiul lui Protagoras: „Omul este măsura tuturor lucrurilor" [7].

---

[1] Titu Maiorescu, *Jurnal* și *Epistolar*, vol. III, în curs de apariție la Editura „Minerva".

[2] *Ibidem*.

[3] *Ibidem*.

[4] Vezi scrisoarea către Egger din 8 mai 1861, publicată de Domnica Filimon în „Convorbiri literare", nr. 17 din 15 sept. 1972, p. 10.

[5] *Ibidem*.

[6] *Jurnal și Epistolar*, vol. III (Scrisoarea către tatăl său din 19 dec. 1860).

[7] După cum a arătat Hegel (*Istoria filozofiei*, vol. I, partea I, cap. II § 1) acest principiu — care revine de mai multe ori în scrierile tînărului Maiorescu — poate fi interpretat în două sensuri: a) în sens antropologic — omul (nu divinitatea) ca măsură a tuturor lucrurilor, ca valoare supremă și b) în sens subiectivist, dacă se ia ca măsură fiecare individ în parte. Sofiștii n-au făcut o distincție clară între aceste două semnificații iar reacția lui Platon este justificată numai în măsura în care se ridică împotriva acestui sens subiectivist.

Este semnificativ faptul că Maiorescu face, ca și Hegel, distincție între cele două aspecte și apreciază valoarea științifică a aspectului antropologic al acestui principiu. Față de tendința prietenului său Rylski de a interpreta subiectivist principiul lui Protagoras, confundînd știința cu credința, Maiorescu arată că, deși toate părerile noastre — întrucît sînt produse în laboratorul conștiinței — sînt într-un anume sens subiective, cele care se întemeiază în subiect rămîn subiective și constituie un fapt de credință, iar cele care

Așadar, în ontologie, categoria de relație are un rol secundar, și depinde de substanța absolută, care exista în sine, independent de orice relație. În spiritualism de pildă, mai ales în spiritualismul eclectic cu care avea să se confrunte Maiorescu la Paris, disciplina filozofică fundamentală era ontologia, devenită teodicee, în care relația este dependentă de divinitate.

Subliniem că nu este vorba de *admiterea* categoriei de relație, ci de *rolul ei în concepția respectivă:* dependent sau chiar creat de substanța absolută, ca în spiritualism, sau constituind fundamentul, categoria fundamentală a filozofiei ca la Maiorescu [8].

În filozofia modernă, problema metodei și gnoseologia trecînd pe primul plan, ideea de relație a căpătat o importanță mult mai mare. Ea a devenit ideea fundamentală în *empirism* (cel puțin la reprezentanții săi cei mai autentici — Locke și Hume). Un rol și mai important îl are relația în *criticism*, care, în opoziție cu spiritualismul, exclude absolutul, ontologia și teologia rațională din știință. Kant caută să demonstreze caracterul necesar și universal, deci absolut, al relației — categoria de bază a științei moderne — interpretată subiectivist de empiriști. Dar Kant și Hume, au fost combătuți de spiritualiștii eclectici.

Pentru a înțelege mai bine poziția lui Maiorescu în această problemă, precum și aspectele ei originale, trebuie să o raportăm la concepția lui Herbart despre relație. Ca demn urmaș al lui Kant, de la filozofia căruia a plecat, Herbart acorda o mare importanță categoriei de relație *pe planul gîndirii*. El a folosit așa-numita „metodă a relațiilor" pentru a elimina contradicțiile din noțiunile gîndirii comune, utilizate fără o examinare critică, și a le transforma în noțiuni ale gîndirii logice. Dar Herbart, spre deosebire de Kant, are și o ontologie, întemeiată pe entități absolute, simple și imuabile numite *Reale*, care determină lumea fenomenală. Deci filozofia sa se bazează tot pe categoria de substanță absolută, cu deosebire că el susține, ca și Leibniz, un pluralism al substanței. Care este rolul relației pe planul ontologiei? Herbart distinge trei categorii fundamentale, care reprezintă tot atîtea nivele ontologice: *Realitatea* (die Virklichkeit), *Existența* (das Dasein) și *Ființa* (das Sein). Prin *Realitate*, el înțelege ceea ce este dat în experiență și se manifestă prin calitățile și relațiile lucrurilor sensibile. *Existența* exprimă obiectele care formează ansambluri de relații, țesătura rațională a realității, pe care o cunoaștem prin știință și prin filozofie. *Ființa* este absolutul, existența în sine și prin sine a substanței, a realelor simple și imuabile care există independent de orice relații [9].

Realele se află într-o interacțiune mecanică reciprocă, dar nu în sfera spațiului fenomenal, ci într-un spațiu inteligibil. Aceste relații sînt însă indiferente și contingente pentru realele însele, căci nu le conferă calități și nu le modifică natura *(Einleitung in die Philosophie*, 1813, § 152 și următoarele).

Deși recunoaște că pornește de la ordinea herbartiană a părților filozofiei, doctorandul român precizează: „tocmai acestei derivări îi revine o mai adîncă muncă de elaborare și de concepere decît cea depusă în prelucrarea conceptelor de Herbart" [10]. El critică definiția herbartiană a filozofiei ca „prelucrare a noțiunilor" — și propune o definiție proprie: filozofia este știința relațiilor. Tot pe baza categoriei de relație, Maiorescu definește părțile filozofiei: I. Psihologia este știință relațiilor dintre reprezentări; II. Logica — știința

---

se întemeiază pe obiect constituie fapt de știință. Împotriva confuziei relativiste a fostului său coleg între știință și credință, Maiorescu conchide categoric: „Deci există foarte bine o *știință* separată *de credință*, deși nu există nici o știință separată de subiectivitate" *(Jurnal și Epistolar*, vol. II, p. 237—238).

[8] Am insistat asupra acestei probleme deoarece ideea mea a fost răstălmăcită de esteticianul Liviu Rusu. La afirmația mea că însuși titlul tezei maioresciene — *Relația* — concepută ca un nou fundament al filozofiei, sugerează orientarea ei antispiritualistă, că „axarea filozofiei pe conceptul de *relație* înseamnă refuzul filozofiei tradiționale axate pe conceptul de *substanță*. temelia ontologiei spiritualiste și religioase" („Revista de filozofie", nr. 1/1977, p. 76), L. Rusu aduce următoarea replică: „Te pomenești că Toma ...și Leibniz... au fost atei fiindcă *acceptau ideea de relație*" *(Scrisori despre Titu Maiorescu*, p. 252). Ciudată logică la autorul „Logicii frumosului"! În textul meu nu este vorba de acceptarea sau neacceptarea ideii de relație, ci de rolul pe care-l are relația în concepțiile spiritualiste și în cea maioresciană. În timp ce pentru spiritualiști fundamentul filozofiei îl constituie substanța, spiritul divin, deoarece ea determină relația, la Maiorescu, dimpotrivă, fundamentul filozofiei îl constituie relația, iar Substanța, Absolutul, Spiritul divin sînt eliminate din filozofie.

[9] Cf. *Allgemeine Metaphysik*, § 196 și următoarele. Vezi și Victor Delbos, *De Kant aux postkantiens*, Paris, 1940, p. 189—202.

[10] Titu Maiorescu, *Das Verhältnis*. Philosophische Abhandlung, Berlin, 1859, Manuscris la B.C.S., f. 8 (în caietul *Încercări scientifice din 1858 și 1859* — cota 2026).

relațiilor dintre noțiuni; III. Estetica (inclusiv etica), deoarece se întemeiază pe judecăți de apreciere este tot o știință a relațiilor; IV. Metafizica este știința relațiilor dintre gîndirea comună și gîndirea logică. Herbart definește și părțile filozofiei tot ca prelucrare a noțiunilor.

Un argument important al lui Maiorescu împotriva definiției herbartiene a filozofiei ca prelucrare a noțiunilor este că „Relația, nu conceptul, conferă filozofiei caracterul de autentică știință rațională" [11]. Prin aceasta, el leagă mai organic decît Herbart filozofia de știință, dar o îndepărtează de ontologie, căci impune metafizicii un neutralism ontologic în care relația are prioritate față de substanță.

Maiorescu este convins că a procedat mai bine decît Herbart întemeind filozofia și părțile ei pe ideea de relație, pe care o caută cu obstinație în scrierile acestuia. Totuși, punînd categoria de relație la temelia însăși a filozofiei, Maiorescu operează o modificare în ordinea internă a categoriilor filozofice, precum și în definiția însăși a filozofiei. Într-adevăr, deși filozoful german acordă o mare importanță relației — mai ales ca metodă de eliminare a contradicției — el are o ierarhie proprie a categoriilor, care leagă planul existenței de planul gîndirii. Axîndu-și ontologia pe categoria de substanță *(Realele)* Herbart își întemeiază filozofia pe *concept*, nu pe judecată. A da prioritate judecății (care corespunde relației) față de noțiune care corespunde substanței, însemna a opera o modificare și pe plan ontologic, a înlocui *substanța* cu *relația*, a renunța adică la *reale*, la absolut.

Maiorescu a putut propune o asemenea schimbare pentru că el nu admite ontologia herbartiană a Realelor. Prin aceasta, viitorul critic manifestă o anumită independență față de Herbart, o poziție proprie care-i permite să se mențină într-un orizont filozofic mai larg, cu deschideri spre alte zări. Prin oprirea în fața ontologiei realelor, Maiorescu a evitat spiritualismul și imobilismul herbartian și a făcut posibilă joncțiunea cu alte concepții. Dacă Maiorescu ar fi intrat complet în cercul închis al sistemului herbartian, nu s-ar mai fi putut apropia de Feuerbach, iar mai tîrziu, nu s-ar fi putut întoarce la Kant.

Totodată, doctorandul român extinde relația dincolo de herbartianism, incluzînd în orizontul ei chiar și filozofii de orientare contrară. „Relația este sufletul oricărei filozofii — scria el în 1859 — pentru că nici una nu s-a ridicat și nu se va ridica deasupra dualismului *Eu-Eu* al lui Fichte, *Absolutul* lui Schelling, *Ființă-Neființă,-Devenire* a lui Hegel, *conservarea de sine* a lui Herbart — oricare dintre ele este relație și prin aceasta, peste tot o contradicție. Relația este categoria vieții" [12]. Remarcăm că Maiorescu nu numai că lărgește mult zona de acțiune a relației dar o plasează și pe plan ontologic, introducînd-o chiar în interiorul Absolutului pe care-l concepe dinamic. Or, am văzut că, în sistemul herbartian, relația nu acționează la nivelul absolutului — al ființei în sine (al Realelor). Realele reprezintă existența în sine, independentă de orice relație. Chiar dacă realele se mișcă, se ciocnesc, intră adică în relație, aceste relații sînt contingente și n-au semnificație pentru realele însele ci doar pentru lumea fenomenală. Iar *conservarea de sine* este tocmai o reacție negativă față de relațiile contingente dintre reale, față de orice schimbare. La Herbart, relația, întrucît e admisă pe planul ontologic al realelor, al absolutului, nu are — ca la Hegel — un rol pozitiv, dinamic și creator, ci doar un rol negativ și conservator, ceea ce dă filozofiei sale un caracter imobilist și individualist. Maiorescu pare să se îndepărteze oarecum de Herbart în această problemă apropiindu-se în același timp de Hegel.

De Hegel pare să-l apropie modul cum înțelege relația: ea nu exprimă doar un raport exterior dintre două entități ci duce la ideea de întreg, de tot organic, de sistem, în care întregul, unitatea are prioritatea față de părți, de multiplicitate, de indivizi. Gîndirea dialectică, „filozofia speculativă" a lui Hegel este sintetică, integratoare, opusă gîndirii metafizice a intelectului, orientată spre determinații unilaterale, privite izolat. „Dogmatismul metafizicii intelectului — scrie marele dialectician — constă în a reține determinații unilaterale ale gîndirii în izolarea lor, pe cînd idealismul filozofiei speculative, dimpotrivă, are la bază *principiul totalității*" [13]. Deși Maiorescu a cunoscut această lucrare a lui Hegel, căci a făcut cîteva trimiteri la ea, nu credem că în această problemă el a fost influențat direct de dialectica hegeliană. Este vorba mai degrabă de o direcție de gîndire organicist-istoristă, în care se integrează și Hegel. Ea pornește de la Herder și culminează cu Goethe, care a exercitat influență asupra lui Hegel dar și asupra unor naturaliști printre care și Alexander von Humboldt. „*Cosmosul* lui Humboldt este un corifeu genial al operei științelor naturii, pentru că înțelege realitatea individuală, nu în mod individual, ci numai în raporturile ei cu întreaga specie, cu universul. Ceea ce e măreț în *Cosmos* nu e

[11] *Ibidem*, p. 23.

[12] *Das Verhältnis*, p. 110.

[13] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice*, partea I, *Logica*, Edit. Academiei, 1962, p. 92.

obiectul tratat, ci modul tratării, modul de înțelegere și întrețesere a individualului în universal" [14].

Nu numai universul fizic este privit de Maiorescu în această perspectivă unitară ci și universul social precum și cel spiritual. Aici el face legătura directă cu Hegel, mai precis cu filozofia dreptului și cu etica, adică cu spiritul obiectiv. „Filozofia lui Hegel a provocat o întreagă transformare în interpretarea dreptului" [15], adică subordonează individul față de întreg: societate, stat, națiune.

Tendința antiindividualistă care, constituie o permanență a gîndirii lui Maiorescu îl apropia mai mult de Hegel — cel puțin în probleme de filozofie socială și de filozofia culturii — decît de Herbart. De aceea, mărturisirea lui din *Epistolar* (8 iunie 1860) nu trebuie să ne surprindă: „Eu m-am decis pentru Hegel, al cărui universalism, în contrast cu individualismul lui Herbart, mă interesează și altminteri" [16].

Dar, așa cum am mai spus, viziunea integratoare și-a format-o mai ales sub influența altor gînditori care au unele afinități cu Hegel: Herder, Goethe, Feuerbach etc. Așa bunăoară la 15 octombrie 1859, el exprimă această idee a priorității întregului față de individual, a generalului față de particular, adică a înțelegerii relației ca totalitate, în legătură cu patriotismul și cu „măreția umanismului lui Herder". „Și este de asemenea morala cea mai înaltă ca eu să renunț la ceea ce am individual pentru general, ca importanța vieții mele reale să conste abia în relația ei cu totalitatea ... Eu care totdeauna am dat întîietate generalului față de ceea ce-mi e specific, care totdeauna am renunțat la individual în favoarea ideii ... etc. [17]. În *Considerații filozofice*, Maiorescu se referă în repetate rînduri la viziunea integralistă și organică a lui Goethe pentru a-și argumenta concepția sa despre relație ca totalitate, ca factor prin care se încheagă unitatea:

„Căci uite-așa, în fabrica gîndirii
Merg lucrurile ca-n țesătorie:
Odată calci, dar miști o mie
De fire, și suveicile se duc, se-ntorc,
Și țe cad, se-nalță, se-ntretaie,
O lovitură-n mii de alte părți răspunde,
taie" [18].

În extinderea categoriei de relație la domeniul uman, Maiorescu a fost influențat cel mai mult de Feuerbach. Sub influența antropologismului acestuia, el a pus la baza filozofiei relațiile umane. Căci „dintre toate relațiile, cele mai nobile sînt cele ce se țes între oameni; iubirea fiind relațiunea cea mai perfectă, pentru că este și cea mai sublimă, universală și puternică, putem afirma că filozofia, care etimologic înseamnă „iubirea de știință", este, în esență, știința iubirii" [19] (adică a relațiilor celor mai nobile dintre oameni).

După cum se poate observa, pornind de la Herbart, Maiorescu s-a îndepărtat mult de acesta, descinzînd în antropologismul lui Feuerbach. Numai categoria de relație a putut stabili o punte de legătură între două filozofii atît de diferite. De altfel, el însuși a arătat cum categoria de relație poate fi extinsă și la filozofii contrare lui Herbart: Fichte, Schelling, Hegel.

Filozofia, ca „știință a relațiilor pure" nu se ocupă de orice relații, de relațiile întîmplătoare și contingente ci tinde să surprindă relațiile necesare: lege, determinism, cauzalitate etc. „Expresia științifică a unei relații constituie întotdeauna o lege adevărată" [20]. Cu ajutorul științei „deslușim legea, din confuzia aparentă și necesitatea din aparentul hazard" [21]. Așadar, relația stă la baza filozofiei, și a părților ei, precum și a științei în genere. Relația se manifestă în lege, în raporturile cauzale, în determinismul lumii obiective, în logică și psihologie, pe planul gîndirii și pe planul existenței. Pe scurt, relația este concepută de Maiorescu ca o idee metafizică, „în sensul german al cuvîntului", capabilă să devină „baza teoretică a ontologiei, logicii și esteticii" [22].

Care este valoarea acestor meditații maioresciene asupra categoriei de relație? Se înțelege că, din aceste reflecții izolate, nu putem trage concluzia că Maiorescu a elaborat o concepție filozofică unitară. Totuși, chiar din aceste reflecții disparate rezultă că el a gîndit filozofic, a operat cu categorii filozofice, și a urmărit cu perseverență o idee majoră a filozofiei, idee capabilă să ofere baza teoretică pentru o concepție filozofică unitară și cuprinzătoare. Mai mult. Cu ajutorul acestei categorii, Maiorescu a putut cuprinde întreg domeniul culturii umane — de la științele exacte pînă la poezie. „Pe cîmpul

---

[14] Titu Maiorescu, *Jurnal și Epistolar*, vol. II, p. 179.

[15] *Ibidem*.

[16] Titu Maiorescu, *Jurnal și Epistolar*, vol. II, p. 237.

[17] *Ibidem*, p. 112.

[18] Vezi Motto la Cap. V (vezi și cap. II, IV, VI, VIII, IX). Traducerea acestor versuri din Faust este făcută de Lucian Blaga.

[19] Vezi *Considerații filozofice*, cap. II. („Convorbiri literare", 1920).

[20] *Idem*, cap. IV.

[21] *Idem*, cap. III.

[22] Vezi scrisoarea către Egger din 8 mai 1861 (în *Jurnal și Epistolar*, vol. III, în curs de apariție la Edit. Minerva).

spiritual nici o apariţiune nu este izolată — scria el în 1859. O legătură internă le uneşte una cu alta, şi adesea cea mai însemnată parte a cunoştinţei oricărui obiect, e cîştigată, dacă cunoaştem *relaţiunea* între el şi isvoarele lui spirituale" [23].

Problema unităţii culturii, prin filozofie, pe baza funcţiei integratoare totalizatoare a categoriei de relaţie, este dezbătută pe larg în capitolele I şi II ale cărţii sale *Consideraţii filozofice* ... (1860). „Filozofia este legată de orice activitate spirituală. Cu cît cineva s-a deprins mai bine să caute legătura a tot ce a învăţat mai întîi în mod izolat şi să desprindă ce e cert de ce e incert ... cu atît mai mult s-a apropiat de filozofie.

Aceasta pătrunde în toate ştiinţele. În filozofie există o coeziune atît de strînsă încît frînturi luate în mod separat nu înseamnă decît puţin sau chiar nimic" [24]. Nici poezia nu rămîne în afara sferei de înţelegere a culturii prin filozofie. „Căci adevărata fire a poeziei nu se poate despărţi de filozofie, deoarece poezia este tocmai încercarea omului de a turna singularul într-un tot spre a conferi existenţei sale o formă armonioasă" [25].

Scrierile sale din tinereţe ne oferă un laborator de gîndire filozofică şi o idee unificatoare, temelie posibilă a unei concepţii filozofice unitare. Neavînd ultima sa scriere care, după el, ar exprima sinteza şi forma superioară de unificare filozofică, nu ştim în ce măsură această aspiraţie a sa spre o concepţie filozofică unitară şi originală a fost realizată. Un lucru este sigur: că a aspirat spre unitate şi originalitate în filozofie, că n-a fost un gînditor eclectic şi superficial, că nu poate fi caracterizat doar după lucrările care ne-au rămas [26].

În repetate rînduri, tînărul nostru gînditor a criticat eclectismul — opunîndu-i un mod de gîndire unitară, întruchipată în ideea de relaţie. Astfel, la 11 decembrie 1860, anunţîndu-l pe T. Rosetti că şi-a ales ca teză la Sorbona *La Relation. Essai d'un nouveau fondement de philosophie*, Maiorescu ţine să sublinieze: „Printr-o expunere ştiinţifică a acestei idei, aş vrea să dau un bobîrnac lui Cousin, Saisset, Garnier, J. Simon şi clicii întregi, iar în final, mă voi strădui să ajung la teza că eclectismul, aşa cum se răspîndeşte printre ei, nu este decît un semn al decadenţei şi neputinţei filozofice, că al lor Cartesius este mare tocmai pentru că are un sistem complet" [27]. Această idee revine în *Epistolarul* lui Maiorescu şi în scrisoarea către tatăl său din 4 februarie 1861, unde eclectismul este criticat de pe poziţii hegeliene şi istorice. „Garnier, Saisset şi Jules Simon, în nefericitul lor eclectism, îşi pierdură posibilitatea de a înţelege vr-un sistem sau vr-o epocă din punct de vedere obiectiv; se pun pe un tron ales după placul lor şi după ce fac să defileze toţi filozofii trecuţi, despoaie de-a rîndul pe fiecare de cîte o idee ce le pare bună, şi, pe urmă, îşi formează din atîtea elemente eterogene un amalgam, pe care D-zeu ştie cum îl pot gusta" [28]. Aversiunea faţă de eclectism a constituit o permanenţă a gîndirii sale filozofice. Ea se manifestă şi în cursul său de istorie a filozofiei moderne ţinut la Universitatea din Bucureşti între 1884 şi 1909.

★

Privite în cadrul istoriei filozofiei româneşti, scrierile lui Maiorescu despre *relaţie* prezintă o importanţă deosebită. De la Cantemir la Maiorescu, în filozofia românească n-au fost făcute cercetări filozofice proprii, asupra unor probleme speciale. Filozofia era cultivată doar în învăţămînt, iar profesorii compilau manuale, scriau prefeţe şi ţineau uneori discursuri filozofice la inaugurarea sau închiderea cursurilor, discursuri prea puţin originale (Laurian, Bărnuţiu). Un studiu filozofic, de mai mici dimensiuni, a publicat, înaintea lui Titu Maiorescu, Ion Zalomit: *Principiile şi meritele filozofiei kantiene* (1848). Era însă o lucrare de istoria filozofiei. Studiile lui Maiorescu despre relaţie reprezintă, în filozofia românească, prima cercetare specială asupra unei categorii filozofice. Ele marchează totodată constituirea raţionalismului filozofic maiorescian care a jucat un rol atît de important în cultura română.

---

[23] Dr. Titu Maiorescu, *Socialismul şi comunismul*. Manuscris la B.C.S., p. 12 (În Caietul — *Încercări scientifice*).

[24] „Convorbiri literare", nr. 2/1920, p. 92.

[25] *Ibidem*, p. 93.

[26] *Relaţia* din 1859 reprezintă doar începutul cercetării filozofice sistematice care, după el, s-a realizat abia cu teza *La Relation*, din 1861; iar *Consideraţii filozofice* este o lucrare „fără pretenţii" nu reprezintă nivelul gîndirii sale, pe acest teren. Ea are un caracter enciclopedic, şi pare să urmărească deschiderea de orizonturi filozofice oamenilor de cultură.

[27] *Jurnal şi Epistolar*, vol. III, în curs de apariţie la Edit. Minerva.

[28] *Ibidem*.

ÎNSEMNĂRI DESPRE C. RĂDULESCU-MOTRU ŞI „PROBLEMA METAFIZICII"

DE

ALEXANDRU BOBOC

1. Reprezentant de seamă al cugetării filozofice româneşti, gînditor de formaţie enciclopedică, remarcabil dascăl şi promotor al noului în educaţie şi învăţămînt, *Constantin Rădulescu-Motru* [1] (1868—1957) rămîne, orice s-ar spune, una dintre personalităţile de seamă din istoria României moderne. Continuînd orientarea lui T. Maiorescu spre promovarea şi afirmarea valorilor culturii naţionale, C. Rădulescu-Motru ajunge la o împlinire teoretică proprie, într-o concepţie ce preţuieşte faptul pozitiv şi se opune totodată mărginirii pozitiviste, dar şi manifestărilor de misticism, perpetuînd prin aceasta impulsul spre echilibru al criticismului kantian, acesta fiind menit, în viziunea lui, să dea un fundament mai solid încercărilor teoretice speculative şi să constituie în acelaşi timp matca unei filozofii activiste bazată pe energia faptei şi pe luminile raţiunii.

Atunci cînd, în prefaţă la ediţia I (1912) a *Elementelor de metafizică*, autorul spunea: „prezint publicului românesc o carte îndrăzneaţă, atît prin cuprinsul ei, cît şi prin metoda cu care e scrisă" [2] şi îşi dezvăluia totodată „bazele kantiene" şi alte surse (Wundt, filozofiile neoromantice etc.), el avea, credem, conştiinţa lucidă a detaşării sale de acestea şi a angajării pe o direcţie proprie, în centrul căreia se află valorile durabile ale ştiinţei şi raţiunii şi, ceea ce este şi mai important, ideea semnificaţiei social-umane a metafizicii (filozofiei) şi a menirii sociale a filozofului. „Ce departe sîntem astfel de antichitate — scria Rădulescu-Motru — pentru care idealul înţeleptului era izolarea de restul oamenilor. Idealul înţeleptului pentru noi, dimpotrivă, este ca el să participe la viaţa publică, pentru ca, prin mijlocirea acesteia, să furnizeze destinul generaţiilor viitoare" [3].

2. În mod deosebit, s-au exagerat, credem afinităţile cu energetismul lui Ostwald [4] şi chiar cu psihologismul lui Wundt [5]. Căci

---

[1] Însemnările de faţă nu vor să fie un studiu ca atare, nici al modului în care Rădulescu-Motru înţelege şi tratează conceptul de metafizică, nici al metafizicii „personalismului energetic". Ceea ce ne-am propus aici este de a schiţa liniile unei interpretări în perspectiva căreia Rădulescu-Motru asimilează influenţele într-o concepţie proprie ce marchează un moment important în afirmarea conştiinţei critice a culturii româneşti moderne. Menţionăm că, într-o anumită măsură, prin ideea unui alt Rădulescu-Motru decît un „reprezentant" al „finalismului", „spiritualismului", al unor „tendinţe mistice" etc., interpretarea noastră continuă spiritul unei abordări nuanţate, prezentă în unele studii consacrate gînditorului român după 1968 — studii la care vom face referiri pe parcurs — , dintre care unele au fost publicate chiar în „Revista de filozofie" (a se vedea: P. Vaida, *Psihologie şi filozofie la Rădulescu-Motru*, nr. 3/1976 şi Gh. Vlăduţescu, *O lectură paralelă: C. Rădulescu-Motru şi P. Teilhard de Chardin*, nr. 5/1976).

[2] C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiene*, Ediţie definitivă, Editura Casa Şcoalelor, 1928, p. V.

[3] C. Rădulescu-Motru, *Timp şi destin*, Bucureşti, 1940, p. 236. De fapt, gînditorul român a desfăşurat o rodnică activitate teoretică şi practică, întemeind totodată periodice ca: „Noua Revistă Română" (1900—1902 şi 1908—1916): „Studii filosofice" (1906—1922); „Revista de filosofie" (1923—1943): „Analele de psihologie" (1934—1944); „Jurnal de psihotehnică" (1937—1941). În toate toate acestea, Rădulescu-Motru a luat atitudine faţă de problemele epocii (atît cele sociale, cît şi cele teoretice-filozofice şi ştiinţifice), a promovat iniţiative şi a grupat energiile creatoare. El a înfiinţat şi „Societatea Română de Filosofie" (într-o primă formă în 1910, numai din 1923 cu această denumire).

[4] C. Rădulescu-Motru s-a delimitat de Ostwald, sesizînd caracterul mecanicist, schematic al energetismului acestuia (Vezi: *Personalismul energetic*, Casa Şcoalelor, 1927, p. 244—245).

[5] Trebuie să menţionăm aici că latura ontologică a operei lui Wundt a fost mai puţin cercetată. Este de reţinut că, ceea ce s-a numit „voluntarismul lui Wundt" priveşte soluţia adoptată de acesta în înţelegerea vieţii psihice şi în teoria cunoaşterii.

Dincolo de „psihologismul universal" al lui Wundt, trebuie să vedem pledoaria acestuia pentru valoarea şi autonomia metafizicii (filozofiei). Aşa cum precizam cu alt prilej (*Istoria filozofiei contemporane*, Edit. didactică şi pedagogică, 1976, p. 180): „Wundt se

întîlnim la Rădulescu-Motru formulări ce amintesc de Fichte și de tradițiile unei filozofii moderne a acțiunii, a unei acțiuni ce trece însă dincolo de sfera dinamismului vieții psihice (teoria „sintezei creatoare" a lui Wundt), conturînd chiar un elogiu al muncii și al valorii formative a acesteia.

„În om — scria Rădulescu-Motru — este atîta realitate, cîtă este în el energie de muncă" [6]. Însuși determinismul naturii „este pentru persoana omenească, nu un obstacol, ci un sprijin. Grație lui, rolul personalității este posibil. Nu dar contrar naturii, ci prin natură, spre completarea naturii"; „se constată că prin apariția omului natura își servește propria sa finalitate ... Omul, dacă n-ar fi apărut, evoluția naturii ar fi suferit un hiatus, și este cazul de a zice că el ar fi trebuit să fie inventat, pentru a completa unitatea" [7].

Problema care se pune este următoarea: este aci un teleologism sau o anumită asimilare a principiului finalității pe traiectoria unui determinism nemecanicist și, bineînțeles, nespiritualist? [8].

Oricum, dacă distincția dintre „cauzalitatea mecanică" și „finalitatea psihică" ar promova finalismul și n-ar urmări o evitare a mecanicismului în înțelegerea vieții psihice, ar fi greu de păstrat următorul text: „prevederile asupra viitorului vieții istorice, sufletești și morale, cuprind în ele ceea ce trebuie să fie (aceea ce filozofii germani numesc *Sein-Sollen)*, pe cînd prevederile asupra viitorului faptelor materiale cuprind numai aceea ce este *(Sein?)*" [9].

Se păstrează astfel deosebirea radicală, de „legislație" (Kant) dintre natură și viață istorică, deosebire ce a consacrat un finalism *sui generis*, dar în nici un caz un spiritualism (un Kant spiritualist ar fi o *contradictio in adjecto!* Nici chiar interpretările cele mai temerare, extraneokantiene, bineînțeles, nu au mers pînă aci!).

De fapt, ca și „bazele kantiene", formația psihologică wundtiană justifică nespiritualismul, chiar antispiritualismul. „Psihologia, — scria Wundt — întrucît există ca știință naturală, se bazează în întregime pe cercetările experimentale și pe măsură"; ea nu este o „știință despre suflet", nici „știință despre experiența internă", ci despre „experiența generică în structura ei subiectivă nemijlocită", cu scopul de a afla „principiile și legile generale ale fenomenelor psihice"[10]. Un „spirit" ca entitate metafizică devine aici de prisos! „Sufletul" însuși este totalitatea experienței interne „trăită actual", într-un dinamism perpetuu.

În felul acesta, credem că, dificultățile neînțelegerii finalității în contextul determi-

---

fereşte de alunecarea în pozitivism şi totodată caută să evite scopurile pur intelectualiste ale concepţiilor speculative moderne". Ca fost elev al lui Wundt, gînditorul român nu putea să nu asimileze asemenea perspective, fără a rămîne, bineînţeles, la ele.

[6] C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1927, p. 261.

[7] *Ibidem*, p. 220, 112. S-a precizat, pe bună dreptate că, în polemica cu teoria lui Wundt despre „sintezele creatoare", care prezintă tendinţa de a autonomiza o cauzalitate psihică specifică, Rădulescu-Motru „va recurge la una dintre cele mai preţioase teze din întreaga sa concepţie psihologică şi filosofică: aceea a determinării sociale a psihicului" (P. Vaida, *Psihologie şi filozofie la Rădulescu-Motru*, în „Revista de filozofie" nr. 3, 1976, p. 346).

De fapt, însuşi Rădulescu-Motru scria: „Singura creatoare de valori reale nu poate fi decît societatea, fiindcă ea singură există. Individul are intuiţiuni subiective, şi numai societatea face din aceste intuiţiuni subiective valori sufleteşti" *(Problemele psihologiei*, Bucureşti, 1898, p. 117). Evident, autorul se raportează aici la teoria „cauzalităţii actuale", care, după Wundt, domină întreaga viaţă psihică şi constituie o ordine paralelă celei fizice (este teoria „paralelismului psihofizic"). „Viaţa spirituală — scria Wundt — este cîrmuită extensiv şi intensiv de o *creştere de valori;* extensiv, întrucît multiplicitatea evoluţiilor psihice se lărgeşte progresiv; intensiv, întrucît valorile formate în aceste evoluţii cresc în grad" *(System der Philosophie*, Bd. I, 4. Aufl., A Kröner, Leipzig, 1919, p. 302—303).

[8] Ceea ce nu contrazice faptul antimaterialismului lui Rădulescu-Motru, care „realiza critica materialismului printr-o nejustificată identificare a formelor istorice ale acestuia, topind diversitatea de forme într-o formă unică: materialismul mecanicist, nedialectic, metafizic şi substanţialist" (Gh. Al. Cazan, *Istoria filosofiei universale*, 5: *Istoria filosofiei româneşti*, Tipografia Universităţii din Bucureşti, 1975, p. 127).

[9] C. Rădulescu-Motru, *Timp şi destin*, p. 35. Pe bună dreptate s-a spus că: „presupoziţia unui finalism spiritualist la Rădulescu-Motru este falsă, divinitatea nefiind făcută să determine ceva. Dacă totuşi este evocată, este într-un sens mai degrabă metaforic, ca umanitate (personalitate) desăvîrşită" (Gh. Vlăduţescu, *O lectură paralelă: C. Rădulescu-Motru şi P. Teilhard de Chardin*, în „Revista de filozofie", nr. 5, 1976, p. 615).

[10] W. Wundt, *Grundriss der Psychologie*, 15. Aufl., A. Kröner, Leipzig, 1922, p. 3, 24, 33.

nismului, dificultăți reale, nu pot susține teza spiritualismului lui Rădulescu-Motru [11]. De fapt, însuși L. Pătrășcanu aprecia că filozofia lui C. Rădulescu-Motru „rămîne în elementele sale fundamentale de esență kantiană" [12].

Evident, nonspiritualismul lui Rădulescu-Motru nu poate evita idealismul (nici un finalism *sui generis, cum am văzut mai sus*) și de aceea entuziasmul autorului unor *Elemente de metafizică pe baze kantiene* pentru scientism și construcția inductivă (pornind de la datele științifice) a „metafizicii" nu trebuie luat drept materialism filozofic! El a conștientizat însă parțial faptul că un scientism temeinic elaborat (nu doar o reflecție în marginea unei anumite științe!) se solidarizează cu materialismul.

În acest sens, credem, trebuie luat următorul text din cuvîntul lui Mihai Ralea (la 8 martie 1957) la mormîntul lui Rădulescu-Motru : „L-am văzut alaltăieri : intrase aproape în agonie. Printre ultimele cuvinte care mi le-a spus mie și lui Tudor Vianu au fost acestea : « Să spuneți că n-am fost niciodată spiritualist. Am fost un scientist, și prin urmare un materialist[13].

---

[11] Îmi pare astăzi pe deplin justificată prudența manifestată de Mircea Florian, atunci cînd, pentru volumul: *Istoria gîndirii sociale și filozofice din România* (1964), i se discuta (la Institutul de filozofie) capitolul despre Rădulescu-Motru. Și din puținele convorbiri pe care personal le-am avut cu M. Florian în anii 1957—1958, îmi amintesc de insistența cu care ilustrul profesor, autorul celui mai remarcabil „Kant" elaborat pînă acum în cercetarea românească, pleda pentru ideea originalității, „personalismului energetic", ca „metafizică" nespiritualistă ce se originează în filozofia critică. Între timp, însă, textul a trecut prin numeroase metamorfoze, ajungînd la formularea prea puțin fericită pe care o cunoaștem și pe care e bine să o lăsăm pe seama „momentului istoric"!

[12] Lucrețiu Pătrășcanu, *Curente și tendințe în filosofia românească*, București, Edit. politică, 1971, p. 93. Dincolo de aceasta și de precizarea că „o atitudine raționalistă și critică" (ce respinge dogmatismul și totodată idealismul subiectiv) „nu-l situează pe Rădulescu-Motru — n.ns. A.B. în afara taberei filosofilor idealiști" (p. 87), L. Pătrășcanu îngroașă „tendințele finaliste" și vorbește de „latura mistică a acestei concepții" (p. 91). Evident, dacă „finalismul" este aci discutabil, cu atît mai mult este discutabil „misticismul".

[13] M. Ralea, *C. Rădulescu-Motru*, în „Contemporanul", nr. 10, (544), 8 martie 1957, p. 7. Merită, credem, să atragem atenția asupra acestui text al lui M. Ralea, nu trecut cu vederea la timpul său, (de cei care l-am și auzit, l-am și citit cu interes), dar uitat după aceea! Urmașul lui Rădulescu-Motru (la catedră și la laboratorul de psihologie) oferă multe sugestii utile pentru aprecierea operei și personalității autorului *Personalismul energetic*.

Acestea devin inteligibile ca năzuințe ale unui om de profundă cultură (scientistă și

Dintre acestea reținem următoarele: Rădulescu-Motru a fost „plin de curiozitate pentru ultimele achiziții ale științei", „gustul pentru noutate, contactul permanent cu cele mai recente producții ale spiritului uman" constituind „însușirea lui primordială"; el „a manifestat o largă înțelegere pentru inedit, ținîndu-și la curent pînă la urmă elevii și cititorii săi cu un spirit mereu modern"; „pînă la adînci bătrînețe, n-a încetat să cugete și să-și pună probleme, să se adapteze spiritual, pe cît permitea vîrsta, tendințelor epocii contemporane. Celor care îl vizitau în ultimii ani le-a împărtășit adesea adîncirea textelor din Hegel, prin care năzuise să ajungă la Karl Marx" (p. 7).

Și a propos de *atitudinea* lui Rădulescu-Motru: „a figurat ca martor binevoitor în procesele intentate comuniștilor, a scris prefețe și recomandări ale tipăriturilor acestora"; „după 1944, bătrîn și obosit, el n-a mai putut da un ajutor substanțial tendințelor noastre de construire a socialismului. Dar nici nu se poate spune că a fost un rezervat, în nici un caz ostil, absurd ori neînțelegător"; „în epoca ultimilor ani s-a comportat loial, deschis la transformări și doritor de a ajuta opera cea mare care se înfiripă sub ochii noștri, cu ce mai putea el să dea" (p. 7).

Conservatorismul lui Rădulescu-Motru, trebuie, credem, reprivit și în lumina atitudinii caracterizată mai sus și în aceea a unui fapt de necontestat: el nu a împărtășit ideile reacționare legate de „trăirism", nici ideologia fascistă. A fost totdeauna un patriot, dar nu a cultivat exclusivismul național. Poate vor fi analizate vreodată nuanțat teoriile expuse în *Românismul* (1936), *Etnicul românesc* (1942) și altele.

Cărturarul format în spiritul științei și al culturii clasice, coborîtor din oameni ce cultivau ideile lui Tudor Vladimirescu și ale lui Eufrosin Poteca („primul profesor român de filozofie în școlile din București", cum scrie însuși Rădulescu-Motru în dedicația la *Elemente de metafizică*) a avut conștiința lucidă a necesității afirmării spiritualității românești, a umanismului și a culturii naționale și, de aceea, orice încercare de încartiruire în matca unei „filozofii reacționare" constituie cel puțin o eroare, dacă nu o nedreptate!

umanistă totodată), ale primului iniţiator la noi al psihologiei experimentale (a înfiinţat, după modelul lui Wundt din 1879, primul laborator de psihologie experimentală) şi autorul *Manualului de psihologie*, care, „plin uneori de ezitări şi abateri idealiste, e orientat în linii mari pe o bază ştiinţifică"; el a fost, pînă la urmă, „un scientist, un admirator al disciplinelor exacte"[14].

3. De fapt, orientarea scientistă şi dezacordul cu spiritualismul este formulat expres de Rădulescu-Motru însuşi, atunci cînd scrie: „Creaţia, în înţelesul de activitate ieşită din neant, sau din pură libertate, cu o existenţă deasupra timpului şi spaţiului e o pură iluzie; pentru adevăr, egală cu sunetul gol al vocei... Creaţia are un înţeles utilizabil pentru ştiinţă, numai cînd este luată ca o activitate condiţionată de celelalte date ale existenţei: în termeni mai precişi, şi în vederile expuse de noi în *Personalismul energetic*: creaţia este o activitate de realizare ce urmează vocaţiei. Despărţită de vocaţie, creaţia spirituală este fără înţeles precis. Spiritul nu intră în activitate decît chemat de condiţiile istorice ale omenirii"[15].

Ce este însă „vocaţia" sau „chemarea" pe care omul o are de realizat? Răspunsul îl aflăm într-o teorie specifică, filozofică şi psihologică-pedagogică totodată, a vocaţiei, teorie ce constituie, aşa cum spune însuşi autorul „realizarea idealului oricărei filozofii personaliste, dar îndeosebi al «personalismului energetic»"[16]. Aşa cum s-a precizat, această concepţie personalistă „culminează în noţiunea de vocaţie...C. Rădulescu-Motru pune această noţiune în strînsă legătură cu munca şi activitatea socială"[17].

Într-adevăr, teoria vocaţiei finalizează potenţele activiste ale metafizicii „personalismului energetic" şi evidenţiază sensul militant al metafizicii ca atare. Dincolo de menirea explicativă, de concepţia generală despre lume, metafizica (adică filozofia) are la Rădulescu-Motru o pronunţată funcţie formativă, umanistă.

Ilustrul gînditor român venea, într-o epocă extrem de critică din istoria Europei, cu o replică optimistă la teoriile pesimismului istoric (Spengler, Keyserling, Berdiaev), teorii criticate în opera sa[18], şi totodată cu un elogiu antipozitivist al teoriei şi acţiunii, cu un crez filozofic mobilizator, acuzat adesea, pe nedrept, credem, de finalism şi elitism. Căci, îndemnul la acţiune, conştiinţa valorii proprii personalităţii, şi nu supralicitarea acesteia, constituie sensul mai adînc al unor texte fundamentale din *Vocaţia*, cum sînt următoarele: „Omul de vocaţie are o productivitate originală şi închinată binelui social, cum nu o au ceilalţi oameni"; „originalitatea lui consistă în faptul că îşi înţelege chemarea", se caracterizează „prin o izbitoare «uitare de sine», pe care el însă o împreună la un loc cu un puternic sentiment de răspundere personală"[19].

Şi mai semnificativ: vocaţia „se arată atunci cînd ea este cerută de instinctul de conservare a unui popor; ea este o manifestare a energiei poporului întreg...este o canalizare a energiei poporului şi prin canalizare, ea este, în acelaşi timp, o valorificare"[20].

Gînditorul român critică sever influenţele nefaste asupra educaţiei în şcoală, îndeosebi

---

[14] *Ibidem*. Acest filon al gîndirii lui Rădulescu-Motru ar trebui, evident, să fie cercetat îndeaproape. Am fi astfel în mai mare măsură pe calea către adevărul operei acestui psiholog şi filozof. Totodată, cercetarea ar oferi un material inedit pentru cel de-al XXII-lea Congres internaţional de psihologie, care va avea loc la Leipzig în iulie 1980 şi la care vor fi prezentate şi rezultatele cercetărilor asupra operei lui Wundt. Dincolo de acţiunea lui Wundt în spaţiul nostru cultural, s-ar putea prezenta o contribuţie românească la progresul psihologiei moderne.

[15] C. Rădulescu-Motru, *Vocaţia, Factor hotărîtor în cultura popoarelor*, Ediţie definitivă, Editura Casei Şcoalelor, Bucureşti, 1935, p. 63. Într-un alt context, autorul scria: „noi românii, avem absolută nevoie de răspîndirea spiritului ştiinţific în mijlocul tineretului"... *(Ofensiva contra filozofiei ştiinţifice*, în „Revista Fundaţiilor", nr. 7, 1943, p. 137).

[16] *Ibidem*, p. 84.

[17] N. Bagdasar, *Filosofia românească de la origini pînă astăzi*, în: *Istoria filosofiei moderne*, Vol. V, Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1941, p. 102. De fapt, „o consecinţă importantă a scientismului său... este atitudinea activă a omului faţă de existenţă, atît faţă de natură, cît şi de viaţa socială" (S. Ghiţă, *Filozofie şi ştiinţă în România (1890—1920)*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1970, p. 74).

[18] C. Rădulescu-Motru, *Vocaţia*, pp. 67—76 îndeosebi, unde autorul îi numeşte pe cei trei profeţi ai pesimismului continuatori ai unei teorii „care falsifică cu anticipaţie înţelegerea vieţii culturale" *(Ibidem*, p. 68).

[19] *Ibidem*, p. 85, 89.

[20] *Ibidem*, p. 99. Autorul antrenează aci teoria romantică a geniului, precum şi influenţa lui Nietzsche. Aşa cum s-a mai spus, „omul de vocaţie" şi „supraomul" nu se identifică: primul este conceput „în sens evolutiv", al doilea — „circular" (Gh. Cazan, *op. cit.* p. 158).

„atmosfera de misticism", considerînd că: „misticismul este pentru vocație mai periculos decît trivialitatea. Căci trivialitatea omoară vocația prin încurajarea instinctelor josnice... pe cînd misticismul, dimpotrivă, omoară vocația prin pervertirea instinctelor nobile[21]...

Și *concluzia*: misticismul „este cea mai mare rătăcire pentru cultura unui popor tînăr. O școală, în care misticismul este răspîndit printre elevi, este o școală care trebuie închisă, fiindcă în ea sînt germenii celei mai periculoase epidemii sufletești"[22].

4. Rădulescu-Motru încearcă evidențierea unui determinism nuanțat, în mare măsură nemecanicist și totodată o înțelegere a finalității în dialectica determinismului concret, nu „universal". El are conștiința clară a limitelor modelului clasic al determinismului. „*În teoria determinismului universal* — scria el — omul rămîne... un simplu spectator al legilor naturii... El are marele noroc să pătrundă pînă la cunoașterea destinului, dar după aceea rămîne străin în mijlocul acestuia. Un mai mare triumf pentru credința în transcendența adevărului, nu se poate închipui"[23]. Această teorie a dominat secolele XVIII și XIX. „Însuși Imm. Kant, dărîmătorul vechiului dogmatism metafizic și adeptul atitudinii opuse credinței în adevărul transcendent, o lasă să subziste; ba chiar îi vine în ajutor prin inventarea *teoriei aprioris-mului*, după care transcendentul este scoborît la planul conștiinței în genere; determinismul nu este transcendent, este totuși transcendental"[24].

Deci, polemica lui Rădulescu-Motru cu teoria kantiană a „conștiinței în genere" conduce la renunțarea la apriorism, pe care filozoful român îl consideră o piedică în calea constituirii personalismului ca doctrină a omului-demiurg, scop al însăși evoluției universului. Pentru reconsiderarea poziției omului în cosmos, Rădulescu-Motru este nevoit să corecteze criticismul kantian, bazat pe supralicitarea valorilor rațiunii, și să facă loc altor valori ale umanului, evidențiate de neoromantism și de noua psihologie indeosebi.

În alți termeni, ca filozofie a omului, personalismul trebuie să treacă dincolo de Kant, înțelegîndu-l pe acesta, dar nu rămînînd la el. „Spre o mai bună înțelegere a filozofiei kantiene" își intitulează Rădulescu-Motru capitolul principal din partea II-a a lucrării *Elemente de metafizică*, ajungînd la încheierea că: în lumina perspectivei kantiene „determinismul științific își cîștigă unitatea, fără de care el nu se putea susține... mintea este mulțumită, este convinsă. Înlănțuirea fenomenală a universului stă pe o bază sigură: pe baza unității conștiinței omenești. Orișice filosofie care primește postulatul determinismului științific, se va găsi înaintea aceleiași probleme, și prin urmare va fi ținută să judece perspectiva kantiană"[25].

Acceptarea acestei perspective înseamnă însă „o renunțare tacită la cercetarea științifică asupra originii și evoluției conștiinței"[26],

---

[21] C. Rădulescu-Motru, *Vocația*, p. 120. Așa cum preciza I. Brucăr, „aceia care nu pot sta pe același plan de cunoaștere cu d-sa, văd în scrierile sale misticism. În felul acesta, ei nu văd în același timp adevărul că un filozof raționalist și criticist nu poate fi mistic. Nici un cuvînt din metafizica filozofului nostru nu exprimă misticism... Am putea spune că filozoful Rădulescu-Motru are oroare de misticism, cum are oroare și de orice dogmatism" *(C. Rădulescu-Motru, metafizician*, în vol.: *Omagiu profesorului C. Rădulescu-Motru*, Societatea Română de Filosofie, București, 1932, p. 160).

[22] C. Rădulescu-Motru, *Vocația*, p. 120.

[23] C. Rădulescu-Motru, *Lecții de logică*, Casa Școalelor, București, 1943, p. 14.

[24] *Ibidem*. Rămîne meritul lui Djuvara de a fi atras de atenția, într-un amplu și remarcabil studiu analitic, asupra semnificației acestei „scoboriri a transcendentului". Metoda gînditorului român — preciza Djuvara — „a rămas o metodă empirică-psihologică, spre deosebire de cea a lui Kant"; el „opune *imanentului transcendentalul*", pe cînd la Kant „*imanentul* este opus *transcendentului* și nu *transcendentalului*" [*C. Rădulescu-Motru (Cu prilejul ultimei lucrări: „Timp și Destin")*, în „Revista de filosofie", Vol. XXV, nr. 3—4, 1940, p. 221)]. În esență, Djuvara pune în evidență deosebirea dintre transcendentalismul kantian și psihologismul metodologic specific lui Rădulescu-Motru, care păstrează transcendentalul (nu transcendentalismul!) pentru nevoile întemeierii metafizicii (e lecția criticismului!), dar ale uneia monist-realiste a unității naturii și lumii omului!

În alți termeni, o „metafizică" nu doar ca o „teorie a formelor a priori" (Kant), ci ca una ce vrea, pe căile gîndirii, să exprime absolutul" *(Elemente de metafizică*, p. 18").

Deci, odată cu părăsirea apriorismului, cade și agnosticismul, dar rămîne, pe terenul unității (identității), nu al opoziției, distincția kantiană dintre cunoaștere și existență. Cum spunea neokantianul Rickert, „transcendentul a murit, trăiască transcendentul!" *(Der Gegenstand der Erkenntnis*, 4. und 5. Aufl., 1921, p. 117).

[25] C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică*, p. 131.

[26] *Ibidem*, p. 132.

ceea ce nu este posibil. Ca urmare, trebuie părăsită „definiţia eterică dată de Kant conştiinţei în genere", care „este o construcţie ocazională imaginată pentru a scăpa de asociaţionismul psihologic pus la modă de filozoful Hume"[27]. „Acest asociaţionism — continuă autorul — lasă să se creadă că în viaţa conştiinţei domneşte întîmplarea. O părere absolut eronată. În viaţa conştiinţei domneşte întîmplarea tot aşa de puţin ca şi în restul universului! Poate ceva mai mult! Conştiinţa este condiţionată de existenţa universului, nu după un raport de simplă echivalenţă mecanică, ci după un raport de finalitate, identic cu procesul de personalizare"[28].

Nu „perspectiva kantiană", adică soluţia oferită de Kant, ci, pe baza spiritului criticist, o altă perspectivă. Şi, mai clar: „perspectiva kantiană este o perspectivă heuristică şi nimic mai mult. Adevărurile ştiinţei vin din experienţă; numai o bună organizare a lor poate veni din apriorism"[29].

Rezultă astfel un „kantianism" sui generis, revăzut şi mult corectat de perspectiva realistă[30], în continuarea spiritului raţionalist (nu şi a mărginirii intelectualiste a acestuia, întrucît *accentuează pe persoană* ca totalitate, nu doar ca „Vernunftperson!") şi, oricum, a umanismului[31].

5. Problema deschisă rămîne aceea a temeiurilor acestui realism: se află ele în kantianism (mai exact, numai aci?) sau şi în noua psihologie şi, evident, în „realismul" lui Wundt? Mai mult, care este natura acestui realism?

În linii mari, putem spune că este vorba de un realism consubstanţial cu spiritul scientist modern, opus, în mod preponderent, spiritualismului şi, cu atît mai mult, fideismului. Oricum, este un realism ce trebuie recuperat din matca psihologismului[32].

În această operă de recuperare, căutarea surselor kantiene a fost de bun augur. Căci, în principiu, o metafizică (filozofie) „pe baza filozofiei kantiene" nu poate fi nici spiritualistă, nici tributară idealismului psihologic.

După I. Petrovici, în *Elemente de metafizică* acesta s-a ridicat „pînă la schiţarea unei concepţii proprii, pe temelii kantiene[33]". Textele pe care se bazează I. Petrovici subliniază şi comunitatea de idei a lui Rădulescu-Motru cu Imm. Kant şi ceea ce îi desparte, anume: un „evoluţionism finalist şi interior, cu mult mai suplu decît evoluţionismul mecanic al lui Spencer"[34].

---

[27] *Ibidem.*

[28] *Ibidem.*

[29] *Ibidem*, p. 134. În alt context, Rădulescu-Motru scria: „principala mea preocupare era o examinare a teoriei apriorismului din filosofia kantiană. Rezultatul la care am ajuns... mi-a deschis drum spre teorii cu totul opuse apriorismului. În locul unei conştiinţe în genere, generatoare de forme şi idei apriori, care funcţionează la Kant pe plan transcendental, propuneam teoria conştiinţei reale omeneşti, care, integrată în viaţa totală a naturii, face din realizarea personalităţii umane legea de desfăşurare a energiei universale" (*Lecţii de logică*, p. 6).

Deci, un kantianism *sui generis*, fără Kant! Filozoful român păstrează principiul critic al necesităţii unei întemeieri a teoriei conştiinţei în perspectiva justificării autonomiei persoanei umane, dar nu şi perspectiva celor „două legislaţii" kantiene: a naturii şi a libertăţii, ci o perspectivă monistă: conştiinţa omenească „nu este o oglindă, nici o conştiinţă transcendentală; nu este apoi un epifenomen... ci este rezultatul sintetic al evoluţiei, prin care a trecut întreaga energie universală: este ceea ce numim personalitate. Conştiinţa actuală a fiecărui om reprezintă ultima verigă din lanţul acestei evoluţii universale!" (*Elemente de metafizică*, pp. 197—198).

[30] S-a vorbit, pe bună dreptate, de „un conţinut al gîndirii sale" care ne permite să-l integrăm pe Rădulescu-Motru „în mişcarea raţionalistă şi umanistă românească din secolul nostru"; reţine atenţia „*realismul* pe care se sprijină, în toate planurile, gîndirea sa *filosofică*... *dialectica interioară* a acestui realism, înaintarea lui spre anumite poziţii care pot fi definite ca expresie a *umanismului* şi raţionalismului" (Gh. Toma, *Permanenţe filosofice româneşti*, Cluj, Edit. Dacia, 1979, p. 196).

[31] De fapt, la începutul secolului XX „tendinţa *predominantă* e tot cea raţionalistă şi realistă, întrucît operele durabile apărute în această perioadă aparţin acestei tendinţe, caracteristică mentalităţii româneşti" (Ath. Joja, *Logos şi Ethos*, Edit. politică, 1967, p. 247).

[32] Începutul secolului a fost dominat de psihologism, îndeosebi de psihologismul universal al lui W. Wundt. Este epoca în care „totul se psihologizează, psihologia devenind psihologism" (T. Vianu, *Jurnal*, Bucureşti, Edit. Eminescu, ed. II, 1970, p. 320).

[33] I. Petrovici, *Kant şi cugetarea românească*, în vol.: *Studii istorico-filosofice*, Ediţia II-a, Editura Casei Şcoalelor, 1929, p. 233. Este de reţinut că, Ion Petrovici dedică lucrarea sa *Viaţa şi opera lui Kant* (ed. II-a, Casa Şcoalelor, 1944) lui Rădulescu-Motru, „cel dintîi român, care a clădit *o concepţie filosofică personală* (subl. ns. — Al. Boboc), pe temeliile idealismului kantian".

[34] I. Petrovici, *Kant şi cugetarea românească*, p. 235.

Tot ideea unui kantianism corectat și dezvoltat o susține și Mircea Djuvara : în gîndirea ilustrului profesor „găsim nu numai o vocație filozofică de netăgăduit, dar și o erudiție științifică de prim ordin : această gîndire „s-a dezvoltat și se dezvoltă mai ales pe un fundament pur psihologic", dincolo de orice alte influențe fiind evidentă în primul rînd cea a lui Wundt[35]. Pe baze științifice, psihologice îndeosebi Rădulescu-Motru „ne dă o adevărată concepție metafizică", spre deosebire de „adepții pozitivismului"[36].

Sensul concepției lui Kant — precizează Djuvara — „nu stă în afirmarea unor adevăruri necesare și universale prinse odată pentru totdeauna de conștiința noastră reală, ci numai în cercetarea elementelor universale și necesare aflate în afirmările prin care noi tindem prin eforturi succesive spre un adevăr total, adevăr pe care nu-l putem prinde niciodată în integralitatea lui. Arătarea kantiană a mecanismului a priori al cunoașterii adevărului cuprinde astfel de la sine o *direcție*, deci un finalism : acestea se manifestă printr-un *Sollen* spre care trebuie să se îndrepte *Sein*"[37].

De fapt, Kant însuși scria : „natura a vrut ca omul să producă în întregime din sine însuși tot ceea ce trece dincolo de ordinea mecanică a existenței sale animale și să nu se împărtășească din nici o altă fericire decît aceea pe care și-a dobîndit-o el însuși, liber de instincte, prin propria sa rațiune"[38]. Aceasta nu poate să nu fie luat ca o premisă pentru ceea ce spune Rădulescu-Motru despre apariția și rostul omului : „se constată că prin apariția omului natura își servește propria sa finalitate. Era tocmai nevoie de activitatea unui animal inteligent și liber, pentru ca evoluția naturii să se întregească"[39].

6. Însuși „personalismul energetic" este considerat „un raționalism pus la punct cu progresul științei contemporane. În locul denumirii de raționalism, el are denumirea de personalism, fiindcă persoana omenească este pentru dînsul realitatea cea mai generală, dobîndită prin experiență și inducție. Personalismul energetic este prin urmare un realism, fundat pe extensiunea legii energiei la întreg cîmpul experienței omenești, atît materiale, cît și sufletești[40].

Fără alte comentarii, care privesc raporturile cu energetismul lui Ostwald (și deosebirea de acesta), atragem atenția asupra ideilor de raționalism și realism, într-o elaborare specifică ce încearcă să cuprindă unitar cunoașterea și existența pornind de la poziția deosebită, exemplară a omului în cosmos, care se integrează însă determinismului.

Trebuie precizat aici că și ultima mare lucrare, intitulată : *Timp și destin*, păstrează perspectiva deterministă, încercînd să-i imprime și mai mult dimensiunea istoricității și a posibilității acțiunii și realizării umane.

Tocmai pe asemenea temeiuri, filozofia sa a fost considerată „o filozofie activistă"[41]. Fără acceptarea rolului finalității, o asemenea deschidere ar fi imposibilă. Chiar în forma unei teorii a destinului, gînditorul român „trece, hotărît și definitiv, dincolo de determinismul universal de la care a pornit", fără să se abată „de la linia filosofiei kantiene" ; „finalismul de la baza acesteia, cu idealul pe care-l pune ca o pură directivă sub formă de *Sollen*, duce la conceperea destinului așa cum îl desprinde și-l descrie în mod cu totul original cugetătorul român"[42]. Pentru el „totul se îndrumează spre această finalitate, iar conștiința noastră, cu propria ei activitate specifică, ajută la realizarea ei, prin puterile pe care le pune atunci singură în mișcare. Ea creează. Ea produce ca ceva nou știința, arta, înfăptuirile etice"[43].

Însuși Rădulescu-Motru oferă material suficient pentru o astfel de interpretare a unei conștiințe și existențe umane cu sens. „În scrierea de față — scria Rădulescu-Motru — cauzalitatea psihică este concepută pe o bază mult mai largă, decum a fost concepută de Wundt și totodată este pusă în legătură cu concepția destinului"[44].

Destinul este „timpul trăit" și, spre deosebire de „durată" (propusă de Bergson), este „trăirea unică pentru fiecare persoană. Durata are, cu un cuvînt, un înțeles mecanic... pe cînd destinul are un înțeles de-a dreptul vital și istoric"[45]. Acest „timp trăit", care dă „unicitatea și realitatea" faptelor vieții, nu este „un fel de antiteză la timpul rațional, abstract, ci este singurul „timp real" și „pe care îl numim destin"[46]. În alți termeni, „destinul este matricea în care ia naștere intuiția timpului"[47].

---

[35] M. Djuvara, *C. Rădulescu-Motru (Cu prilejul ultimei lucrări: „Timp și Destin")*, în „Revista de filosofie", Vol. XXV, Nr. 3—4, 1940, p. 221.

[36] *Ibidem*, p. 222.

[37] *Ibidem*, p. 244.

[38] Imm. Kant, *Ideea unei istorii universale*, București, 1943, p. 66.

[39] C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, p. 112.

[40] *Ibidem*, pp. 239—240.

[41] N. Bagdasar, *op. cit.*, p. 113.

[42] M. Djuvara, *op. cit.*, p. 251.

[43] *Ibidem*, p. 253.

[44] C. Rădulescu-Motru, *Timp și destin*, p. 11.

[45] *Ibidem*, p. 8.

[46] *Ibidem*, p. 9.

[47] *Ibidem*, p. 133.

Filozoful român se opune teoriei destinului înțeles ca *fatum* sau apoi ca „anticipare mistică a devenirii universale"; el se opune totodată interpretărilor pantragiste și leagă destinul de capacitățile anticipative și active ale persoanei. „În fiecare unitate de viață, individuală sau socială — scrie autorul — se ascunde legea sa individuală de realizare, adică destinul său" [48].

7. Prin toate acestea, omul-persoană este eliberat de spectrul destinului transcendent și legat de propria sa viață concretă, trăită însă cu necesitate în contexte sociale. Deși nu a înțeles semnificația epocală a materialismului istoric, Rădulescu-Motru a încercat să integreze dimensiunea istoricității și a socialului într-un model de determinism care vrea să scape „determinismului universal" (adică mecanicist).

Insistența asupra ponderii finalității și „destinului" în marca noului model al determinismului, model în esență nefinalist (cum am mai subliniat), face din metafizica „personalismului energetic" *o filozofie a sensului și a acțiunii umane*, care, din păcate, se desfășoară în mod preponderent pe terenul idealismului, deși, forțat de realismul scientist ce i se impune, autorul nu susține categoric *teza primatului gnoseologic al conștiinței asupra existenței*.

Condiționarea aflării adevărului și a împlinirilor teoretice de cercetarea riguroasă, în spirit științific, condiționare ce constituie o dominantă a operei lui Rădulescu-Motru, conduce, inevitabil, la proiectul transformării într-un veritabil *motto* a frazei relatată de Mihai Ralea: „Să spuneți că n-am fost niciodată spiritualist. Am fost un scientist, și prin urmare un materialist".

Dincolo de un anumit dezacord între năzuință și împlinire, cuvintele de mai sus ne arată, o dată mai mult, că interpretarea operei ilustrului filozof român rămîne deschisă tuturor celor care se vor simți atrași totodată de valoarea construcției și frumusețea tăinuită a domeniului.

[48] *Ibidem*, p. 151.

ESTETICĂ ȘI AXIOLOGIE ÎN TEZA DE DOCTORAT A LUI TUDOR VIANU

DE

PETRU VAIDA

Operele de tinerețe ale filozofilor prezintă interesul de a cuprinde nu o dată în germene ceea ce se va desfășura în evoluția ulterioară. Acesta este și cazul tezei de doctorat a lui Tudor Vianu *Problema valorizării în poetica lui Schiller (Das Wertungsproblem in Schillers Poetik)*, care a apărut în 1978 pentru prima oară în traducere românească, în volumul al 7-lea al *Operelor*. Dacă tînărul estetician român a putut aduce ceva nou în interpretarea esteticii lui Schiller, atît de mult discutată în Germania, „țară cu un cult aproape maniac al trecutului", cum observa Lucian Blaga, singurul recenzent în epocă al cărții lui Vianu (publicată în limba germană la București în 1924), aceasta s-a datorat faptului că teza a abordat renumitul eseu *Despre poezia naivă și cea sentimentală* dintr-un nou unghi de vedere, punînd accentul nu pe clasificarea tipo-psihologică, ci pe problema valorizării, la care trimite și titlul. Aplicare a ficționalismului lui Vaihinger, ipoteza formulată de Vianu după care Schiller s-a folosit de clasificarea istorică naiv-sentimental doar ca un mijloc fictiv pentru a stabili o tipologie suprаistorică, este un punct original, dar totuși secundar al cărții lui Vianu, care ni se înfățișează astfel ca o mărturie a interesului timpuriu al gînditorului pentru teoria valorilor [1].

[1] *Habent sua fata libelli:* este curios cum în unele dintre autocaracterizările tîrzii ale operei (de exemplu în cea pe care o aflăm în *Idei trăite*, 1957), autorul insistă asupra acestui moment ceea ce pare a fi derutat și pe unii exegeți. Dar atît conducătorul tezei de doctorat, Karl Groos, cît și L. Blaga au văzut bine: tema centrală a tezei este aceea a valorizării (evaluării: termenul lui Blaga) estetice. Dealtfel discuția despre clasificarea istorică folosită ca mijloc auxiliar, fictiv, în stabilirea unei tipologii se încheie în capitolul al II-lea al cărții, căruia îi urmează încă trei.

În *Das Wertungsproblem*, ca și în *Dualismul artei*, publicat în anul următor, Vianu adoptă un punct de vedere psihologist în axiologie; evoluția sa ulterioară se va prezenta ca o eliberare progresivă de acest punct inițial. În sfîrșit, teza de doctorat ne arată în mod frapant legătura dintre estetică, teoria valorilor și filozofia umanistă, care se va dovedi constantă în opera lui Tudor Vianu și care ne apare aici prin mijlocirea modului cum îl interpretează pe Schiller.

Originalitatea lui Vianu a fost uneori pusă sub semnul îndoielii: sînt cunoscute rezervele lui N. Manolescu, reiterate cu prilejul apariției volumului 7 al *Operelor* (în recenzia sa, criticul face totuși o excepție, și este tocmai teza de doctorat, care ne-ar înfățișa „un Vianu diferit de cel știut nouă apoi", copleșit de povara erudiției, lipsit de plăcerea și, poate, de capacitatea de a sta „singur față-n față" cu problematica artei [2]). În ceea ce ne privește, ne întrebăm dacă nu cumva contribuția lui Tudor Vianu nu constă numai în soluții, ci și în punerea — pe cît posibil — universală a problemelor, în testarea lor, metoda lui Vianu amintind uneori de aporetica lui Aristotel [3]. Alteori autodezbaterea ce se angajează în jurul unei teme dezvăluie o evoluție.

O astfel de temă centrală în estetica lui Vianu ni se pare a fi raportul dintre trăirea estetică originară, genuină, și conceptualizarea ei — sub forma valorii, a normei sau a judecății de valoare —, temă ce angajează însăși posibilitatea esteticii ca știință. În *Das Wertungsproblem*, Vianu își însușește ideea lui R. Müler-Freienfels (formulată în *Psychologie der Kunst)* despre conflictul dintre „trăirea valorii" (Werterlebnis) și „prețuirea valorii" (Wertgeltung) [4], conflict care s-ar naște din încercarea de a „normaliza" valorile, adică de a le evalua în temeiul unei norme generale, și pe care gînditorul român crede că îl poate identifica în eseul lui Schiller. Norma nefiind, în concepția psihologistă pe care Vianu și-o însușește acum, decît generalizarea trăirii unei valori [5], încercarea de a prețui valorile în temeiul unei norme nu poate duce decît la sacrificarea valorilor care nu corespund *propriei* trăiri, propriei sensibilități axiologice, la imposibilitatea de a le înțelege în originalitatea lor ireductibilă, de a le *trăi*. Astfel, spune Vianu, Schiller stabilește mai întîi „fără șovăire" *individualitatea* a două genuri de poezie deosebite: *naivul*, propriu antichității clasice (dar reprezentat și de unii poeți moderni, ca Shakespeare sau Goethe) și caracterizat prin armonia dintre om și natură, dintre rațiune și sensibilitate, și *sentimentalul*, care opune realității idealul. Cînd trece însă la „normalizare" Schiller „sacrifică" naivul, „înseriază ca negativ ceea ce constituia caracterul atît de bine diferențiat" [6] al acestuia, perceperea senină, fără patos, a realității, deoarece nu poate judeca decît în temeiul propriului său ideal, care este al unui sentimental. El cere poeziei naive să fie însuflețită de un ideal, deci să se „sentimentalizeze".

Evoluția ulterioară a gîndirii lui Vianu arată o eliberare progresivă de postulatele axiologiei psihologiste, orientarea spre o concepție „obiectivistă" a valorii, în parte și sub influența fenomenologiei. Această evoluție este determinată de necesitatea de a funda estetica, dar și de mobilul mai general de a asigura, în condițiile ascensiunii forțelor anticulturale în deceniul al IV-lea, obiectivitatea valorilor culturii.

Studiul *Tip și normă în estetică* (din volumul *Arta și Frumosul*, 1931) arată o primă încercare de depășire a unui pur subiectivism și de acces la generalitate pe calea încă psihologistă a unei tipologii a temperamentelor estetice. Vianu continuă să admită că nu există valoare estetică obiectivă, în acord cu aforismul popular „e frumos ce-mi place mie". Dar de aici, spune el, nu decurge, cum crede Müller-Freienfels, negarea oricăror norme în estetică. Subiectivitățile omenești pot fi sistematizate, „după cum a arătat psihologia diferențială", în tipuri, și atunci acele „reacțiuni subiective" care sînt valorile vor fi și ele tipice, iar normele sînt posibile — nu ca norme cu totul generale încă, ci ca proprii unor tipuri, norma fiind „legea finală" a tipului. Conflictul dintre trăirea valorii și prețuirea ei ar apare numai atunci cînd unui subiect aparținînd unui tip i se opune norma proprie altui tip.

În sfîrșit, în *Estetica* aflăm, laolaltă, conceptul unei estetici normative, o concepție

---

[2] N. Manolescu, *Teorie și istorie a ideilor*, în „România literară", anul XI, nr. 26, din 29 iunie 1978, p. 9.

[3] Recenzenții au imputat unora din studiile lui T. Vianu adunate în volumul *Arta și frumosul* (1931) că sfîrșesc „en queue de poisson", fără soluție. Dar acesta este și cazul multora din dialogurile de tinerețe ale lui Platon, a căror valoare nu a fost contestată de nimeni pentru aceasta.

[4] În traducerea lui Ion Roman, „validarea valorii". Blaga tradusese „aprecierea valorii". Am preferat termenul pe care l-a folosit chiar Vianu, cînd a folosit același concept în texte scrise în românește.

[5] Vezi și T. Vianu, *Dualismul artei*, în *Opere*, București, vol. 7, Edit. Minerva, 1978, p. 162.

[6] *Problema valorizării în poetica lui Schiller*, în *Opere*, vol. 7, p. 85.

strict obiectivistă a valorii și un raționalism afirmat poate mai categoric, dar și mai puțin nuanțat decît în orice altă operă a lui Vianu. Estetica, spune Vianu, nu poate fi decît normativă; căci obiectul ei este o valoare, frumosul, și nu putem defini sau *descrie* o valoare fără să o recomandăm [7]. Momentele constitutive ale bunului în care se întrupează valoarea estetică, opera de artă, apar ca tot atîtea norme [8], unele norme afirmîndu-se astfel ca *generale*, de exemplu norma unității [9] (alături de altele istorice sau tipologice, specificări ale normelor generale). Ideea lui Müller-Freienfels după care normalizarea ar duce la un conflict între trăire și evaluare este respinsă acum cu totul. Norma, spune Vianu, nu face decît să aducă la lumina conștiinței motivul care determină în orice caz atît creația, cît și contemplația, întrucît acestea sînt „adecvate" [10].

N. Tertulian observa odată că Vianu ne-a rămas dator „cu o explicație mai adîncă" a ceea ce înțelegea el prin „raționalitatea învăluită a artei" [11]. Am adăuga că dacă raționalitatea gustului este, după Vianu, „învăluită", aceasta pare să nu însemne altceva decît că ea se *dezvăluie* în judecata de valoare. Vianu vorbește într-adevăr de „criteriile sigure și permanente" ale gustului care permit „promovarea impresiilor în judecăți" [12]. S-ar părea că Vianu nu a reținut întrucît este problematică trecerea de la valorizarea spontană inerentă trăirii estetice, de la reacția spontană a gustului, la *lexicalizarea* și *conceptualizarea* ei în judecata de valoare [13].

Capitolul despre judecățile de valoare se concentrează asupra unei rămuroase clasificări a acestor judecăți.

Depărtîndu-se aici și de izvoarele sale kantiene, Vianu afirmă că antinomia gustului construită de Kant, după care despre gusturi se poate și nu se poate discuta, s-ar datora faptului că gustul a fost luat de Kant în două accepțiuni: o dată ca temperamentul estetic al individului, care este de fapt determinată de factori extraestetici, și altă dată ca adevărata facultate a valorizării estetice. Se pare că în năzuința de a accentua elementul rațional în fenomenul estetic, Vianu tinde să elimine ceea ce este paradoxal și problematic în valorizarea estetică.

Raționalismul lui Vianu capătă astfel în tratatul de estetică o nuanță diferită de cea adoptată în *Filozofia culturii* (curs ținut simultan cu cel de estetică în 1931—1934) și în lucrările de axiologie, unde Vianu accentuează ceea ce el numește „iraționalitatea" valorilor (imposibilitatea lor de a fi cuprinse adecvat de concepte), și unde el dă raționalismului, ca și alți gînditori români ai epocii (de exemplu, Mircea Florian) o formă mai suplă, îmbogățită de pe urma confruntării cu iraționalismul modern. Această „iraționalitate" a fost identificată de Vianu, cum este și firesc, mai cu seamă pe tărîmul artei, care face parte din domeniul „iraționalului" [14] mai ales în virtutea rolului privilegiat pe care îl are categoria singularului în artă, unicitatea, sub forma multiplă a unicității operei, a stilului și a expresiei.

Fideli proiectului nostru de a urmări la Vianu destinul ideilor ce-și află punctul de plecare în *Das Wertungsproblem*... am simplificat întrucîtva lucrurile, accentuînd teza psihologistă a conflictului dintre trăirea și prețuirea valorii. Interpretarea lui Vianu descoperă însă și în alt chip contradicțiile „rodnice" din poetica lui Schiller. Astfel el arată că Schiller operează de fapt cu două concepte ale naivului: o dată el consideră că poetul naiv a și întruchipat armonia dintre rațiune (facultatea creatoare de idealuri, în sens kantian) și sensibilitate, fiind astfel capabil să pătrundă orice obiect cu umanitatea sa deplină. Apoi, însă, el ne spune că această armonie nu este decît un ideal. Datorită preponderenței receptivității, a percepției, poetul naiv devine, într-o lume vulgară (gemein), brutală, el însuși vulgar. Această primejdie nu au evitat-o nici cele mai mari genii naive, un Homer, un Shakespeare, un

---

[7] *Estetica*, în *Opere*, vol. 6, București, 1976, p. 45: „A defini o valoare, cum este aceea realizată în opera de artă, înseamnă neapărat a o recomanda".

[8] *Ibidem*, p. 108.

[9] *Ibidem*, p. 48.

[10] *Ibidem*, p. 46—47.

[11] N. Tertulian, *Estetica lui Tudor Vianu*, în „România literară", anul XI, nr. 26, 29 iunie 1978, p. 8.

[12] *Estetica*, ed. cit., p. 369, 373.

[13] Este aici poate și o lacună a informației lui, remarcată tot de N. Tertulian. Interesat și influențat de fenomenologie, Vianu nu a reținut contribuția lui Roman Ingarden, care a amănunțit raportul dintre trăirea estetică și judecata de valoare estetică. Vezi R. Ingarden, *Trăirea estetică*, în *Studii de estetică*, Edit. Univers, București, 1978. Primul articol grupat sub acest titlu reprezintă versiunea prescurtată a conferinței prezentată de Ingarden la Congresul internațional de estetică de la Paris (1937), la care a fost prezent și Vianu. După Ingarden problematică este nu numai conceptualizarea, dar și lexicalizarea trăirii și evaluării estetice, căci este posibil ca limba în genere să nu fie aptă să redea adecvat datele primordiale ale experienței estetice. (*Op. cit.*, p. 303.).

[14] Vezi Prefața la *Arta prozatorilor români*, în Tudor Vianu, *Opere*, vol. 5, București, 1975, p. 11.

Molière. Avem aici de-a face, spune Vianu, cu „o neîncredere sau cu o antipatie față de realitate" [15] pe care Schiller le împărtășește cu clasicismul francez, dar care nu provine din aceleași surse ca la acesta. „Căci nu scrupulele unui om de lume călăuzit de «bunacuviință» îl determină să dezaprobe la Homer și Shakespeare cîteva adevăruri brutale, ci înaltul imperativ al umanistului german... această profundă năzuință către totalitate, care îl lasă nesatisfăcut atîta vreme cît natura nu s-a reunit cu umanitatea" [16].

Dezvăluind astfel legătura esteticii lui Schiller cu filozofia lui neoumanistă, Vianu ne arată că idealul estetic al acestuia presupune postularea unei umanități viitoare armonioase. „Absolutul poetic" imaginat de Schiller — înfățișarea fără patos a unei lumi conforme cu idealul — nu se poate realiza, conchide Vianu, pe tărîmul pur al esteticului, prin corectarea reciprocă a naivului și sentimentalului, cum pare să sugereze uneori Schiller. El „nu poate fi realizat în etapa actuală a culturii omenești", ci abia în acea „epocă viitoare cînd înclinația afectivă se va reuni cu datoria, natura cu rațiunea, cînd realitatea nu va mai fi în contradicție cu idealul" [17].

Dar nu numai un aspect atît de general ca idealul estetic sau poetic apare în interpretarea subtilă a lui Vianu ca angajînd fundamentele filozofice ale esteticii, reflecția asupra destinului însuși al omenirii. El demonstrează chiar dincolo de textul lui Schiller cum un aspect atît de special ca acela al *idilei* așa-numită „arcadiană", cu alte cuvinte al pastoralei dragă clasicismului francez angajează aceste fundamente. Astfel, arată Vianu, disocierea formei de conținut, „încremenirea" formei și caracterul ei convențional, decurg aici din faptul că pastorala cade în *intelectualism*, *ilustrează* un concept, un cerc de idei, o modă, precum și din falsitatea funciară a atitudinii care stătea la baza ei, ficțiunea după care idealul unei vieți naturale, armonioase s-ar și fi realizat într-o imaginară lume a păstorilor. Critica idilei, deși nu chiar în acești termeni, se găsește într-adevăr în eseul lui Schiller, dar ni se pare remarcabilă intuiția cu care Vianu a sesizat în ceea ce ar fi putut părea un detaliu, un punct crucial: „Schiller simte foarte bine că eforturile sale în direcția unui concept absolut al poeziei se decid în discuția despre idilă" [18].

La apariția *Esteticii* lui Vianu, Edgar Papu a identificat pe drept influența schilleriană în „expansionismul" estetic al lui Vianu, în depășirea autonomismului. E adevărat că în eseul care constituie obiectul tezei de doctorat viitorul artei depinde de destinul omenirii, în timp ce în *Estetica* și în operele tîrzii (de exemplu, în capitolul *Către o concepție estetică a lumii* a ediției din 1943, a studiului *Filozofie și poezie)* apare pe primplan influența pe care arta ar putea-o avea ca o călăuză a civilizației moderne, amintindu-ne mai mult de *Scrisorile despre educația estetică a omului*. Dar și ideea lui Schiller despre omul armonios, la care rațiunea se află în acord cu sensibilitatea va influența gîndirea lui Vianu. Și dacă Schiller imagina acest ideal, cum vedem, în termeni kantieni, ai armoniei dintre „facultățile sufletești", conceptul unei armonii lăuntrice, al acordului fericit dintre forțele și energiile sufletești, rămîn un bun și al acelui umanism care vrea să reconstituiască *lumea* omului.

[15] *Problema valorizării...*, p. 73.
[16] *Ibidem*, p. 75.
[17] T. Vianu, *op. cit.*, p. 83.
[18] *Ibidem*, p. 117.

CONCEPȚIA ESTETICĂ A LUI MIRCEA FLORIAN

DE

NINA NICOLAEVA

Mircea Florian nu a fost un estetician „de profesie" și nu ca estetician s-a impus el atenției publice ori interesului exegeților și istoricilor filozofiei românești. Dar cel care a conceput filozofia ca o cercetare fundamentală, „îndreptîndu-și reflectorul nu numai asupra noțiunilor fundamentale ale realului, fie sensibil, fie suprasensibil, fie natural, fie supranatural, ci totodată și asupra noțiunilor prime ce se aplică idealului, irealului sau ficti-

vului, pe scurt înbrățișînd tot ce este dat"[1] nu putea să „pună în paranteze" domeniul artei ca lipsit de orice relevanță pentru proiectele sale de „reconstrucție".

Opera lui ne pune în fața unor eforturi critice și constructiv-sistematice ale căror motive participă la acea atmosferă de criză prin care trecea filozofia europeană occidentală, rătăcită în căutarea „începuturilor", „fundamentelor" apte să-i confere rațiunea de a fi. Aceeași năzuință animă și preocupările gînditorului român de a găsi o soluție valabilă pentru revitalizarea meditației filozofice.

„Reconstrucția filozofică" propusă de Mircea Florian vizează în primul rînd definirea, în autonomia sa, a obiectului filozofiei în așa fel încît aceasta să se poată sustrage oricărei predeterminări și subordonări. O asemenea întreprindere de primă importanță angajează un spirit critic și sistematic, pe care filozoful însuși îl caracteriza prin „voința de a pune limite, de a face deosebiri riguroase, de a impune o disciplină, în sfîrșit, de a elimina orice antropomorfism, orice irupere a subiectivității"[2].

Dublul demers al filozofului, critic și sistematic, presupune deopotrivă revizuirea vechiului statut al metafizicii în variantele ei istorice, mai mult sau mai puțin tradiționale, și înlocuirea „idolilor" ruinați prin noi fundamente și principii explicative. Știința experimentală, spiritul realist al epocii moderne, punînd „sub semnul întrebării rațiunea metafizicii în accepțiunea sa veche" urgentau instituirea unei noi filozofii care să nu mai trăiască din compromisuri și mituri. Mircea Florian pune acest statut precar al metafizicii „clasice" pe seama „Obsesiei transcendentului" (=titlul unuia din studiile sale) cu tot cortegiul de prejudecăți și erori acumulate în jurul acestui concept. Ajutat de o excelentă cunoaștere a trecutului și a actualității meditației filozofice, gînditorul român structurează ceea ce s-ar putea numi „cîmpul semantic" al termenului de *transcendență* (după coordonatele metafizicului și epistemologicului) în funcție de care desprinde apoi principalele tipuri de metafizică, identificabile în istoria filozofiei. Lăsînd la o parte situațiile destul de frecvente în care se confundă cele două tipuri de transcendent (metafizic și epistemologic), deficiențele principale în abordarea acestuia ține, după părerea lui, de premise metodologice eronate care preconizează separarea tranșantă a „lumii empirice" de „lumea suprasensibilă", și activitatea instauratoare, creatoare neîngrădită a rațiuni. Așadar, „criza metafizicii e de precădere o criză a metodei"[3], care impune o reformulare a obiectului și principiilor ei explicative. Nici „soluția antimetafizică a *pozitivismului*", nici ajustările aduse de teoriile iraționalismului contemporan sub formele sale intuiționiste (Bergson) sau fenomenologice (Husserl) nu sînt în măsură să depășească această criză, deoarece ele sînt contaminate de aceeași obsesie a transcendentului.

Care este soluția valabilă pentru a salva utilitatea și demnitatea metafizicii? În ce constă proiectul „reconstrucției filozofice" propus de filozoful român? Întrucît analiza noastră poartă asupra concepției sale estetice, ne vom referi numai sumar la acest proiect și cu precădere la acele teze care au o relație mai nemijlocită cu poziția sa metodologică și teoretică în domeniul esteticii.

Carența cea mai gravă a tuturor modurilor de a filozofa de pînă acum rezidă, după Florian, în interpretarea eronată a *experienței*. Ea a fost de regulă redusă la o cunoaștere a exteriorului (pozitivism) a individualului, real sau psihologic (nominalism, empirism), de unde se originează nesocotirea ei în alcătuirea metafizicii. În studiul, publicat postum, *Elemente viabile din filozofia lui Kant*, autorul arată că nici criticismul kantian nu s-a eliberat definitiv de astfel de prejudecăți, întrucît el continuă să postuleze independența formelor gîndirii apriorice de sensibilitate și îi atribuie funcția de prelucrare a materialului senzorial. Deși „elementele viabile" din filozofia lui Kant le constituie tocmai cele trei teze privind experiența, interpretarea acesteia de către Kant rămîne minată de contradicția propriei sale construcții: „Scopul criticii este să arate unitatea experienței, legătura indisolubilă dintre gîndire și intuiție, dintre necesar și contingent, dintre apriori și aposteriori. Mijlocul însă stă în stricta separare a gîndirii și intuiției, a lui a priori și a posteriori, a sensibilului și inteligibilului"[4]. Trecînd în revistă formule mai moderne ale interpretării experienței, Mircea Florian remarcă aceeași tendință de a porni de la distincția între a „cunoaște" și a „gîndi", care, implicit, conține negarea faptului că există și o experiență în filozofie.

Filozoful român adoptă accepțiunea cea mai lărgită posibilă a conceptului de experiență în care înglobează practic tot ceea ce rezultă din conlucrarea obiectului cu subiectul cunoscător. „Există oare ceva dincolo de experiență și de cunoștință (știință)?" — se întreabă el în *Misticism și credință*. „Răs-

[1] Mircea Florian, *Misticism și credință*, București, 1946, p. 16—17.

[2] Idem, *Metafizică și artă*, Casa școalelor, 1945, p. 11.

[3] *Ibidem*, p. 37.

[4] Mircea Florian, *Scrieri alese*, București, Edit. Academiei, 1968, p. 277.

punsul nostru aici e același ca și în alte probleme": dacă stăruie convingerea că există enunțuri ce depășesc experiența și știința e numai pentru cuvînt că acestea sînt luate în semnificații improprii oricît de consacrate ar fi ele [5]. Contrar teoriilor criticate, Mircea Florian consideră că „Universalul e dat tot așa de nemijlocit în experiență, deci este o posesie, o prehensiune ca și individualul" [6].

În lumina teoriei sale asupra experienței se clarifică și noua fundamentare a metafizicii propusă de Mircea Florian. El găsește pe deplin justificată aspirația vechii metafizici spre un fundament „necondiționat", căci numai așa ea își poate dobîndi autonomia. Această exigență poate fi împlinită numai dacă filozofia, aidoma științei, va porni de la ceva *dat*, izvorît din experiență, care ar exclude o predeterminare și s-ar deschide totodată determinărilor ulterioare. Întrucît filozofia este „știința principiilor, începuturilor fondatoare și unificatoare a oricărei cunoștințe sau valori trăite", ea are de-a face cu *datul ca atare*, manifestîndu-se ca ceva *neutral* în raport cu statutul său existențial (real, ireal sau ideal). Deși în definiția datului primează raportul său cu conștiința, deoarece „tot ce e dat este conștient, iar între dat și conștiință nu există nici o distanță: tot ceea ce e avut este avut conștient" [7], esența conștiinței însăși rezidă în orientarea ei după obiect, în „exprimarea cît mai adecvată a acestuia".

Dîndu-și seama că termenul de *dat* poate fi luat ca unul preștiințific și naiv și, în orice caz, nu ca un concept filozofic, Mircea Florian se vede nevoit să recurgă la o serie de aproximări succesive ale acestuia. Operația se impune cel puțin din două motive: pe de o parte, era nevoie să se delimiteze de unele orientări filozofice contemporane (Bergson, Husserl) care de asemenea preconizau datul nemijlocit drept obiect al filozofiei, iar, pe de altă parte, acceptînd definiția filozofiei ca un mod aparte de „cunoștință", se cerea specificarea lui în raport cu cunoașterea științifică.

În studiile reunite în volumul *Reconstrucția filozofică*, autorul insistă asupra faptului că „datul se prezintă pretutindeni și totdeauna ca o unitate sau ca o relație a unei pluralități, ca o *unitas multiplex*" [8], posedînd o „formă", o structură determinată. Spiritul nici nu sintetizează, nici nu analizează; „unirea și deosebirea sînt pregătite, sînt preexistente". Prin această supoziție, filozofia sa se detașează nu numai de raționalismul „clasic" dar și de fenomenologia husserliană care, „avînd ca un punct de plecare sănătos că fenomenele nu ne înșeală, că ele nu ne ascund altceva mai adînc... a sfîrșit prin a recunoaște în spirit cartezian că numai «eul» izbutește a uni fenomenul și realitatea absolută" [9]. În accepțiunea lui Florian datul, dimpotrivă, subordonează conștiința, rezervîndu-i rolul mai modest de clarificare a ceea ce este dat implicit, a ceea ce „preexistă neclar". Gîndirea nu produce o modificare a datului în direcția obținerii sintezei acestuia: „Sinteza (unități și relații) este dată primordial, nu e opera inteligenței" [10]. În consecință, logicul, sensul („umbra faptelor") nu constituie un imperiu aparte, o lume a „adevărului" (Husserl), „ci doar o explicitare, o clarificare a ceea ce este dat fie ca real... fie ca valoare, fie chiar ca nereal (mărimile matematice) și fictiv (imaginarul)" [11]. Datul devine astfel un depozitar al întregului sens care așteaptă să fie determinat, iar între „fapte", „existență" și „gîndire", „rațiune" există doar o diferență în gradul de claritate, de determinare.

Problema datului ocupă un loc central în sistemul de argumentație dezvoltat de Mircea Florian în favoarea *ontologiei realiste*. Critica subiectivismului sub diferitele sale forme este făcută în scopul de a apăra obiectivitatea „faptelor" care se înscriu în sfera cunoașterii științifice sau metafizice. Uneori ea este împinsă așa de departe încît și relația subiect-obiect este considerată ca fiind asimilată de către obiect: „tot ce constituie relația (secundară) a obiectului cu subiectul se situează tot în lotul obiectului, întrucît și ele sînt avute nemijlocit, sînt cunoscute ca orice obiect" [12]. Această din urmă afirmație sugerează însă o anumită deplasare de plan de la ontologic la gnoseologic, ceea ce produce o „fisură" în pledoaria sa în favoarea monismului ontologic. Identificarea obiectului cu gîndirea resimțită și în schema cunoștinței, propusă de Mircea Florian, unde momentul de a „fi conștient" se alătură momentelor de a „avea un obiect în genere" și a „avea un anumit obiect" [13], se datorează în mare parte angajării sale pasionale în dispută cu idealismul subiectiv (cu tezele

---

[5] Mircea Florian, *Misticism și credință*, București, 1946, p. 50

[6] Idem, *Ce este cunoștința*, București, Casa școalelor, 1947, p. 53.

[7] *Ibidem*, p. 56.

[8] Mircea Florian, *Reconstrucția filosofică*, București, 1943, p. 111.

[9] Idem, *Metafizică și artă*, în *op. cit.*, p. 57.

[10] Idem, *Știință și raționalism*, SOCEC, 1926, p. 45.

[11] *Ibidem*, p. 93.

[12] Mircea Florian, *Ce este cunoștință*, Casa școalelor, 1947, p. 44.

[13] *Ibidem*, p. 59.

despre „conținutul de conștiință", „faptele spirituale" etc). Dar această tendință se degajă nu mai puțin și din principiile explicative ale ontologiei sale realiste, atunci cînd filozoful român minimalizează funcția gîndirii în cunoaștere, manifestă o adevărată aversiune față de expresia („primejdioasă") „relație subiect-obiect", cînd în sfîrșit, pune toate erorile cunoașterii pe seama limbajului și nu pe seama gîndurilor, care, fiind declarate drept obiecte, nu pot „greși".

La capătul acestui „rezumat leneș", cum ar spune filozoful, se cuvine a preciza poziția teoretico-metodologică a filozofiei lui Mircea Florian *. În lucrarea *Știință și raționalism* autorul desprinde din pluralitatea de înțeles a „raționalismului" patru accepțiuni: metafizică, epistemologică, „înțelesul esențial" al raționalismului și cel „neutral, neistoric". Tocmai această din urmă accepțiune Mircea Florian o atribuie raționalismului său, plasîndu-l în afara alternativei raționalism-iraționalism „fixată" istoric. El adoptă așadar, sensul „slab" al termenului, vizînd cu precădere un set de exigențe ce stau în fața cunoașterii. „Raționalismul este scoaterea la lumină a structurii imanente a faptelor" [14], iar iraționalismul în acest context va desemna limita nu a cunoașterii, ci a „exprimării" [15].

Poziția sa raționalistă i-a permis să respingă hotărît formulele iraționalismului contemporan, ale antiintelectualismului filozofiei moderne în genere. Alături de marea parte a intelectualității române din acea vreme (Rădulescu-Motru, Petrovici, D. D. Roșca, M. Ralea) Mircea Florian vedea în filozof un „rezonator intelectual al universului".

Aprecierea globală a contribuției sale în filozofie nu poate fi făcută, însă, limitîndu-ne la acest cadru neutral, în afara confruntărilor ei cu exigențele și realizările filozofiei marxiste, cu materialismul dialectic și istoric. Plasată în acest sistem de referințe, reconstrucția filozofică, schițată de Mircea Florian, dezvăluie anumite echivocuri și rigidități care diminuează valoarea raționalismului promovat și subminează monismul ontologiei sale realiste. În ultimii ani ai activității sale teoretice filozoful român a revenit asupra teoriei sale, făcînd o seamă de ajustări necesare. Drept dovadă a acestei revizuiri critice poate sluji definiția raționalismului cu care se încheie studiul său *Misologia sau „filosofia absurdului"* [16].

*

Reunirea celor două studii *Destinul metafizicii* și *Filozofie și artă* (definitivate în 1942) într-un volum sub titlul *Metafizică și artă*(1945) este motivată de autor prin intenția sa de a clarifica „în ce măsură metafizica și arta înfig rădăcinile lor în experiență, concepută dincolo de înțelesul tradițional prea strîmt și de aceea răspunzător de reacțiile atît de înrudite : apriorismul intelectualist și misticismul" (prefața). Procedeul de organizare a ideilor ne este deja familiar : prima parte a studiului însumează o „documentare", adică un excurs critic în istoria esteticii, iar cea de a doua — o „soluționare", componenta constructivă și sistematică a expunerii sale. Respectarea acestei simetrii denotă o anumită perspectivă a autorului în promovarea reformei propuse, dar totodată induce efecte constrîngătoare, care contravin spiritului întreprinderii sale de a crea un „cadru unitar și universal al explicațiunii filozofice dar care să nu fie atît de pedant și definitiv încît să meargă pînă la negarea realității acelor fapte ce nu binevoiesc să încapă în el" [17].

Primul studiu *Destinul metafizicii* reia principalele argumente ale criticii pe care o adresează vechii metafizici și remediile propuse pentru „salvarea" ei. Reluarea lor are un anumit sens contextual : „recitirea" întregii materii de istoria esteticii este organizată în așa fel încît devine transparentă concluzia autorului asupra faptului că știința esteticii refuză să fie structurată de metafizica veche, că „Esteticul e cel mai mare dușman al transcendenței" [18].

Acumularea *antinomiilor* în sînul evoluției teoriei estetice este semnul eliberării ei treptate de incertitudine asupra obiectului și a cîmpului de trăire vizate. Termenul de „estetic" îi apare lui Mircea Florian „anume croit mai mult ca să ascundă decît să dezvăluie nemijlocit felul de a fi al experienței și obiectului cercetat" [19]. Depășirea sensului inițial de știință a sensibilului prin introducerea studiului asupra „modificărilor" frumosului, iar ulterior prin introducerea distincției dintre *estetic* și *artistic* (și a celei corelative : estetic-extraestetic) a dus la crearea unui cîmp întreg de relații relevante ale esteticului cu celelalte

---

* Mai pe larg și mai analitic despre poziția raționalistă a lui M. Florian a se vedea studiul introductiv al lui N. Gogoneață la ediția *Scrieri alese* apărută sub îngrijirea sa (1968), și monografia *Fundamentul filozofiei la Mircea Florian* de Gh. Cazan (1971).

[14] Mircea Florian, *Știință și raționalism*, în *op. cit.*, p. 77.

[15] *Ibidem*, p. 70.

[16] *Idem*, *Scrieri alese*, în *op. cit.*, p. 237.

[17] *Idem*, *Rostul și utilitatea filosofiei*, p. 111.

[18] *Idem*, *Metafizică și artă*, în *op. cit.*, p. 236.

[19] *Ibidem*, p. 91.

componente ale operei spiritului și, totodată, a contribuit în măsură și mai mare la discreditarea celor două tendințe antinomice în estetică: atitudinea *gnostică* și atitudinea *pathică* față de artă.

La întrebarea: arta e o cunoaștere, e de ordin „rațional" sau nu e o cunoaștere, e de ordin „irațional"?, Mircea Florian răspunde din perspectiva teoriei sale asupra datului și experienței. Atitudinea gnostică atribuie esteticului o valoare metafizică (aderența la adevăr), iar cea pathică reduce esteticul la un act psihologic de efect sau imaginație, dezintegrîndu-se de realitatea „aparențelor". Relația antinomică dintre aceste două atitudini se datorează, după Florian, unei confuzii persistente în istoria esteticii privind definirea *obiectului estetic* și *valorii estetice*: a) obiectul estetic a fost asimilat obiectului teoretic (filozofiei), iar b) valoarea estetică a fost interpretată nediferențiat de valorile extra-estetice.

Interpretarea tradițională, gnostică, a esteticului ca o „cunoștință superioară celei științifice", cu semnificație obiectivă, nu concordă cu natura lui dublă: „o confluență de ireal și real cu dominarea specifică a celei dintîi"[20]. În constituirea esteticului primează *raportul* între elementul corporal (sensibil) și elementul „sufletesc" (plăcerea contemplației) și nu termenii acestuia. Altfel spus, esteticul nu este nici „conținut de conștiință", nici „afirmat" de conștiință: el este un dat ce se impune eului contemplator într-o experiență care se finalizează în producerea satisfacției estetice. Lumea estetică este considerată a fi dincolo de adevăr și fals, de sfînt și profan, de bine și rău tocmai prin *irealitatea* ei care, însă, „nu ne duce «dincolo» de sensibil, ci dă viața «fictivă» corporalului"[21].

Obiectul estetic ca dat într-o experiență specifică refuză de aceea „fundarea", demonstrația, punerea în relație cu o „rațiune suficientă și nu ne trimite la un „dincolo" de el. Cu toate acestea „Artistul — afirmă Florian — este un perfect logician și nici nu poate fi altfel: el are ca date o serie de fapte ce cuprind, e drept, puține constatări strict obiective, însă multe imagini noi și imponderabile trăsăriri emotive. Gîndirea lui nu face decît să explicite aceste fapte fictive, aceste date imaginare, împletite cu atitudini subiective de evaluare"[22]. Am reprodus acest pasaj pentru a reaminti contextul „teorici cunoștinței", în limitele căreia opera unui geniu este apreciată ca o revelare, o „descoperire" a universului feeric al ficțiunilor în prelungirea ordinii sensibile, iar nu ca o țîșnire din nimic, ca o născocire a „imaginației creatoare" pure.

Situarea esteticului dincolo de adevăr și fals apare ca o consecință a neacceptării antionomiei imitație-creație. Mircea Florian face distincția între „adevăr exterior", prin care înțelege corespondența dintre cunoaștere și realitate, și „adevăr interior" propriu artei care rezidă în corespondența „între mijloacele de expresie — în genere, limbaj — și ceea ce este exprimat, realul sau irealul"[23]. O astfel de accepțiune a „adevărului intern" poate figura și în cadrul teoriei estetice marxiste ca una din determinările „intrinseci" ale valorii artistice a operei. La Florian ea rămîne însă singura pe măsura „lumii închise", rotunjite în perfecția sa imutabilă și se acordă cu ansamblul considerațiilor sale asupra raportului obiect-subiect.

Izolarea esteticului în irealitatea sa dominantă se înscrie pe linia definirii *datului* ca *nedeterminat* și *prim*, ca nefiind o oglindă, o imagine a ceva care stă dincolo de el. Esteticul, fiind prin excelență o *relație*, „nu poate fi despărțit de eul ce trăiește satisfacția"[24] și, prin urmare, ni se arată ca atare într-o experiență originală a contemplației. Această experiență estetică fundamentală relevă caracterul relațional al esteticului deschizînd calea determinărilor sale ulterioare. Ea dezvăluie „neatîrnarea" relației nici de obiect, nici de subiect, și îi conferă o existență *sui generis* (și ca obiect extern și ca „obiect" pentru conștiință).

Filozoful român preferă această formă a *stării estetice* din următoarele motive: a) istoricește contemplația precede creația, ca gest, o atitudine care ulterior se materializează într-o creație; b) dînd întîietate contemplației, ca o stare trăită deopotrivă de către artist și receptor, reușim să temperăm excesele misticizante ale teoriei asupra geniului, exaltarea spontaneității și creativității imaginației; c) contemplația are drept obiect deopotrivă natura și arta.

Determinările contemplației estetice, relevate sub forma caracterizării celor doi termeni ai relației (și numai așa se specifică o relație) se rezumă la următoarele: *starea estetică* are la bază un „afect real", trăit de artist sau receptor în fața „unității specifice de corporalitate" a obiectului estetic (opera de artă ca un „obiect ciudat de real și ireal"); *Obiectul* contemplației se prezintă ca o sinteză a intuitivului material și neintuitivului sufletesc, iar *subiectul*, în consecință, este solicitat în totalitatea resorturilor sale subiective, perceptive și imaginative.

---

[20] *Ibidem*, p. 332.

[21] *Ibidem*, p. 236.

[22] Mircea Florian, *Știință și raționalism*, în *op. cit.*, p. 109.

[23] *Idem*, *Metafizică și artă*, în *op. cit.*, p. 226.

[24] *Ibidem*, p. 239.

Rațiunea unei asemenea tematizări a esteticumi trebuie căutată în exigențele concepției fillozofice a lui Mircea Florian. Dincolo de elucidarea raportului dintre filozofie și artă (intenția dominantă a studiului), el a încercat să găsească și pentru teoria estetică un ,,reazem în ,,Ur-phänomen" (fenomen primordial), în experiența care ne-ar permite să mergem pînă la ultima evidență. ,,Faptele", datele" pe care se sprijină esteticianul Florin nu sînt de ordin empiric (,,obiectiv), nici de ordin psihologic. ,,Neutralitatea" lor este menținută însă, ca să spunem așa, doar în raport cu existența ,,brută" a obiectului și subiectului, căci în ordinea suprarealului se restabilesc pe deplin determinațiile lor reciproce.

Asigurările autorului în privința caracterului antisubiectivist al esteticii sale par în mare măsură întemeiate și convingătoare (critica pertinentă a psihologismului, intuiționismului, tendinței de exaltare a rolului demiurgic al creației etc.). Și totuși se resimte o anumită ambiguitate datorată faptului că antinmiile ca : obiectiv-subiectiv, real-ireal etc. se declară drept reconciliabile în actul trăirii estetice. Aici Florian procedează în mod similar cu demersul său filozofic esențial : existența obiectului estetic este identificată cu datele experienței, deci ontologicul este întemeiat pe gnoseologic, ceea ce nu-l poate feri de dublul pericol al subiectivismului și obiectivismului.

Cea din urmă tendință (obiectivistă) pare mai puternică și are alura unui panteism de provenință spinozistă, așa cum se poate observa, în special, din articolul *Goethe, rapsodul culturii moderne* publicat în revista ,,Convorbiri literare" (1932/65). Autorul ni se dezvăluie într-o relație de profundă simpatie cu ideile lui Goethe privind prioritatea experienței într-o explicație pozitivă și imanentă a lumii, cu convingerile marelui poet că ,,ideea este ea însăși un fapt", iar ,,experiența probează că tot ceea ce e fecund...izvorăște din devotament față de fapte" etc. Și ca o încununare a acestor reflecții este evocat celebrul vers goethean : ,,Natura nu are nici sîmbure, nici coajă ; totul este ea laolaltă". Acest vers ne oferă un bun prilej să confruntăm poziția metodologică a lui M. Florian cu cea a esteticii marxiste.

,,Omul ca miez și coajă" este titlul studiului lui G. Lukács, o laborioasă teorie marxistă asupra esenței esteticului. Autorul continuă strofa goetheană cu încă un vers nereprodus de M. Florian : ,,Nu este miezul naturii în inima omului?" și consideră că numai această expresie trimite explicit la estetic, depășind planul ,,naturist" al metaforei. În concepția esteticianului marxist, între obiectivitate și subiectivitate, între interior și exterior există o unitate indestructibilă (la Goethe această relație apare încă pe o treaptă preștiințifică și preartistică), care este însă rezultatul *unei conlucrări dialectice între componentele* constitutive ale acestora.,,Numai cînd subiectul creator este capabil să surprindă raportarea obiectelor față de om... (față de speța umană) ca fiind determinările lor inerente, proprii, și de altă parte să facă să crească organic reacțiile oamenilor față de mediul lor dintr-o substanță acționînd unitar, care le cuprinde pe amîndouă, poate să se producă acest echilibru plin de tensiune al subiectivității și obiectivității ca o sinteză estetică nouă unitară și nemijlocită, substanțială și evocativă"[25]. Acea ,,substanțialitate estetică" pe care Mircea Florian se străduia s-o reveleze ca dat al experienței estetice reclamă o lărgire considerabilă a perspectivei de analiză și demersuri dialectice mai suple, mai constructive în stare să refacă, în plinătatea lor, orizonturi și aspecte care altfel rămîn fie dizolvate într-un îndoielnic ,,imediat", fie disociate pînă la antinomie.

★

Am relevat mai întîi principalele idei sistematice ale concepției estetice a lui Mircea Florian, relația ei cu ,,reconstrucția filozofică" propusă, pentru a înlesni urmărirea expozeului istoric al teoriilor estetice conceput de autor ca o suită de antinomii. Unele din ele, inclusiv antinomia fundamentală privind raportul esteticului cu ,,funcțiile fundamentale ale naturii umane" (funcția teoretică și cea de ,,plăsmuire") au constituit deja un cadru necesar în care am analizat teoria sa a experienței și datului estetic. În continuare vom urmări felul în care sînt soluționate opozițiile principale și ce anume se reține ca valabil din istoria gîndirii estetice.

Conform concepției sale asupra ,,cunoștinței", Mircea Florian insistă asupra faptului că antinomia este aparentă, ,,ține de domeniul dscursului, nu al faptelor"[26]. Gîndirea, după el, nu poate fi contradictorie atîta timp cît se identifică cu datul, care se prezintă ca un ,,întreg", o sinteză, analizabilă în părțile ei constitutive. ,,Contradicția nu e tolerată nici de lucruri, nici de gîndire. Ea se întîlnește numai în cuvinte, deci în acea sferă specific umană a «expresiei », a simbolizării verbale a lucrurilor sau ideilor"[27]. Așadar, exprimarea gramaticală a ,,gîndirii" este singura sursă posibilă de confuzii, căci ,,unul din cele mai vădite caractere ale limbajului e discordanța între exprimat și exprimare, între logică și

[25] G. Lukács, *Specificul literaturii și al esteticului*,București, E.P.L.U., 1969, p. 325.

[26] Mircea Florian, *Metafizică și artă*, p. 183.

[27] Idem, *Știință și raționalism* p. 80.

gramatică"[28]. „Tirania cuvintelor" (titlul unui paragraf din *Știință și raționalism*) se exercită asupra întreprinderii noastre de a stabili determinările concrete ale unui dat, de a-i descoperi articulările și conexiunile în interiorul unității date.

Așa s-a ajuns, după opinia lui Florian, la o serie de afirmații contradictorii atunci cînd s-a încercat a se examina determinările *esteticului* în diferite ipostaze ale sale și sub diferite unghiuri de vedere. În decursul evoluției conceptelor de *frumos* și *artă* el stabilește următoarele tendințe antinomice de bază :
1. Opoziția dintre *estetic* și *artistic*, care implică raporturile artei cu filozofia, morala, religia, precum și relația conținut-formă în artă.
2. Antinomia dintre *descriptiv* sau psihologic și *normativ* sau prescriptiv, care a primit în estetica modernă forma unei alternative : fundarea psihologică sau critică a esteticii ?
3. Antinomia *obiectiv-subiectiv* în constituirea esteticului cu corolarul ei : a) estetism-conținutism în conceperea menirii artei ; b) frumosul în natură și frumosul în artă, care la rîndu-i se subdivide în opoziția dintre imitație-idealitate (problema adevărului în artă).

La baza acestor antinomii Mircea Florian descoperă antinomia estetică fundamentală (arta e o cunoaștere sau nu e o cunoaștere), la care ne-am referit în prima parte a analizei. Această antionomie joacă rolul unui element compozițional organizînd diferite teze în jurul a două formule capitale : a) estetica de tip speculativ și metafizic de factură idealistă ; b) estetica de tip așa-zicînd pozitiv preocupată să surprindă și să „protejeze" esteticul în autonomia sa. Acest mod de sistematizare critic-istorică nu deformează tabloul gîndirii estetice de-a lungul veacurilor, deoarece autorul urmărește evoluția estetică în etapele ei hotărîtoare, iar „reducția" efectuată vizează probleme majore, legate de destinul esteticii ca disciplină. „Reducția" în cazul analizei istoriei estetice este dealtfel un procedeu indispensabil pentru a evita scufundarea totală în „empiria" ideilor. Din acest punct de vedere, întreprinderea lui Mircea Florian ni se pare mai reușită decît multe alte încercări de a „citi" istoria prin prisma unei idei-obsesie.

Deși estetica speculativă devine ținta unei critici vehemente, Florian nu poate să nu recunoască faptul că marile sisteme filozofice (Platon, Kant, Hegel) au constituit un ferment puternic în problematizarea obiectului și metodologiei esteticii. Dar însăși formula care îi convine în mai mare măsură — aceea a esteticului în autonomia sa — este apreciată critic, mai ales sub raportul solidarității sale cu tendințele de fundare psihologică a esteticii sau cu cele estetizante, cultivate de curentele neocriticismului.

[28] Idem, *Metafizică și artă*, p. 111.

Mircea Florian dovedește un înalt spirit de discernămînt atunci cînd „desface" complicatele fire ce leagă arta, esteticul cu celelalte forme ale culturii umane. Preocupat de clarificarea semnificației estetice a artei și de circumscrierea esteticului în autonomia sa el nu-l izolează într-un univers steril și opac și nu contestă realitatea comunicării artei cu celelalte valori spirituale. Dimpotrivă, aceasta este considerată chiar necesară pentru ca opera să nu „alunece în amuzări superficiale". Obiecția filozofului se adresează doar acelor experiențe artistice în care opera devine un aranjament decorativ pentru exprimarea ideilor împrumutate din alte sfere ale spiritului. Prin această convingere Florian se înscrie în tradiția „realistă" a culturii românești, repudiind în egală măsură „Frumosul etern" și constructivismul estetic, sinonim cu excesele formalismului.

Dincolo de urmărirea intenției principale a autorului (arta nu e o cunoaștere și, deci, distinctă de filozofie), antinomiile menționate mai sus pot fi considerate ca subsumîndu-se opoziției dintre *obiectiv* și *subiectiv*. La această concluzie ne îndeamnă însuși materialul ideatic, discutat de Florian, în care nu lipsește nici o clipă o confruntare de acest gen. Artă și frumos, artistic-estetic, descriptiv-normativ, formă-conținut, cunoaștere-plăsmuire etc. — astfel de teme ample îi prilejuiesc autorului o reafirmare a concepției sale raționaliste privind natura esteticului. Ea se manifestă mai pregnant în teoria *valorii estetice*, generatoare de cele mai aprige dispute pînă în prezent. Problema este pusă în diferite contexte teoretice (în cadrul antionomiei normativ-descriptiv, afectiv-rațional) și istorice (criticismul kantian, filozofia „existenței").

Sînt respinse ca neconforme cu „experiența" atît fundarea normativă cît și cea psihologică a valorii. Prima pe motivul că introduce o opoziție de neacceptat dintre constatare (existență) și valoare, și declară caracterul absolut al valorii ca ceva transcendent, „cu totul desfăcut de conștiință". Cea de a doua interpretare este respinsă pe motivul că autorii ei reduc valoarea la actul de evaluare, iar acesta din urmă la un mecanism pur psihologic.

După părerea lui Mircea Florian valoarea este „materialul" judecății și nu judecata ca atare. Aceasta „exprimă verbal evaluarea, actul de prețuire și de ierarhizare, care trebuie să fie întîi dat și apoi aplicat sau judecat"[29]. Ca și judecata logică, judecata estetică, de valoare „oglindește" și nu creează valoarea. Sub presiunea experienței, noi „recunoaștem referința structurală a oricărei valori la o

[29] Mircea Florian, *Știință și raționalism*, p. 81.

conștiință", dar „valorile estetice, etice, religioase, hedonice se deosebesc în materialul lor, nu în faptul însuși al evaluării"[33]. Împotriva afirmației lansate de curentul psihologist din cadrul „științei artei" cum că estetica se ocupă de valori și nu de fapte, Mircea Florian dezvoltă teza după care valoarea este mai întîi un *fapt* (mai exact, *un dat*) și apoi se impune ca valoare. Iată de ce un „Sollen" al valorii apare mai curînd ca un „fenomen de al doilea rang... este o valorificare a valorii". Totodată, pentru a preîntîmpina învinuirea de relativism absolut autorul introduce termenul de „conștiință generică" în raport cu care valoarea culturală poate manifesta dimensiunea sa obiectivă și universală, adică, adaugă el, „rațională" sau „umană". Această soluție nu este însă suficient susținută teoretic și lasă deschisă problema obiectivității valorii estetice. Conceptul de „conștiință generică" rămîne abstract, neexplicitat. El n-are la Florian semnificația unei metamorfozări a subiectivității particulare în subiectivitatea estetică, a acelei „treceri" de la individul particular la „conștiința de sine a genului uman" (titlul capitolului din *Estetica* lui Lukács) care presupune o evoluție istorică a relației complexe între natură, societate și acțiunea modelatoare a indivizilor.

Soluția de „reconciliere" a antinomiilor, propusă de Mircea Florian, conține o serie de elemente raționale, acceptabile și din punctul de vedere al esteticii marxiste. Rămîne discutabilă însă convingerea autorului că toate antinomiile enunțate sînt de provenință discursivă, care se anulează îndată ce se produce „clarificarea" datelor experienței estetice și se face o alegere mai exactă a tipului de experiență corespunzător esteticului. Antinomiile enunțate nu sînt toate de același gen și de aceeași natură. Unele din ele, într-adevăr, pot fi reconciliate la nivelul discursului (artă-frumos, estetic-artistic). Dar există și un nucleu de relații antinomice care rămîn constitutive naturii esteticului și generează o largă gamă de modalități de manifestare. Practica artistică (și nu experiența în sensul folosit de Florian) atestă prezența permanentă a tensiunii între conținut și formă, între intuitiv și rațional, real și ideal etc. și reclamă integrarea de către estetică a unui cadru conceptual dialectic, apt să le cuprindă într-o sinteză mereu în curs de „refacere".

În încheiere se impune o precizare: construindu-și lucrarea *Metafizică și artă* pe ideea după care arta nu este o „cunoștință", Mircea Florian nu exclude cu totul vocația ei cognitivă. El respinge numai prejudecata susținută și cultivată de estetică idealistă și metafizică potrivit căreia arta ar fi o cunoștință superioară celei filozofice. Precizarea noastră nu absolvă, însă, pe autor de anumite deficiențe ale interpretării sale. O soluție valabilă în privința vocației cognitive a artei ar fi aceea pe care a elaborat-o G. Lukács. După opinia lui, arta poate fi considerată simultan mai mult și mai puțin decît cunoaștere: „este mai mult în măsura în care arta este adesea menită să dezvăluie fapte care pînă atunci erau inaccesibile cunoașterii... Este mai puțin, fiindcă ceea ce ne oferă opera de artă privit din perspectiva științei și din punct de vedere ale metodologiei ei, poate avea întotdeauna numai un caracter faptic"[31].

Concepția estetică de ansamblu a lui Mircea Florian are o anumită ambivalență și nu se pretează la o „clarificare" univocă. Tocmai încercarea de a se situa deasupra opoziției materialism-idealism introduce această „șovăială" teoretico-metodologică a filozofului și îl face cînd partizanul unui anumit „realism" (teoria datului), cînd adeptul criticismului. Ambivalență care își găsește expresia și în admirația sa față de personalitatea lui Titu Maiorescu pe care îl consideră „pozitivist criticist"[32].

---

[30] *Ibidem*, p. 83.

[31] G. Lukács, *Estetica*, București, Edit. Univers, 1971, vol. I, p. 511.

[32] Revista „Convorbiri literare", 1932/65.

Magyar filozofiai szemle

(R. P. Ungară)

Nr. 1 — 2/1979

Din sumar: SZIGETI JÓZSEF, Filozofia, disciplinele speciale și societatea; MURÁNYI MIHÁLY, Organizarea și structura elementelor de oprire care oglindesc opțiunile privind concepția despre lume; ÁDÁM GYÖRGY, Caracterul determinat al comportamentului uman, alegerea și responsabilitatea; NOVÁK ZOLTÁN, Contribuții la problema genezei și destinului fiimului lui Eisenstein „Cîmpul lui Bejin"; FALUS RÓBERT, Terminologia greacă a „proporției" și „proporționalității"; BÉCSY TAMÁS, Aspectul ontologic al genului dramatic; SZILÁGY PÉTER, Conservatorism și modernism (Viziunea despre lume a lui Babits în perioada de debut); GONDI JÓSEF, Revoluția socialistă și filozofia; JÓZSA PÉTER, Probleme epistemologice în semiotica franceză; WOLLGAST SIEGFRIED, Emil du Bois-Reymond.

Nr. 3 — 4/1979

Din sumar: BEÖTHY OTTÓ, Contribuții la istoria hegelianismului în Ungaria; FALUS RÓBERT, Examinare critică a teoriei modulului la Vitruvius; BUJDOSÓ DEZSÓ, Spiralele existenței (Gînduri despre categoriile existenței pe baza *Ontologiei* lui G. Lukács); KELEMEN JÁNOS, Conceptul limbajului în filozofia transcendentală; ROZSNYAI ERVIN, Este materialistă concepția marxistă a istoriei? (Pe marginea *Antologiei existenței sociale* de G. Lukács); HERMANN ISTVÁN, Ființa socială; SIPOS JÁNOS, „Filozofia praxisului" și concepția materialistă a istoriei; ANDRÁS FERENC, Imaginea științifică a universului și ipoteza dezvoltării naturii; NYÍRI KRISTÓF, Conștiința națională și „societatea deschisă"; FEHÉR M. ISTVÁN, Elemente dialectice în critica dialecticii întreprinsă de Karl Popper; SOLT KORNÉL, Logica timpului; KISS ENDRE, Cîteva motive în imaginea despre Nietzsche la tînărul Lukács.

Nr. 5/1979

Din sumar: SELMECZI JÓZSEF, Cum se argumenta în 1919 în Școala de Agitatori; RUZSA IMRE, 100 de ani de logică simbolică (Opera lui Gottlob Frege); SÓS VILMOS, Obiectele matematice; HÁRSING LÁSZLÓ, Analiza logică a problemei determinismului; SZABÓ TIBOR, Concepția despre istorie a lui Gramsci în faza timpurie; RÓZSAHEGYI EDIT, Dialectică și fenomenologie? Încercarea de sinteză între Marx și Heidegger în prima perioadă a filozofiei lui Marcuse.

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

INFORMAȚIE

Sub auspiciile Uniunii Internaționale de Istoria și Filozofia Științei (Divizia de istoria științei IUHPS/DHS) și ale Academiei Republicii Socialiste România, se va organiza la București, între 26 aug.—3 sept. 1981, *cel de al XVI-lea Congres internațional de istoria științei.*

Redăm mai jos informația conținută în *prima circulară* a secretariatului congresului, cu sediul la Academia R.S.România.

I. *Tema congresului:*

ȘTIINȚĂ ȘI TEHNOLOGIE, UMANISM ȘI PROGRES

Congresul își propune să fie un for pentru prezentarea și dezbaterea problemelor legate de stadiul actual al cercetărilor în domeniile istoriei științei și tehnicii, ale progresului științific și tehnologic.

II. *Programul congresului* cuprinde secții științifice, simpozioane, ședințe tematice, comemorări.

A) *Secții științifice*

1. Știința și tehnologia în antichitate
2. Știința și tehnologia din Antichitate pînă în anul 1600*
3. Matematica și mecanica**
4. Fizica și astronomia
5. Chimia
6. Științele biologice
7. Științele medicale și farmaceutice
8. Istoria științelor agricole
9. Științe ale Pămîntului
10. Tehnologie și inginerie
11. Istoria științelor despre om
12. Știința și societatea
13. Probleme metodologice în istoria și filozofia științei
14. Istoria transporturilor și telecomunicațiilor în secolele XIX și XX.

B) *Simpozioane*

1. Rolul unităților standard în istoria științei și tehnicii
2. Tehnologie, umanism și pace — aspecte istorice
3. Știința, tehnologia și problemele dezvoltării sociale — comparații și perspective istorice
4. Știința și universitatea în epoca Renașterii
5. Creativitatea științifică și problemele progresului
6. Participarea femeilor în dezvoltarea istoriei științei și tehnicii
7. Rolul instrumentelor științifice în dezvoltarea științei
8. Revoluția în biologia secolului al XX-lea
9. Promovarea învățămîntului și cercetării științifice în istoria științei și tehnicii
10. Protejarea și valorificarea moștenirii culturale și naturale
11. Publicațiile privind istoria științei
12. Istoria acusticii muzicale

C) Ședințe tematice

1. Probleme ale interacțiunii științelor
2. Necesarul și întîmplătorul în descoperirea științifică
3. Raporturile dintre matematici și fizică începînd din secolul al XVIII-lea
4. Dezvoltarea științei și tehnicii în țările Orientului îndepărtat
5. Științele matematice în țările arabe în timpul evului mediu
6. Surse primare pentru istoria științei și tehnicii

D) Comemorări

1. 1000 de ani de la nașterea lui Ibn Sina (Avicenna)
2. Bicentenarul nașterii lui Denis Poisson

* Anul 1600 trebuie considerat cu aproximație.

** După anul 1600, la secțiile 3—12.

Rev. filoz., XXVII, 1, p. 129—132, București, 1980

3. Centenarul nașterii lui George (Gogu) Constantinescu

Lucrările vor fi distribuite participanților la deschiderea congresului. Cei care vor completa fișa de înscriere sînt rugați să trimită lucrările (text maximum 6 pagini și rezumat 1 pagină) la secretariatul congresului, cel mai tîrziu pînă la 1 decembrie 1980.

III. *Limbi oficiale*: engleză, franceză, germană, rusă.

Secretariatul congresului — Academia R.S. România pentru AL XVI-lea CONGRES INTERNAȚIONAL DE ISTORIA ȘTIINȚEI
71102 ,Calea Victoriei 125, București, ROMANIA

NOTĂ

Luni 24 decembrie 1979, în cadrul Secției de filozofie și logică a Academiei de științe sociale și politice, a avut loc o dezbatere pe tema *Raportul dintre religie și politică în lumea contemporană*, la care au participat cercetători, cadre didactice, activiști de partid și de stat.

Referatele prezentate de Georgeta Florea, Nicolae Mariș, Petru Berar, Aurelian Tache, Florin Georgescu, Otto Benkö și Octavian Chețan au prilejuit un interesant și rodnic schimb de opinii cu privire la diversele modalități de raportare a ideologiilor religioase contemporane la marile probleme cu care este confruntată astăzi omenirea, în strînsă legătură cu sarcinile educației materialist-științifice, ateiste.

D. O.

MEDICINĂ ȘI SOCIETATE

Iașul universitar, străveche vatră de cultură a țării a aniversat recent Centenarul școlii sale medicale. Momentul festiv a prilejuit organizarea unor ample și variate acțiuni științifice și culturale de aleasă ținută. În suita de manifestări s-a înscris și Sesiunea științifică organizată de Institutul de medicină și farmacie din Iași în zilele de 1 și 2 decembrie 1979, patronată de Ministerul Educației și Învățămîntului împreună cu Ministerul Sănătății, sesiune ce s-a bucurat de atenție și prețuire, la ea participînd personalități cunoscute din România și alte țari. În prima zi a sesiunii desfășurată în plen, au fost audiate lucrări sinteză pe teme legate de semnificația istorică a unor evenimente precursoare înființării învățămîntului medical universitar din Iași, orientări fundamentale ale cercetării medicale ieșene, ale învățămîntului stomatologic și farmaceutic ieșean, prezența medicilor în viața social-politică și culturală românească, colaborări și relații internaționale ale școlii medicale ieșene etc.

Lucrările sesiunii științifice s-au desfășurat, în cea de-a doua zi, pe secții. În primele zece secții s-au prezentat comunicări și s-au purtat discuții pe teme specifice științelor medicale.

Secția a XI-a a avut ca temă: *Științele sociale și medicina socială.*

Comunicările, al căror rezumat a apărut într-un volum bine îngrijit, au abordat teme legate de: dimensiunea umanistă a politicii de apărare și promovare a sănătății populației, în România socialistă; relația om-societate în viziunea școlii medico-psihologice ieșene; educația prin știință; interacțiunea dintre atitudini și aptitudini ca dimensiune centrală a personalității, dimensiuni ale problematicii umane în filozofia contemporană, problemele învățămîntului medical contemporan, coexistența om-mașină sau kibertul medical, calitatea vieții și starea de sănătate a populației, etica medicală și demnitatea umană, mediul ambiant și influența sa asupra omului, influența culturii asupra „naturii" umane, creativitatea — notă definitorie a esenței umane, coordonate ale acțiunii medicale: determinism-norme-răspundere-responsabilitate, rolul științelor sociale în integrarea psiho-socială a studenților, umanismul concepției românești de dezvoltare economico-socială a țării, implicațiile sociale și educaționale contemporane ale gerontocardiologiei, epidemiologiei și problemele sănătății în lumea contemporană, problema evoluției antropologice a existenței umane etc.

Atenția acordată de participanți acestei secții, arată că învățămîntul și cercetarea medicală ieșeană, ca și din alte centre universitare ale țării, își continuă tradiția umanistă, modelator-formativă a generațiilor de studenți, tradiție ce capătă astăzi în societatea socialistă noi valențe calitative.

Ion Bâtlan

SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

Cel de al *V-lea Congres Internațional Kant* va avea loc la Mainz, între 5 și 8 aprilie 1981, cu prilejul împlinirii a două sute de ani de la apariția *Criticii rațiunii pure*. Tema congresului va fi : *Kants Kritik der reinen Vernunft-historisch, systematisch, kritisch.* Comunicările vor trebui trimise pînă la 31 martie 1980, pe adresa prof. G. Funke, Seminarul de filozofie al Universității. D-6500 Mainz, R.F.G. Lucrările nu trebuie să depășească 10 pagini dactilografiate (37 rînduri, 60 caractere pe rînd).

★

Al *VIII-lea Congres internațional al Asociației internaționale a profesorilor de filozofie* și-a desfășurat lucrările între 1 și 3 noiembrie 1979 la Veneția, pe tema : *Rolul specific al filozofiei în învățămînt.*

★

Al *XVII-lea Congres mondial de filozofie* va avea loc în 1983 la Atena.

★

Între 17 și 21 august 1980, va avea loc la Universitatea din Manitoba, Winnipeg, Canada, *al XIV-lea Congres al Asociației internaționale pentru istoria religiilor*, avînd ca temă generală : *Tradiții în contacte și schimburi de idei.* Vor fi analizate religiile africane, budismul, creștinismul, religiile din estul Asiei, cele din India, islamismul, indaismul ; de asemenea se vor dezbate metodologii și hermeneutici, studii fenomenologice și comparative, probleme de antropologia religiilor, probleme de lingvistică și interpretări de texte, de psihologia religiei, sociologia religiilor, filozofia religiei, feminismul și religiile ; literatura și religiile, artele și religiile, raporturile dintre religie, etică și societate.

Comunicările vor fi trimise secretariatului Congresului, Departamentul religiei, Universitatea din Manitoba, Winnipeg, Manitoba, R3T, 2N2, Canada, pînă în septembrie 1979. Limbile oficiale ale congresului : engleza, germana, franceza și italiana.

D.O.

Filozofia

(Italia)

Fasc. III/1979

Din sumar : GRAZIA TONELLI, Pentru o istorie a clasificării științelor ; MICHELANGELO GHIO, Leibniz și exptesia : UMBERTO REGINA, Implicații etice și teiste în „Antropologia" lui Im. Kant ; MASSIMO MORI, Problema războiului în filozofia istoriei ; AUGUSTO GUZZO, A figura : pictură, pictura greacă, elenistică și renascentistă.

Fasc. IV/1979

Din sumar : AUGUSTO GUZZO, Al patrulea deceniu (al revistei) ; CLAUDIO CIANCIO, Friedrich Schlegel, Sufletul (text) ; AUGUSTO GUZZO, Unitatea operei de artă în arthitectură ; LUIGI VILLA, Pot fi recuperate valorile pierdute ? ; MICHELANGELO GHIO, Cauza emanativă și cauza imanentă : Sf. Toma și și Giordano Bruno ; BRUNA GIROTTO, Problema ființei în gîndirea lui K. Rahner ; GIULIANA CAVALLO, Studii recente asupra lui Descartes ; AUGUSTO GUZZO, Institutul italian de studii filozofice.

Fasc. I/1980

Din sumar : MICHELANGELO GHIO, Teoria expresiei la Leibniz ; MICHELE DI CINDIO, Conceptul de timp în gîndirea lui Husserl ; PAOLO QUAGLIA, Concepția despre timp în filozofia lui Jean-Paul Sartre ; ALBINO BABOLIN Filozofia religiei după Xavier Zubiri ; BRAUNA GIROTTO, Aplicații teologice ale ontologiei lui K. Rahner ; AUGUSTO GUZZO, O carte despre Ugo Spirito.

Aut - aut

(Italia)

Nr. 172/1979

Din sumar : RENATO NICHELATTI, Procesul de producție și munca socială ; DANIELE COMBONI, Calificare și valorizare ; GIAIRO DAGHINI, Mobilitatea „degradării" și imobilitatea categoriilor ; CARLO FORMENTI, Mod de producție și structură de clasă ; ALBERTO TOVAGLIERI, Despre proletariat ca subiect revoluționar ; PAOLO CARPIGNANO, Clasa muncitoare americană și degradarea teoriei ; BRUNO CARTOSIO, O altă fațetă a „degradării" ; GIOVANNI BOSSI, „Este aproape imposibil ca un muncitor să dezvolte o știință" ; ROD COOMBS, „Munca și capitalul monopolist".

Nr. 173 — 174/1979

Din sumar : LAURA BOELLA, Moștenirea socialistă a dreptului natural în filozofia politică a lui Ernst Bloch ; STEFANO ZECCHI, Filozofia morală a comunismului ; „Thomas Münzer" a lui Ernst Bloch ; GUIDO D. NERI, Realitate și realizare (Bloch și socialismul „existent realmente") ; ITALO MANCINI, Despre „teologul" Bloch ; GERARDO CUNICO, Ernst Bloch — *Experimentum Mundi* : de la întrebarea originară la sistemul deschis al categoriilor ; HANS HEIN HOLZ, Relevanța filozofiei lui Bloch pentru marxism ; LUCIANO FAUSTI, Interpreți catolici italieni ai lui Ernst Bloch.

Nr. 175 — 176/1979

Din sumar : MARIO VEGETTI, Puterea abstracției și cunoașterea subiecților ; GIANNI VATTIMO, Umbra neoraționalismului. Note despre „Criza rațiunii" ; PIER ALDO ROVATTI, Dislocarea contradicției și cunoașterea individualului ; GIAMPIERO COMOLLI, Timpul obsesiv și timpul cotidianului ; LUCE IRIGARAY, Dezideratul feminin și practica analitică ; NADIA BASSANESE, GABRIELLA BUZZATTI, Fondul dur al analizei ; GIOVANNI CACCIAVILLANI, J. F. Lyotard și mașinile cu dorințe ; GUSTAVO GOZZI, Transformările societății și formele istorice ale puterii ; LAPO BERTI, Societate și stat. Pe marginea cărții lui Bobbio și Bovero ; GIOVANNA PROCACCI, Despre dispariția unei culturi de opoziție ; GIORGIO GROSSI, Construcția excepționalului și politizarea informării de masă ; HANS DIETER BAHR, Însemnări despre terorism.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

Continuare de pe contrapagina copertei

EDITURA MINERVA

* * * HEGEL. **Despre artă şi poezie.** Selecţie, prefaţă, şi note de Ion Ianoşi, vol. I—II, 1979, 270 p. + 368 p., 10 lei.

EDITURA UNIVERS

CONSTANTIN NOICA, **Spiritul românesc în cumpătul vremii. Şase maladii ale spiritului contemporan,** 1978, 167 p., 5,25 lei.

C. TSATSOS, **Filosofia socială a vechilor greci,** 1979, 310 p., 15 lei.

EDITURA MERIDIANE

* * * **Arta viitorului (Prospecţiuni estetice),** Antologie, prefaţă şi traduceri de Victor Ernest Maşek, 1979, 234 p., 11,50 lei.

EDITURA DACIA

VIRGIL CÂNDEA, **Raţiunea dominantă,** 1979, 384 p., 25 lei.

ALEXANDRU DUŢU, **Modele, imagini, privelişti,** 1979, 272 p., 9,75 lei.

LIVIU ZĂPÎRŢAN, **Contribuţii la critica teoriilor elitare,** 1979, 296 p., 10,50 lei.

GHEORGHE TOMA, **Permanenţe filosofice româneşti. Studii şi eseuri,** 1979, 233 p., 6,50 lei.

EDITURA FACLA

VIOREL SÎRBU, **Arta şi acţiunea socială,** 1979, 292 p., 7,75 lei.

EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, **Note de trecător,** 1979, 228 p., 3,75 lei.

GRIGORE MOISIL, **Ştiinţe şi umanism,** 1979, 296 p., 7,75 lei.

* * * **Artă şi ideologie.** Coordonatori: Al. Tănase, Ion Rebedeu, 1979, 253 p., 9,25 lei.

ERNEST STERE, **Artă şi filosofie,** 1979, 265 p., 6,75 lei.

EDITURA ALBATROS

* * * **Texte din gîndirea social-politică progresistă românească,** Ediţie îngrijită şi prefaţă de Mircea Mâciu, vol. I şi II, 228 + 420 p., 1979, 17,50 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

ION PETROVICI, **Prin meandrele trecutului. Evocări inedite. Pagini memorialistice.** Prefaţă de Mihai Gafiţa, 1979, 323 p., 11 lei.

EDITURA EMINESCU

ION PASCADI, **Estetică şi umanism,** 1979, 364 p., 14 lei.

DUMITRU GHIŞE, **Dimensiuni umane (eseuri),** 1979, 376 p., 12 lei.

EDITURA KRITERION

ERNÖ GALL, **Dimensiunile convieţuirii. Studiu despre naţiune şi naţionalitate,** 1978, 480 p., 18,50 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

* * * **Civilizația socialistă. Dimensiuni și confruntări.** Coordonator: Alexandru Tănase, 1979, 291 p., 14 lei.

* * * **Studii de istorie a filozofiei universale. VI.** Coordonatori: Al. Boboc, Simion Ghiță și Radu Pantazi, 1979, 175 p., 10 lei.

* * * **Studiul sistemelor în știința conducerii.** Coordonatori: Sergiu Tamaș, Paul Constantinescu, 1979, 248 p., 10,50 lei.

IOAN C. IVANCIU, **Ființă și valoare în gîndirea filozofică a lui L. Lavelle,** 1979, 256 p., 10 lei.

DAN BĂDĂRĂU, **Scrieri alese.** Sub red. acad. Vasile Pavelcu, 1979, 318 p., 17,50 lei.

EDITURA POLITICĂ

MARIN NEAGU, **Dezvoltarea democrației socialiste,** 1979, 240 p., 7,50 lei.

* * * **Corelația dintre infrastructura, structura și suprastructura societății socialiste din România în condițiile revoluției științifice și tehnice,** Academia „Ștefan Gheorghiu", 1979, 490 p., 12 lei.

* * * **Dicționar de filozofie.** Coordonatori: Octavian Chețan, Radu Sommer, 1978, 804 p., 50 lei.

* * * **Aspecte ale democratizării relațiilor internaționale.** Coordonator: Vasile Șandru, Academia „Ștefan Gheorghiu", 1979, 200 p., 9 lei.

B. G. KUZNEȚOV, **Rațiune și ființare. Studii despre raționalismul clasic și știința neclasică.** Trad. și prefață de Florica Neagoe, 1979, 420 p., 15 lei.

* * * **Norme, valori, acțiune.** Selecția textelor, trad. și studiu introductiv: Sorin Vieru și Drăgan Stoianovici, 1979, 351 p., 14 lei.

ARNOLD TOYNBEE, **Orașele în mișcare.** Prefață de acad. Emil Condurachi, 1979, 345 p., 12 lei.

ION IUGA, ANDREI SIDA, **Conștiința revoluționară,** 1979, 108 p., 3,50 lei.

* * * Marx-Engels-Lenin, **Despre procesul revoluționar al edificării socialismului și comunismului,** 1979, 492 p., 12 lei.

VIRGIL MĂGUREANU, **Puterea politică,** 1979, 240 p., 9 lei.

* * * **Orînduirea social-politică a României socialiste în opera președintelui Nicolae Ceaușescu,** 1979, 280 p., 10 lei.

MIHAI DRĂGĂNESCU, **Profunzimile lumii materiale,** 1979, 280 p., 13 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

GHEORGHE LUCUȚA, **Democrația socialistă și responsabilitatea socială,** 1979, 195 p., 7 lei.

ȘTEFAN CELMARE, **Determinism și cauzalitate,** 1979, 112 p., 2,60 lei.

* * * **Filozofia greacă pînă la Platon, vol. I, partea I și partea a II-a.** Redactori coordonatori: Adelina Piatkowski, Ion Banu, 1979, 626 p., 52 lei.

B. SPINOZA, **Tratatul despre îndreptarea intelectului. Studiu introductiv,** trad. din lb. latină și note de Alexandru Posescu, 1979, 54 p., 3,50 lei.

* * * **Fluctuația forței de muncă. Teorie, metodă, cercetare.** Coordonator: Honorina Cazacu, 1979, 274 p., 13,50 lei.

[continuare pe contrapagină]

REV. FILOZ., XXVII, 1, P. 1 — 132, BUCUREȘTI, 1980

I.P.I. c. 2128

43 503

Lei 20

i 8045

lipsă pag. 209-216

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- SPIRIT ÎNNOITOR
  DUMITRU GHIȘE
- DIALECTICA FORȚELOR ȘI RELAȚIILOR DE PRODUCȚIE ÎN CONDIȚIILE REVOLUȚIEI TEHNICO-ȘTIINȚIFICE CONTEMPORANE
  GHEORGHE P. APOSTOL
- DIALECTICA PĂCII – TENDINȚE ȘI EXIGENȚE CONTEMPORANE
  DUMITRU MAZILU
- „NOUA DREAPTĂ" – IDEOLOGIE A CRIZEI
  NICOLAE ANGHEL
- „NOUA STÎNGĂ" ȘI DEMISTIFICAREA CAPITALISMULUI
  ELENA ZAMFIRESCU
- D. D. ROȘCA SAU DESPRE STRUCTURA UNEI SINTEZE FILOZOFICE
  TUDOR CĂTINEANU

2

MARTIE – APRILIE

TOMUL XXVII – 1980

0 IUI 2005

1990

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C.I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, I. TUDOSESCU

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, 71021 București, Calea Victoriei, nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.
Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P. O. Box 136—137, Telex—70116 București, România, str. 13 Decembrie nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie, nr. 6, 71204 București, Tel. 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ILEXIM, Département Export-Import Presse, P. O. Box 136—137, telex. 11226, rue 13 Décembre, n° 3, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

I 8045

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXVII Nr. 2 1980

Lipsă pag 209-216.
Verif. Cos
ULU 2014
2022

SUMAR

- DUMITRU GHIȘE, Spirit înnoitor 137
- GHEORGHE P. APOSTOL, Dialectica forțelor și relațiilor de producție în condițiile revoluției tehnico-științifice contemporane 143
- DUMITRU MAZILU, Dialectica păcii — tendințe și exigențe contemporane . . . 150
- AL. DENIFORESCU, Reglajul operativ și predictiv al societății socialiste 157
- HARALAMBIE ENE, Privire critică asupra teoriei „birocrației tehnice" a lui Max Weber 161

CRONICA IDEILOR

- NICOLAE ANGHEL, „Noua Dreaptă" — ideologie a crizei 167
- ELENA ZAMFIRESCU, „Noua Stîngă" și demistificarea capitalismului 172
- ELENA FLOREA, Confruntări ideologice în probleme etnorasiale 179
- I. ȘERBĂNESCU, Omul între natură și istorie 185
- RADU FLORIAN, Scurtă privire asupra evoluției gîndirii lui A. Gramsci 191

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- TUDOR CĂTINEANU, D. D. Roșca sau despre structura unei sinteze filozofice. . . . 201
- MARIN PANAIT, Hegel în viziunea românească a lui D.D. Roșca 210
- MARCEL BREAZU, Sensibilitate artistică, valoare estetică, semnificație umană . . 217

OPINII DESPRE CĂRȚI

- TEODOR DIMA, Angajarea ideii de referențial 223
- STELIAN STOICA, Cultură și libertate 228
- LUMINIȚA OȚELEA, Libertatea ca posibilitate a realizării umane 232
- VASILE MIFTODE, Dimensiunea și determinarea socială a culturii 236
- OCTAVIAN CHEȚAN, Adnotări la o dezbatere cu tematică ateistă. 243
- ION CHELCEA, SEPTIMIU CHELCEA, Etnologia, disciplinele conexe și lipsa rigurozității științifice 249

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

- Valențele euristice ale rațiunii polemice *(D. N. Zaharia)*; Filozoficul la greci *(Eugen Cizek)*; O cercetare asupra conceptului de putere armată la români *(Dumitru Mazilu)*; Dialectica puterii politice *(Vladimir Tismăneanu)*; Fluctuație și context social *(Cătălin Mamali)* 255

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ 267

Rev. filoz., **XXVII**, *2*, p. 133–268, București, 1980.

29937

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXVII Nº 2 1980

SOMMAIRE

● DUMITRU GHIŞE, Esprit novateur 137
● GHEORGHE P. APOSTOL, La dialectique des forces et des relations de production dans les conditions de la révolution technique-scientifique contemporaine 143
● DUMITRU MAZILU, La dialectique de la paix — tendances et exigences contemporaines 150
● AL. DENIFORESCU, Le réglage opératif et prédictif de la société socialiste . . . 157
● HARALAMBIE ENE, Regard critique sur la théorie de la « bureaucratie technique » de Max Weber 161

LA CHRONIQUE DES IDÉES

● NICOLAE ANGHEL, La Nouvelle droite — une idéologie de la crise 167
● ELENA ZAMFIRESCU, « La Nouvelle gauche » et la démystification du capitalisme 172
● ELENA FLOREA, Confrontations idéologiques dans les problèmes ethno-raciaux 179
● I. ŞERBĂNESCU, L'homme entre la nature et l'histoire 185
● RADU FLORIAN, Au sujet de l'évolution de la pensée de A. Gramsci 191

NOTES PHILOSOPHIQUES

● TUDOR CĂTINEANU, D. D. Roşca ou la structure d'une synthèse philosophique 201
● MARIN PANAIT, Hegel dans la vision roumaine de D. D. Roşca 210
● MARCEL BREAZU, La sensibilité artistique, la valeur esthétique, la signification humaine 217

OPINIONS SUR LES LIVRES

● TEODOR DIMA, L'engagement de l'idée de référentiel 223
● STELIAN STOICA, La culture et la liberté 228
● LUMINIŢA OŢELEA, La liberté comme possibilité de réalisation humaine 232
● VASILE MIFTODE, La dimension et la détermination sociale de la culture . . . 236
● OCTAVIAN CHEŢAN, Notes à un débat aux thèmes athéistes 243
● ION CHELCEA, SEPTIMIU CHELCEA, L'Ethnologie, les disciplines connexes et
● le manque de rigueur scientifique 249

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

● Les valences euristiques de la raison polémique *(D. N. Zaharia)* ; L'esprit philosophique chez les Grecs *(Eugen Cizek)* ; Une recherche sur le concept de pouvoir armé chez les Roumains *(Dumitru Mazilu)* ; La dialectique du pouvoir politique *(Vladimir Tismăneanu)* ; Fluctuation et contexte social *(Cătălin Mamali)* . . 255

LA VIE SCIENTIFIQUE 267

Rev. filoz., XXVII, 2, p. 133–268, Bucureşti, 1980.

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXVII № 2 1980 г.

СОДЕРЖАНИЕ

● ДУМИТРУ ГИШЕ, Новаторский дух 137
● ГЕОРГЕ П. АПОСТОЛ, Диалектика производительных сил и производственных отношений в условиях современной научно-технической революции 143
● ДУМИТРУ МАЗИЛУ, Диалектика мира — современные тенденции и задачи 150
● АЛ. ДЕНИФОРЕСКУ, Оперативное и перспективное самоуправление социалистического общества 157
● ХАРАЛАМБИЕ ЕНЕ, Критические замечания по поводу теории М. Вебера о «технической бюрократии» 161

ХРОНИКА ИДЕЙ

● НИКОЛАЕ АНГЕЛ, «Новые правые»—идеология кризиса 167
● ЕЛЕНА ЗАМФИРЕСКУ, «Новые левые» и демистификация капитализма . 172
● ЕЛЕНА ФЛОРЯ, Идеологическая полемика вокруг этно-расовой проблемы 179
● И. ШЕРБЭНЕСКУ, Человек на стыке природы и истории 185
● РАДУ ФЛОРИАН, Краткий обзор эволюции мышления А. Грамши 191

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

● ТУДОР КЭТИНЯНУ, Д. Д. Рошка: о структуре философского воззрения 201
● МАРИН ПАНАИТ, Гегель в румынской интерпретации Д. Д. Рошки 210
● МАРЧЕЛ БРЯЗУ, Эстетическое чувство, эстетическая ценность, человеческий смысл 217

МНЕНИЯ О КНИГАХ

● ТЕОДОР ДИМА, Утверждение идеи о референциальном 223
● СТЕЛИАН СТОЙКА, Культура и свобода 228
● ЛУМИНИЦА ОЦЕЛЯ, Свобода как возможность человеческого осуществления 232
● ВАСИЛЕ МИФТОДЕ, Социальная обусловленность и направленность культуры 236
● ОКТАВИАН КЕЦАН, Замечания по поводу обсуждения проблематики атеизма 243
● ИОН КЕЛЧА, СЕПТИМИУ КЕЛЧА, Этнология, смежные дисциплины и отсутствие научной строгости 249

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● Эвристические возможности полемического разума (*Д. Н. Захария*); Философское начало у древних греков (*Еуджен Чизек*); Исследование концепта военной мощи у румын (*Думитру Мазилу*); Диалектика политической власти (*Владимир Тисмэняну*); Изменчивость и социальный контекст (*Кэтэлин Мамали*) 255

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 267

Rev. filoz., XXVII, 2, p. 133–268, Bucureşti, 1980.

SPIRIT ÎNNOITOR

DE

DUMITRU GHIȘE

S-au împlinit, la 22 martie a.c., 15 ani de cînd tovarășul Nicolae Ceaușescu se află în fruntea partidului nostru. Pentru fiecare dintre noi, ca și pentru o lume întreagă care cunoaște cît de cît evoluția României, afirmația că această perioadă reprezintă etapa cea mai fertilă din istoria patriei noastre a devenit un loc comun. Faptele — indiferent dacă este vorba de economie, de ritmurile de creștere, de introducerea progresului științific și tehnic, de ridicarea nivelului de trai, de dezvoltarea învățămîntului și culturii, de perfecționarea legislației și vieții statale, de perfecționarea și adîncirea democrației socialiste, de înfăptuirea unui nou tip, revoluționar, de umanism — sînt atît de elocvente iar semnificația lor atît de ușor de desprins încît concluzia nu poate fi decît una singură : niciodată viața oamenilor muncii din patria noastră, a întregului popor n-a fost mai densă și mai bogată în roade materiale și spirituale, n-a fost orientată spre obiective de respirație mai largă, mai precise și mai clare, n-a avut un *sens* mai limpede și mai luminos. Preocuparea centrală și fundamentală, țelul suprem al întregii activități de partid și de stat a fost — în acest deceniu și jumătate — omul, omul real cu nevoile și aspirațiile lui spre o viață tot mai demnă, îndestulată și fericită, cu dorința lui legitimă de a-și afirma și dezvolta personalitatea.

Congresul al XII-lea al partidului, cu puțină vreme în urmă, a înfățișat pe larg bilanțul rezultatelor obținute de poporul nostru în toate sferele vieții sociale, politice, economice, cultural-științifice, în creșterea neîntreruptă a nivelului de trai. Aceste mari realizări au fost obținute prin muncă, printr-o muncă viguroasă și neobosită. Nimic nu ne-a căzut din cer. Nimic nu ne-a fost oferit în mod gratuit. Totul este rodul muncii întregului popor, al hărniciei brațelor și al sudorii frunții oamenilor muncii, fără deosebire de naționalitate. Și cel care a fost primul muncitor al țării, neobosit, din zori și pînă-n noapte, și, de atîtea ori, din noapte pînă-n zori, cel care s-a dăruit, trup și suflet, împlinirii năzuințelor națiunii noastre, cel care cu dragoste nețărmurită de patrie n-a găsit și nu găsește odihnă decît în înfăptuirea libertății, independenței și suveranității țării, cel care a fost și este pentru fiecare dintre noi un minunat și însuflețitor exemplu, nu e altul decît secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu. Tot ce s-a înfăptuit în acest deceniu și jumătate de cînd în fruntea partidului se află tovarășul Nicolae Ceaușescu, poartă pecetea puternicei sale personalități, a gîndirii sale revoluționare, cutezătoare și originale.

Aplicînd cu strălucită pricepere principiile generale ale filozofiei materialist-dialectice și istorice la condițiile concrete, specifice ale țării noastre, secretarul general al partidului a avut un rol decisiv în configurarea politicii realist-științifice a partidului nostru în acești din urmă 15 ani, în orientarea și stabilirea direcțiilor principale ale dezvoltării întregii noastre vieți sociale, în elaborarea Programului construirii societății socialiste multilateral dezvoltate și a înaintării României spre comunism. Practic, nu există domeniu al activității teoretice în care tovarășul Nicolae Ceaușescu să nu-și fi adus o contribuție creatoare. Așa, cum, neobosit, străbate drumurile țării de la un capăt la celălalt,

Rev. filoz., XXVII, 2, p. 137–142, București, 1980.

într-un dialog viu și permanent cu întregul popor, așa cum, neobosit, străbate meridianele lumii pentru a duce, departe în lume, tuturor popoarelor, mesajul constructiv de prietenie și pace, de cooperare și securitate al României socialiste, pentru instaurarea unei noi ordini economice în lume, bazată pe echitate și dreptate, pe libertate, independență și suveranitate, pe crearea acelor condiții care să permită fiecărui popor să-și construiască un destin pe măsura propriei sale voințe, nu există domeniu important al cunoașterii vieții sociale de la economie și pînă la filozofie, de la problematica sociologiei și pînă la aceea a ergonomiei sau științei conducerii în care secretarul general al partidului nostru să nu-și fi adus o contribuție substanțială și originală, îmbogățind patrimoniul național și universal al teoriei revoluționare. Cele 18 volume din opera teoretică a tovarășului Nicolae Ceaușescu, intitulată semnificativ *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, sînt depozitarele unui întreg tezaur de gîndire social-politică și filozofică novatoare, ale unor teze și idei, ale punctelor de vedere principiale ale partidului nostru în raport cu cele mai arzătoare probleme ale vieții interne și internaționale, ale generalizării teoretice a construcției societății socialiste multilateral dezvoltate în România, ale mișcării comuniste internaționale, ale păcii și securității în întreaga lume. Această operă — izvorîtă dintr-o uriașă experiență practică, dintr-o legătură organică cu viața, cu viața unui revoluționar care n-a avut alt ideal mai scump decît acela de a sluji omului și societății, pentru așezarea acesteia din urmă pe temeiurile ei cele mai drepte, acelea ale socialismului și comunismului — aduce, cu fiecare pagină a ei, o abordare îndrăzneață a problematicii cu care se confruntă partidul nostru în construirea societății socialiste multilateral dezvoltate, în plămădirea omului înzestrat cu o nouă conștiință, conștiința umanist-revoluționară. Căile de rezolvare și soluțiile propuse reprezintă temelia științifică a întregii politici interne și externe a partidului și statului nostru. Prin originalitatea și caracterul lor constructiv, creator, ele reprezintă, neîndoielnic, o contribuție nu numai la dezvoltarea patrimoniului spiritual al națiunii noastre, ci și la acela al teoriei și practicii revoluționare universale.

Subliniind în permanență faptul că teoria noastră revoluționară se îmbogățește necontenit, în raport cu schimbările care se produc în viața socială, în practica partidelor comuniste, în cunoașterea universală, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta că „avem obligația să ne aducem contribuția tot mai activă la studierea și dezvoltarea pe plan mondial a concepțiilor noi, revoluționare. Ceea ce facem în țara noastră este o parte integrantă a procesului general de afirmare a principiilor revoluționare materialist-dialectice, de transformare revoluționară a lumii”[1].

★

Opera teoretică a secretarului general al partidului oferă prilejul unei reflecții pe arii cu o cuprindere și diversitate aproape nelimitate. Pentru toate aceste motive aș vrea să mă opresc doar la o singură chestiune, aceea a spiritului creator, problemă-cheie a întregii noastre gîndiri economice, sociologice și filozofice, și a cărei importanță, după opinia mea, nu va fi niciodată îndeajuns subliniată și, totodată, să încerc a ilustra modul în care acest spirit novator prinde formă în înfăptuirea umanismului revoluționar.

Îmi amintesc, cu emoție, că, la puțină vreme de cînd îi fusese încredințată cea mai înaltă funcție în partid, au avut loc lucrările Congresului al IX-lea al partidului. Deschizător al unei noi etape istorice în dezvoltarea României socialiste, acest Congres s-a desfășurat sub puternica pecete a personalității secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu. Cu acest prilej, printre multele și numeroasele probleme de importanță cardinală pentru evoluția ulterioară a vieții poporului nostru, în Raportul prezen-

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, București, Edit. politică, 1978, p. 429.

tat Congresului, tovarășul Nicolae Ceaușescu a supus unei critici pe cît de frontale pe atît de vehemente tendințele de închistare dogmatică, de cramponare față de citeva teze-panaceu, speculative și abstracte, valabile oriunde și oricînd, ca niște tipare intelectuale *a priori* în care putea fi înghesuită realitatea.

Filozofia materialist-dialectică și istorică, concepție despre lume ostilă prin însăși natura ei internă oricăror forme de osificare, începuse să sufere, și în țara noastră, de acel „rău al spiritului" de tip idealist, propriu credințelor dogmatice care, rupte de realitate, trăiesc din iluzia că gîndirea, odată apărută, își este suficientă sieși. Că odată ivite și „canonizate", ideile au prioritate asupra realității, aceasta din urmă trebuind să țină seama de primele și nu invers. Contaminată de acest „rău al spiritului", gîndirea filozofică materialist-dialectică din țara noastră părea autosatisfăcută de conceptele pe care și le cristalizase la un moment dat, se nutrea cu iluzia că ajunsese în posesia adevărului absolut. Această mistică a conceptului devenise mai mult decît nocivă. Lumea reală, obiectivă, nu mai era văzută așa cum era ea, ci așa cum o deformau și colorau lentilele unor concepte fixe și îmbătrînite. Datorită acestor vicii transplantate de aiurea, filozofia revoluționară se transforma vrînd-nevrînd, într-o gîndire conservatoare, ineficientă și pernicioasă. O astfel de gîndire pietrificată nu mai putea sluji drept călăuză în acțiunea unui partid al cărui țel suprem era transformarea revoluționară a societății și a omului.

Bătălia declanșată încă la Congresul al IX-lea al partidului împotriva tendințelor de sclerozare și osificare a gîndirii și-a arătat roadele fără întîrziere.

Este marele merit al partidului nostru, al secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, de a fi pus capăt la timp acestei stări de lucruri negative, de a fi repus reflexia filozofică, dialectica generalului și particularului în drepturile ei firești și legitime. Cu tenacitatea și îndrăzneala sa binecunoscute, tovarășul Nicolae Ceaușescu a restituit filozofiei marxiste din țara noastră atributul ei inalienabil de investigatoare nepreconcepută a realității obiective. Chemînd cu fiecare prilej la cercetarea cu cutezanță a vieții, pornind de la cercetarea particularului pentru a regăsi și în el ceea ce este general, și nu invers, tovarășul Ceaușescu a redat filozofiei marxiste din țara noastră forța ei creatoare, caracterul ei viu, capacitatea de a fi metodă flexibilă și pătrunzătoare în real: „Marxismul este o știință vie, care se dezvoltă și se îmbogățește necontenit, sintetizînd experiența istorică și concluziile dezvoltării sociale. Elaborînd această învățătură, ale cărei adevăruri fundamentale sînt strălucit confirmate de viață, clasicii marxismului nu puteau să dea răspunsuri definitive tuturor problemelor pe care le-a ridicat evoluția ulterioară a societății. Trăind într-o altă epocă, ei nu puteau să dea soluții problemelor concrete apărute ca urmare a victoriei socialismului într-un șir de țări, să analizeze formele și metodele construcției socialiste în toată varietatea lor, problemele relațiilor dintre statele socialiste. Studierea și rezolvarea acestor probleme este o îndatorire a fiecărui partid marxist-leninist, care-și aduce astfel contribuția la îmbogățirea experienței comune a mișcării noastre.

În repetate rînduri clasicii marxism-leninismului au subliniat că teoria noastră nu este o dogmă, ci o călăuză în acțiune, că este necesară prelucrarea de sine stătătoare a teoriei, deoarece ea nu dă decît principii călăuzitoare, care se aplică în mod diferit de la țară la țară. « *Pentru noi* — scria Lenin — *teoria lui Marx nu reprezintă cîtuși de puțin ceva încheiat și intangibil; dimpotrivă, sîntem convinși că ea a pus numai piatra unghiulară a acelei științe pe care socialiștii* trebuie *s-o dezvolte mai departe în toate direcțiile, dacă nu vor să rămînă în urma vieții* »"[2].

Întreaga operă teoretică ca și activitatea practică de zi cu zi a secretarului general al partidului nostru este o ilustrare vie a acestui efort constant de înnoire continuă — pe baza cercetării vieții, a realității istorico-sociale, a progresului realizat de științe în

---

[2] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 1, București, Edit. politică, 1968, p. 87.

cercetarea acestei realități — a concepției revoluționare a proletariatului.

Astfel, sub impulsul permanent al acestei cerințe, în consonanță cu dezvoltarea întregii noastre vieți sociale, filozofia și celelalte forme ale gîndirii din țara noastră au căpătat și ele un nou suflu, devenind, în tot mai mare măsură, prin legarea strînsă de viață, de știință și de acțiune, instrumente de cercetare și generalizare a experienței noastre politice, sociale și culturale.

Adversar neîmpăcat a tot ceea ce este învechit, al conservatorismului și închistării în gîndire, partizan înflăcărat a tot ceea ce este nou și înaintat, tovarășul Nicolae Ceaușescu, în cei cincisprezece ani de cînd îndeplinește cea mai înaltă funcție în partid, a imprimat în viața partidului și a țării, în întreaga activitate de cercetare, inclusiv în domeniul filozofiei, un nou ritm și un nou stil de muncă și gîndire. Exemplul oferit nouă, tuturor, în acest deceniu și jumătate, ca și în întreaga sa viață dedicată activității revoluționare, ne conduce spre o concluzie cu semnificații pe cît de generale pe atît de profunde: *numai stînd pe propriile noastre picioare și gîndind cu propria noastră minte, muncind fără preget și cu fața întoarsă mereu spre lumina a ceea ce este nou și înaintat, ne vom putea aduce fiecare, pe măsura capacităților noastre, contribuția la progresul, bunăstarea și fericirea națiunii din care facem parte.*

★

Spiritul novator a cărui prezență este atît de vie în întreaga activitate teoretică a tovarășului Nicolae Ceaușescu se convertește, în practică, într-o neîntreruptă căutare de soluții îndrăznețe, corespunzătoare realităților concrete ale țării noastre, problemelor atît de complexe cu care se confruntă edificarea societății socialiste multilateral dezvoltate.

Una din aceste probleme fundamentale, care ocupă un loc central în activitatea teoretică și practică a secretarului general al partidului, este, indubitabil, aceea a omului și umanismului.

„Noi făurim un umanism nou, revoluționar — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu — care pune pe primul plan omul, afirmarea multilaterală a personalității fiecăruia, încurajînd însă individualismul, ci sporind răspunderea fiecăruia față de colectiv, față de societate. Pornim de la faptul că bunăstarea materială și spirituală a fiecăruia, adevărata libertate nu se pot realiza și afirma decît în cadrul bunăstării generale, al libertății și independenței întregului popor" [3].

În aceste rînduri este surprinsă însăși esența politicii umaniste a partidului nostru, a secretarului său general.

Spre deosebire de toate concepțiile umaniste idealist-speculative sau de tip raționalist-iluminist, care porneau, fără excepție, de la conceperea abstractă a omului și de la luarea în considerare doar a necesității ameliorării interiorității, a subiectivității individuale, partidul nostru așază în centrul concepției sale omul concret, ca ființă socială și individuală, a cărui eliberare și fericire nu pot fi înfăptuite în afara eliberării și fericirii întregii societăți, a satisfacerii în egală măsură a nevoilor sale materiale și spirituale, obiective și subiective.

În acest sens, Marx, la timpul său, în *Manuscrise economico-filozofice*, încercînd să determine modalitățile prin care se poate institui demnitatea și libertatea, valoarea și autonomia personalității umane, vorbea de necesitatea statornicirii umanismului teoretic (adică a ateismului) și a umanismului practic (a comunismului). În acest fel, Marx considera că, drept urmare a suprimării proprietății private și a religiei — cei doi factori fundamentali care au strivit omul de-a lungul istoriei — „apare umanismul pozitiv, umanismul care pornește în mod pozitiv de la sine însuși".

Pornind de la aceste considerații principiale, ca și de la generalizarea experienței proprii în transformarea revoluționară a societății, de la tradițiile umaniste ale poporului

---

[3] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 15, București, Edit. politică, 1978, p. 566.

nostru, partidul, secretarul său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, au elaborat și dezvoltat în mod creator o concepție originală a umanismului revoluționar, a modalităților și căilor lui de înfăptuire.

În această concepție:

1) *omul* reprezintă scopul și valoarea supremă a întregii vieți și activități social-politice și culturale;

2) *umanismul* pozitiv de care vorbea Marx, ca problemă a vieții sociale și individuale, nu se poate realiza decît progresiv, concomitent cu perfecționarea vieții sociale în ansamblu; avînd un caracter de procesualitate, umanismul nu poate fi considerat, la un moment dat, ca o operă încheiată. Umanismul este în permanență operă *deschisă* și *perfectibilă*.

3) Construirea societății socialiste multilateral dezvoltate — etapă istorică importantă a înaintării noastre spre comunism, spre ceea ce Marx numea „dezlegarea enigmei istoriei" — trebuie să aducă cu sine, prin structurile ei economice, politice și culturale de tip socialist, o nouă etapă în înfăptuirea și desăvîrșirea umanismului.

4) În praxisul edificării umanismului revoluționar trebuie acționat, deopotrivă, într-o strînsă conexiune dialectică, în două direcții fundamentale: *a*) pe planul material al vieții sociale și *b*) pe plan spiritual, asupra conștiinței individuale. Strategia construcției omului nou presupune astfel o interacțiune dialectică, adîncă și de durată între factorii obiectivi și subiectivi.

Pornind de la aceste principii esențiale — la care s-ar putea adăuga, evident, și altele — în întreaga operă teoretică a tovarășului Nicolae Ceaușescu, în activitatea practică desfășurată de partid și de stat, regăsim o grijă permanentă pentru realizarea tuturor acelor împrejurări, obiective și subiective, care fac ca omul să intre pe deplin în posesia esenței sale umane.

Abolirea proprietății private și instituirea proprietății colective, de stat și obștești, înlăturarea exploatării omului de către om, transformarea oamenilor muncii în proprietari și producători ai tuturor valorilor civilizației socialiste — munca devenind ea însăși sursă esențială de obiectivare a omului, dintr-una de risipire și anulare a lui — constituie tot atîtea condiții necesare pentru dispariția oricăror forme de alienare economică, tot atîtea premise sociale obiective ale dezvoltării și înfloririi personalității umane. Înfăptuirea acestor condiții obiective și necesare nu înseamnă însă că ele sînt și suficiente. Înfăptuirea umanismului revoluționar nu este și nu poate fi — așa cum arăta secretarul general al partidului — rezultatul automat al înlăturării exploatării și asigurării condițiilor unei munci care nu-l mai înstrăinează pe om. În concepția partidului nostru, înfăptuirea umanismului revoluționar este strîns legată de o întreagă și vastă operă ideologică și politico-educativă desfășurată de partid, de modelare a unui om nou, înzestrat cu o concepție științifică, materialist-dialectică despre lume, cu un larg orizont de cultură generală și profesională, înarmat cu noi principii și valori morale în întreaga sa conduită socială.

În acest fel, în contextul dezvoltării economice și sociale în ansamblu, personalitatea umană își găsește o împlinire esențială prin cultură, știință și învățămînt. Creația valorilor spirituale a devenit, alături de aceea a valorilor materiale, o modalitate fundamentală de obiectivare a omului, de realizare a acestuia ca „ființă generică". Fiind în același timp creatorul acestor valori dar și beneficiarul și proprietarul lor, omul societății socialiste nu numai că nu se mai simte alienat în procesul creării acestora, ci, dimpotrivă, are, cu fiecare realizare, sentimentul satisfacției și plenitudinii demiurgice. În acest „imperiu" nelimitat al manifestării creativității umane apar trebuințe și motivații noi. Viața socială, ca și cea individuală, dobîndește astfel o calitate nouă, se îmbogățește și se autoînnobilează. „Omul *bogat* este ... — așa cum spunea Marx — omul *care are nevoie* de o totalitate de manifestări de viață umane, omul la care propria sa realizare se manifestă ca necesitate lăuntrică, ca *nevoie*"[4]. Prin condițiile create de socialism omului și dezvoltării personalității umane, *nevoile* lăuntrice, spirituale

[4] Karl Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în: K. Marx și F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 583.

ca și cele ale confortului material cresc mereu, într-o organicitate dialectică cu progresul general al societății. Umanizarea vieții devine ea însăși o „operă deschisă" la împlinirea căreia fiecare este chemat să-și aducă o contribuție proprie.

Conturarea chiar și sumară a contribuției creatoare a secretarului general al partidului la soluționarea problemelor umanismului nu poate să facă abstracție de faptul că între democrație — libertate — umanism există o legătură indisolubilă. În *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, fondatorul materialismului dialectic și istoric arăta că democrația este *enigma* rezolvată a tuturor formelor de stat, întrucît, pentru prima dată, în democrație nu mai este vorba de „poporul orînduirii de stat" așa cum se întîmpla în celelalte forme de stat nedemocratice, ci de „orînduirea de stat a poporului". În democrație, apreciază Marx, orînduirea de stat apare drept ceea ce este, adică drept un produs liber al omului. „Hegel — scrie Marx — pornește de la stat și transformă pe om în statul subiectivat; democrația pornește de la om și transformă statul în omul obiectivat ... În democrație, nu omul există de dragul legii, ci legea există de dragul omului; legea exprimă *o existență umană*, în timp ce în celelalte forme de orînduire de stat omul este existența *legală*. Aceasta este deosebirea fundamentală a democrației" [5].

Aplicînd în mod creator aceste adevăruri generale la condițiile specifice ale țării noastre, — partidul — din inițiativa și sub directa conducere a secretarului general — a desfășurat o intensă muncă organizatorică în vederea perfecționării cadrului social și instituțional, a găsirii acelor forme care să permită în măsură tot mai mare participarea maselor de oameni ai muncii la conducerea vieții politice și obștești, la pregătirea și luarea deciziilor în cele mai importante probleme ale vieții noastre sociale. A fost și este mereu perfecționată legalitatea socialistă pentru ca, prin conținut și formă, legea să reprezinte cît mai adecvat îmbinarea intereselor generale, ale dreptului și libertății întregii societăți, cu interesele, drepturile și libertățile individuale. Legea există astfel în tot mai mare măsură de dragul omului și, după cum spunea Marx, exprimă însăși existența umană.

Astfel, perfecționarea legislației socialiste, dezvoltarea continuă și adîncirea democrației socialiste, participarea efectivă a maselor tot mai largi la viața politică, socială și culturală deschid personalității umane condiții nelimitate de manifestare, creează posibilitatea — și aceasta este o trăsătură definitorie pentru umanismul de tip nou, — de inserție a gîndirii și acțiunii individuale în desfășurarea procesului istoric la scară națională.

Lui Maurice Barrés îi aparține o afirmație pe cît de lapidară pe atît de adevărată: „*Il n'y a rien de plus beau* — spunea Barrés — *qu'un paysage travaillé par l'histoire*". Cred că putem spune fără teama de a greși că lucrarea istorică pe care o săvîrșește partidul nostru asupra peisajului uman din țara noastră, creînd un om nou și un umanism revoluționar, este opera sa fundamentală și emoționantă.

★

Încercînd să creionăm concepția partidului nostru asupra umanismului, am creionat, de fapt, contribuția teoretică esențială pe care o aduce secretarul general al partidului *nu numai la dezvoltarea antropologiei filozofice*, ci și la ridicarea necontenită a calității vieții materiale și spirituale a tuturor oamenilor muncii din patria noastră, fără deosebire de naționalitate. Am creionat, în fond, cîteva dintre trăsăturile ce definesc profilul spiritual al conducătorului poporului nostru, aducînd în acest fel, astăzi, cînd se împlinesc 15 ani de cînd se află în fruntea partidului, un respectuos și cald omagiu Omului, cu O mare, pentru realizarea căruia el însuși militează cu o pasiune revoluționară neobosită și pe care îl întruchipează cu strălucire ...

[5] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. I, București, E.S.P.L.P., 1957, p. 256.

DIALECTICA FORȚELOR ȘI RELAȚIILOR DE PRODUCȚIE ÎN CONDIȚIILE REVOLUȚIEI TEHNICO-ȘTIINȚIFICE CONTEMPORANE

DE

GHEORGHE P. APOSTOL

Congresul al XII-lea al Partidului Comunist Român, făcînd bilanțul măreților succese obținute de poporul nostru în toate domeniile construcției socialiste în actualul cincinal, a subliniat importanța deosebită pe care o are *realizarea unei cît mai depline concordanțe* între forțele și relațiile de producție, în vasta operă de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism. În *Raportul Comitetului Central cu privire la activitatea Partidului Comunist Român în perioada dintre Congresul al XI-lea și Congresul al XII-lea și sarcinile de viitor ale partidului*, prezentat de secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, se arată că „dezvoltarea și modernizarea mijloacelor de producție, a forțelor de producție în general, perfecționarea relațiilor sociale au asigurat creșterea amplorii și ridicarea pe o treaptă calitativ superioară a modului de producție socialist din țara noastră", „partidul a acționat în mod conștient, sistematic, pentru realizarea concordanței dintre noile schimbări și cerințe obiective ale mersului înainte și formele de organizare și conducere a societății" [1].

Deceniul 1981—1990 este deceniul realizării în linii mari a sarcinilor făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate. Directivele cu privire la dezvoltarea economico-socială a țării în cincinalul 1981—1985 și orientările de perspectivă pînă în 1990, elaborate pe baza prevederilor Programului partidului, vor determina noi schimbări calitative în domeniul forțelor de producție și, pe această bază, perfecționarea relațiilor de producție, a ansamblului relațiilor sociale, creșterea rolului maselor în conducerea conștientă a societății. Amploarea și implicațiile social-economice ale acestor mutații presupun, încă de pe acum, așa cum a arătat tovarășul Nicolae Ceaușescu în *Raportul* prezentat la Congres, aprofundarea teoretică a problemelor evoluției în perspectivă a societății noastre socialiste. „În acest scop — a spus secretarul general al partidului — se impune o preocupare mult mai mare pentru studierea temeinică a schimbărilor ce au loc în domeniul forțelor de producție și al relațiilor sociale, în fizionomia și structura claselor sociale, în raporturile dintre ele, în viața statului" [2].

Unul dintre factorii deosebit de importanți care exercită o adîncă influență asupra corelației dintre forțele și relațiile de producție îl constituie *revoluția tehnico-științifică contemporană*. Pornind de la faptul că *obiectivul fundamental* al cincinalului 1981—1985, stabilit de Congresul al XII-lea al P.C.R., îl constituie continuarea pe o treaptă superioară a îndeplinirii Programului partidului, creșterea în ritm susținut a economiei naționale, *afirmarea cu putere a revoluției tehnico-științifice în toate domeniile*, trecerea la o nouă calitate a întregii activități economico-sociale [3], vor fi analizate, în cele ce urmează, cîteva probleme actuale ale dialecticii forțelor și relațiilor de producție în condițiile revoluției tehnico-științifice contemporane.

1. PRECIZĂRI PRELIMINARE

Literatura de specialitate a abordat pînă în prezent în mică măsură și în termeni generali influența revoluției tehnico-științifice contemporane asupra raportului dintre forțele și relațiile de producție. Nu numai în lucrările de popularizare, în manuale și cursuri de științe sociale, dar și în comunicări și dezbateri științifice este adesea dominantă o optică îngustă cu privire la dialectica forțelor și relațiilor de producție.

În primul rînd, se manifestă o anumită unilateralitate prin aceea că ampla revoluție în știință și tehnică din zilele noastre este luată în considerare doar prin influența ei asupra forțelor de producție. Se neglijează faptul că revoluția tehnico-științifică exercită și o însemnată înrîurire asupra *relațiilor de producție*, care își găsește expresia în adîncirea gradului de socializare a muncii, în problemele noi care se pun în legătură cu organizarea și conducerea producției, în stimularea for-

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1979, p. 59—60.

[2] *Ibidem*, p. 83.

[3] *Ibidem*, p. 24.

Rev. filoz., XXVII, 2, p. 143—166, București, 1980.

melor participative de conducere etc. De asemenea, sînt de părere că unele dintre procesele de adaptare a relațiilor de producție burgheze — în limitele permise de proprietatea privat-capitalistă asupra mijloacelor de producție — nu sînt doar simple „ajustări" ale acestora la nivelul mai înalt al forțelor de producție, ci reprezintă, totodată, un rezultat al *influenței nemijlocite a revoluției tehnico-științifice contemporane asupra bazei economice.* Transformarea capitalismului monopolist în capitalism monopolist de stat, în țările capitaliste dezvoltate, în perioada postbelică, proces care marchează și unele schimbări în domeniul relațiilor de producție burgheze, a fost influențat de un număr mare de factori, printre care și de revoluția în știință și tehnică. Neglijarea analizei acestei înrîuriri asupra bazei economice este dăunătoare nu numai pentru că nu respectă adevărul, realitatea, ci și pentru că nu permite înțelegerea deplină a interacțiunii dintre forțele și relațiile de producție, micșorînd puterea de înrîurire a acestora din urmă.

În al doilea rînd, se menține o concepție limitată cu privire la forțele de producție, la *structura și funcțiile* acestora în condițiile actualei revoluții în știință și tehnică. În numeroase comunicări, studii și dezbateri științifice se menționează pînă la obstinație *necesitatea* regîndirii conceptelor, înainte de toate a conceptului de *forțe de producție.* Dar practic, pînă în prezent, nu s-a realizat decît completarea parțială a structurii forțelor de producție cu un nou element, „știința", care devine, după cum se știe, o forță de producție nemijlocită. Or, este evident — și se pot aduce numeroase argumente în acest sens — că, îndeosebi datorită revoluției tehnico-științifice, *învățămîntul devine și el o importantă forță de producție*[4]. Se mai poate adăuga că nici elementele componente „clasice" ale forțelor de producție n-au rămas neschimbate și că, sub influența revoluției în știință și tehnică, acestea au căpătat un loc și un rol nou în dezvoltarea societății Toate acestea pot contribui la înțelegerea mai profundă a raportului dintre forțele și relațiile de producție. Consider, ca și prof. univ. dr. Mihai Părăluță, că realizarea concordanței are loc între *nivelul și structura forțelor de producție*[5], pe de o parte, și relațiile de producție pe de altă parte. Această formulare subliniază în mai mare măsură *importanța schimbărilor calitative, de structură,* și de aceea este mai corespunzătoare înțelegerii dialecticii forțelor și relațiilor de producție în condițiile revoluției tehnico-științifice contemporane.

În al treilea rînd, se evită abordarea acelor aspecte care nu se înscriu perfect în schema corelațiilor „clasice" dintre forțele și relațiile de producție. Se știe că în *Prefață* la *Contribuții la critica economiei politice,* K. Marx scrie că : „În producția socială a vieții lor, oamenii intră în relații determinate, necesare, independente de voința lor — relații de producție — care corespund unei trepte de dezvoltare determinate a forțelor de producție materiale"[6], iar V. I. Lenin, sintetizînd această concepție, scrie că : „De dezvoltarea forțelor de producție depind relațiile care se statornicesc între oameni în producția obiectelor necesare satisfacerii nevoilor omului" [7]. Dialectica dezvoltării vieții sociale este însă atît de complexă, încît a făcut să apară posibilitatea ca *același nivel al forțelor de producție să funcționeze în cadrul unor relații de producție diferite.* De exemplu, în R. F. Germania și R. D. Germană, nivelul forțelor de producție este aproximativ identic, în timp ce relațiile de producție ale acestor țări sînt diametral opuse : R.F.G. se bazează pe relații de producție *capitaliste,* iar R.D.G. se întemeiază pe relații de producție *socialiste.* Pot fi date și alte exemple de acest fel, dar toate arată că numai printr-o analiză atentă și profundă pot fi înțelese multiplele aspecte ale dialecticii forțelor și relațiilor de producție în perspectiva amplificării revoluției tehnico-științifice contemporane.

În al patrulea rînd, se ține seama în prea mică măsură de faptul că revoluția tehnico-științifică contemporană este un proces mondial dar care se manifestă ca atare numai în *formele concrete pe care poate să le ia în fiecare țară.* Ca urmare, influența actualei revoluții în știință și tehnică asupra corelației dintre forțele și relațiile de producție trebuie să fie analizată în funcție de condițiile istorice concrete, de legile obiective care guvernează orînduirea social-economică respectivă.

Forțele și relațiile de producție formează pe fiecare treaptă de dezvoltare a societății *o unitate dialectică* care, ca orice *unitate de contrarii,* are — într-o perioadă de timp dată — o anumită *latură principală.* În țările capitaliste, latura principală a acestei contradicții o constituie, în prezent, *relațiile de producție,* pentru că de schimbarea lor depinde schimbarea întregului mod de producție, trecerea la o nouă societate ; de aceea, oricît ar evolua relațiile de producție capitaliste, prin adaptarea la noile condiții puternic influențate de revoluția tehnico-științifică contemporană, aceasta nu înseamnă autodepă-

[4] Vezi : „Revista economică", nr. 39, 40, 42, 43, și 44/1979.

[5] Vezi : M. Părăluță, *Puternicul rol stimulator al relațiilor de producție socialiste,* în „Scînteia", nr. 11580 din 16 noiembrie 1979.

[6] K. Marx, Fr. Engels, *Opere,* vol. 13, București, Edit. politică, 1962, p. 8.

[7] V.I. Lenin, *Opere complete,* vol. 2, ediția a doua, București, Edit. politică, 1960, p. 8.

șirea capitalismului ca sistem social-economic și lichidarea tarelor sale. În țările socialiste, latura principală a contradicției o constituie *forțele de producție*, pentru că de dezvoltarea puternică a acestora, pe baza revoluției în știință și tehnică, depinde progresul întregii societăți. De aceea, Programul P.C.R. prevede ca prima dintre direcțiile în care va acționa partidul pentru înfăptuirea societății socialiste multilateral dezvoltate, *„creșterea puternică a forțelor de producție, pe baza cuceririlor revoluției tehnico-științifice*, astfel încît să se poată asigura sporirea continuă a producției de bunuri materiale în vederea satisfacerii largi a necesităților de consum ale întregului popor, dezvoltarea multilaterală a societății" [8].

Conexiunea și strînsa interdependență dintre forțele și relațiile de producție, desfășurîndu-se într-un cadru social-eocnomic istoricește determinat, respectă legitățile specifice modului de producție respectiv. Totodată, trebuie avut în vedere faptul că *influența revoluției tehnico-științifice asupra acestei corelații depinde în mare măsură de politica economică a statului respectiv*. Ca urmare, dialectica forțelor și relațiilor de producție nu mai poate fi examinată în afara acțiunii *factorului conștient*, chiar dacă această acțiune diferă radical de la o orînduire social-economică la alta.

2. OPȚIUNI ȘI PRIORITĂȚI

Trăsătura caracteristică a evoluției României în deceniul 1981—1990, așa cum a fost ea magistral definită de Congresul al XII-lea al partidului, o constituie *accentuarea procesului de dezvoltare intensivă*, astfel încît, așa cum a precizat tovarășul Nicolae Ceaușescu, „deceniul următor să devină cu adevărat deceniul științei, tehnicii, calității și eficienței" [9]. Aceasta înseamnă continuarea și ridicarea pe o treaptă mai înaltă a procesului de trecere la o nouă calitate, superioară, proces cu implicații pe multiple planuri, început în cincinalul 1976—1980, primul cincinal al afirmării plenare a revoluției tehnico-științifice în România. O imagine de ansamblu a dezvoltării economico-sociale a țării noastre, în perioada 1975—1985, care arată cotitura generată de orientarea fermă spre economia predominant intensivă, rezultă chiar și din simpla enumerare a indicatorilor principali:

	Unitatea de măsură	1975*	1980	1985
— Populația ocupată	mil. persoane	10,2	10,4	11,4
— Fonduri fixe...	mild. lei	1203,3	2000	3000
— Investiții totale în economie...	mild. lei pe 5 ani	548,9	970	1300—1350
— Producția globală industrială...	mild. lei	586,9	1004,3	1470—1540
— Venitul național pe locuitor ...	mii lei	17	27	34,6—36,9
— Productivitatea muncii sociale...	mii lei	35	58	84
— Retribuția medie reală...	lei lunar	1595	2267	2670
— Veniturile reale ale țăranilor cooperatori...	lei lunar	990	1380	1741
— Veniturile populației din fondurile sociale de consum...	lei anual pe o familie	8780	12000	14200
— Ponderea populației urbane...	%	43,2	52,2	54,5

* Pentru 1975 : Anuarul statistic al R.S. România, 1979, p. 111, 145, 369. Pentru 1980 și 1985 : Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1979, p. 10, 15, 18, 58, 46, 51; *Directivele Congresului al XII-lea al Partidului Comunist Român*, p. 10, 18, 38, 45 și „Scînteia" nr. 11606 din 15 decembrie 1979.

[8] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 65—66.

[9] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, *ed. cit.*, p. 44.

În centrul strategiei politicii sale economice, România situează consecvent *dezvoltarea puternică a forțelor de producție* care reprezintă, în concepția Partidului Comunist Român, factorul cel mai revoluționar în asigurarea progresului societății, în ridicarea gradului general de civilizație al fiecărei națiuni. În viitorul cincinal va continua *adîncirea procesului de industrializare socialistă a țării*; ritmul mediu anual de creștere a valorii producției nete industriale va fi de 9—10%, iar al valorii producției globale industriale de 8—9%, ceea ce va permite ca pe întregul cincinal să se obțină un spor egal cu întreaga producție a anului 1975 și de 3 ori mai mare decît cea a anului 1965. În anul 1985, producția industrială a anului 1950 se va realiza în mai puțin de 6 zile, producția construcțiilor de mașini și a chimiei în 1—2 zile, a materialelor de construcții în 7 zile. La unele din principalele produse de bază — cum ar fi: oțel, ciment, acid sulfuric, sodă caustică, cauciuc sintetic și alte produse chimice, țesături, carne și o serie de produse ale industriei alimentare —, în anul 1985 producția se va situa la nivelul actual din unele țări dezvoltate din punct de vedere economic sau chiar îl va depăși.

În conformitate cu obiectivul fundamental al viitorului plan cincinal și cu cerințele revoluției în știință și tehnică, se prevede *intensificarea procesului de modernizare și înzestrare tehnică a industriei*, punîndu-se accent pe ramurile și subramurile de vîrf, care valorifică superior resursele materiale și umane, realizează produse de calitate și sînt mici consumatoare de energie. În 1985, chimia și construcțiile de mașini vor asigura circa 50% din producția industrială a țării, față de 44% în 1980, efectuîndu-se totodată o serie de transformări calitative în structura acestor ramuri. La o creștere a producției industriale în cincinalul viitor de 147—154%, se prevede o sporire a producției de mijloace de automatizare și tehnică de calcul de 206—229%. Avînd în vedere *tendințele dezvoltării automatizării și cibernetizării producției* preconizate în Programul de cercetare științifică, dezvoltare tehnologică și introducere a progresului tehnic, precum și sarcinile privind dotarea economiei naționale cu mijloace de automatizare, se urmărește să se asigure: *a) creșterea în continuare a gradului de automatizare în toate ramurile economiei naționale*, punîndu-se un accent deosebit pe introducerea sistemelor automatizate de conducere cu minicalculatoare și microcalculatoare, inclusiv a sistemelor ierarhizate de conducere în principalele ramuri industriale și continuarea introducerii accentuate a automatizării în ramurile cu un grad scăzut de automatizare; *b) ridicarea continuă a calității siguranței în funcționarea echipamentelor și sistemelor de automatizare*, prin utilizarea numai a componentelor și subansamblurilor cu fiabilitate ridicată; *c) realizarea unor tipuri complet noi de echipamente de automatizare care schimbă radical concepția de pînă acum*. De asemenea, vor fi elaborate noi tipuri de sisteme moderne de automatizare pentru comanda numerică a mașinilor-unelte, agregatelor și liniilor tehnologice de prelucrare, dotate cu roboți industriali, specifici în primul rînd proceselor tehnologice cu caracter discontinuu din industria construcțiilor de mașini[10].

Din opțiunile de bază privind modernizarea economiei României și schimbările de structură din domeniul forțelor de producție fac parte și alte aspecte, cum ar fi: lărgirea bazei proprii de materii prime și energie, înfăptuirea unei profunde revoluții agrare cuprinzînd atît baza tehnico-materială cît și organizarea producției, realizarea în viitorul cincinal a unui volum de investiții de 1 300—1 350 miliarde lei, superior întregului volum efectuat între anii 1951—1975, și de peste 20 de ori mai mare decît cel realizat în perioada 1951—1955. Vor fi construite peste 1 200 noi capacități și modernizate circa 1 100 unități industriale importante. În același timp, în agricultură vor fi create 375 noi capacități.

Deosebit de importante sînt sarcinile trasate de Congresul al XII-lea pentru *dezvoltarea în continuare a învățămîntului pe baza celor mai noi cuceriri ale științei și tehnicii, a politehnizării și integrării strînse cu producția și cercetarea*, organizarea temeinică a calificării forței de muncă, generalizarea proceselor de reciclare a cadrelor, perfecționarea pregătirii profesionale a tuturor oamenilor muncii. Se vor crea condiții ca pînă în anul 1990 să fie generalizat învățămîntul de 12 ani. În directivele Congresului al XII-lea se arată că, în condițiile creșterii gradului de complexitate a producției, ale extinderii mecanizării și automatizării, va trebui să se asigure o astfel de calificare a tuturor muncitorilor, încît aceștia să poată executa în bune condițiuni operațiile de reglare, supraveghere tehnică și întreținere a mașinilor și utilajelor la care lucrează. Se va extinde în continuare învățămîntul superior, îndeosebi învățămîntul tehnic pentru ramurile cu cea mai puternică dezvoltare.

Va crește considerabil *rolul științei în viața economică și socială a țării*. Orientarea de bază a Programului-directivă de cercetare științifică, dezvoltare tehnologică și de introducere a progresului tehnic în perioada 1981—1990 și direcțiile principale pînă în anul 2000, subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu în *Raportul* prezentat la Congres, „...o constituie afirmarea revoluției tehnico-științifice în toate

[10] Vezi „Revista economică", nr. 49, din 7 decembrie 1979, p. 9.

domeniile de activitate, creșterea rolului științei în modernizarea economiei naționale, a întregii vieți sociale, în conducerea societății, legarea tot mai strînsă a cercetării de producție, accentuarea contribuției creației științifice românești la progresul multilateral și dinamic al țării noastre..." [11]. La sfîrșitul anului 1980, în activitatea de cercetare științifică, inginerie tehnologică și proiectare vor lucra circa 200 000 de persoane, din care peste 70 000 cu studii superioare. Programul-directivă este conceput pe 3 etape : 1985, 1990 și 2000, în întreaga activitate de cercetare pornindu-se permanent de la cele mai avansate cuceriri ale revoluției tehnico-științifice contemporane.

Opțiunile stabilite de Congresul al XII-lea al P.C.R. privind modernizarea economiei noastre și schimbările de structură pe care le implică vor accentua interacțiunea și interdependența dintre forțele și relațiile de producție. Revoluția în știință și tehnică constituie unul din factorii esențiali ai acestei corelații, catalizatorul principal al acțiunilor ce vor fi întreprinse și care va asigura depășirea de către România a stadiului de țară în curs de dezvoltare și trecerea în rîndul țărilor cu o dezvoltare economică medie. „Aceasta nu constituie doar o simplă modificare de denumire — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu —, ci o schimbare care va determina profunde prefaceri atît în nivelul de dezvoltare a forțelor de producție ale României, cît și în structura socială, în relațiile de producție și sociale din țara noastră" [12].

3. O NOUĂ DINAMICĂ SOCIALĂ

Din analiza principalelor opțiuni și priorități stabilite de Congresul al XII-lea al P.C.R., succint prezentate anterior, rezultă că *interacțiunea* dintre forțele și relațiile de producție socialiste, puternic influențată de afirmarea plenară a revoluției tehnico-științifice în România, capătă o nouă dinamică socială și noi forme de manifestare.

În primul rînd, se extinde îmbinarea armonioasă a diferitelor laturi de dezvoltare progresivă. Societatea noastră, înaintînd hotărît pe drumul socialismului și comunismului, dispune în prezent de posibilități mai largi decît oricînd ca, fructificînd avantajele socialismului și realizările de pînă acum, să sporească eficiența întregii activități economice prin introducerea celor mai noi cuceriri ale științei și tehnicii. Elementul esențial al acestei tendințe îl constituie *schimbările în structura socială a țării, în dezvoltarea și perfecționarea forței de muncă.* Așa cum se arată în Programul partidului, rolul esențial al muncitorimii este determinat de faptul că ea este legată de tehnica modernă, de activitatea de aplicare în viață a cuceririlor revoluției științifice care capătă o amploare deosebită în actuala etapă. Ca urmare a proceselor de modernizare a forțelor de producție, a schimbărilor de ordin calitativ în întreaga economie națională, a mecanizării și chimizării agriculturii, țărănimea se va restrînge din punct de vedere numeric, deși ea va continua să joace un rol important. De asemenea, în condițiile revoluției tehnico-științifice contemporane ale transformării științei într-o puternică forță de producție materială, vor crește atît rolul cît și ponderea intelectualității în întreaga activitate economico-socială. De aceea, „în procesul edificării societății socialiste multilateral dezvoltate se va accentua apropierea acestor clase și categorii, se va întări conlucrarea diferitelor sectoare de activitate, *va avea loc perfecționarea relațiilor de producție în raport cu schimbările în diviziunea socialistă a muncii*, cu cerințele progresului economico-social" [13].

Forța de muncă acționează în acest proces ca principala forță de producție a societății noastre, care recepționează cu prioritate cerințele revoluției tehnico-științifice, dar constituie în același timp subiectul relațiilor de producție aflate în plin proces de perfecționare. Mutațiile profunde în structura și rolul forței de muncă creează cadrul social care permite să fie menținută permanent concordanța relațiilor de producție socialiste cu nivelul mereu mai înalt și noua structură a forțelor de producție. În acest sens se poate aprecia că repartizarea rațională, într-o concepție unitară și armonioasă a forțelor de producție pe teritoriul țării, asigurînd accelerarea progresului economico-social al județelor și localităților de pe întreg cuprinsul patriei, constituie o expresie a noii dinamici sociale care caracterizează corelația dintre forțele și relațiile de producție socialiste.

În al doilea rînd, afirmarea plenară a revoluției tehnico-științifice în România determină o influență de un fel deosebit asupra relațiilor de producție : în timp ce influența *prin intermediul* forțelor de producție cuprinde *sistemul sau ansamblul relațiilor de producție*, influența *nemijlocită* asupra bazei economice

---

[11] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, p. 43—44.

[12] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 15, București, Edit. politică, 1978, p. 420.

[13] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, *ed. cit.*, p. 105.

se referă cu deosebire *la anumite laturi sau elemente ale relațiilor de producție*. De exemplu, măsurile adoptate după Congresul al XI-lea al partidului, pentru perfecționarea organizării și planificării activității economico-financiare, precum și restructurarea generală a mecanismului nostru economico-financiar influențează întregul sistem al relațiilor de producție. De asemenea, asupra ansamblului bazei economice acționează și faptul că în întreprinderi și unități economico-sociale a avut loc constituirea consiliilor muncitorești și de conducere cu caracter deliberativ, s-au instituționalizat adunările generale ale oamenilor muncii, toate acestea reprezentînd trecerea la o formă superioară a democrației economice muncitorești. „Putem spune — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu — că, preocupîndu-ne de perfecționarea relațiilor de producție, de asigurarea condițiilor pentru participarea tuturor oamenilor muncii, fără deosebire de naționalitate, la conducerea unităților economico-sociale, a întregii societăți, am creat un cadru organizatoric unic în felul său, forme democratice fără egal, superioare oricărei democrații din trecut, care asigură făurirea conștientă de către întregul popor a propriului său viitor, a viitorului socialist și comunist" [14].

Ampla desfășurare a revoluției în știință și tehnică a impus, după cum se știe, și perfecționarea *relațiilor de repartiție*, astfel încît acestea să stimuleze în mai mare măsură atît creșterea productivității muncii, cît și îmbunătățirea radicală a calității produselor. O asemenea tendință se va accentua considerabil în deceniul 1981—1990 și, ca atare, va trebui să fie avută în vedere ca o influență nemijlocită a revoluției tehnico-științifice asupra unui element esențial al relațiilor de producție socialiste.

În al treilea rînd, influența revoluției tehnico-științifice asupra diferitelor elemente sau laturi ale forțelor și relațiilor de producție nu este identică, ceea ce face ca în dinamica dezvoltării sociale să apară o serie de particularități față de perioadele anterioare.

În ceea ce privește elementele componente ale forțelor de producție, cea mai puternică înrîurire se exercită în prezent, și tot mai mult în viitor, asupra mijloacelor de muncă mecanice, despre care Marx spunea că reprezintă „scheletul și sistemul muscular al producției". Extinderea mecanizării complexe, a automatizării și chimizării — direcții prioritare ale înfăptuirii revoluției tehnico-științifice — vor accentua schimbările de structură ale forțelor de producție, precum și influența acestora asupra bazei economice.

Dintre elementele sau laturile care compun relațiile de producție, schimburile de activități sînt cele mai sensibile la cerințele revoluției în știință și tehnică. Tocmai de aceea Congresul al XII-lea al partidului, măsurile luate de statul noastru pun un accent deosebit pe dezvoltarea și perfecționarea relațiilor economice dintre oameni în procesul de producție, în interiorul întreprinderilor, dintre unitățile economice, precum și dintre diferite ramuri ale economiei naționale.

În condițiile revoluției tehnico-științifice contemporane, cînd hotărîrile economice pe termen scurt pot avea repercusiuni de lungă durată cunoașterea tendințelor mai sus menționate poate avea o importanță deosebită atît pentru măsurile de politică economică, cît și pentru înțelegerea mai profundă a dezvoltării sociale.

În al patrulea rînd, cu cît societatea socialistă se află pe o treaptă mai înaltă de dezvoltare, cu atît capătă o importanță mai mare ansamblul relațiilor sociale sau, altfel spus, are loc o diversificare a relațiilor sociale și o creștere a ponderii relațiilor sociale neeconomice.

Deceniul 1981—1990, deceniul realizării în linii mari a sarcinilor făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, este deceniul în care se va accentua transformarea agriculturii într-o variantă a activității industriale (pe baza mecanizării și chimizării producției, a aplicării celor mai noi cuceriri ale geneticii și științei agrotehnice), deceniul în care va continua în ritm intens programul de industrializare a tuturor județelor, iar structura socială va cunoaște noi schimbări calitative, *legăturile sociale dintre producători se vor întări și mai mult, accentuîndu-se procesul de omogenizare a societății noastre*. „În perioada care urmează — se arată în Programul partidului — se va accelera procesul formării societății unitare a tuturor oamenilor muncii — avînd drept scop unic sporirea continuă a avuției naționale, ridicarea nivelului de bunăstare și cultură al întregului popor —, a societății oamenilor muncii proprietari ai mijloacelor de producție și producători ai bunurilor materiale și spirituale, ce își bazează existența pe munca pentru sine și pentru societate" [15].

4. CONȘTIINȚA NECESITĂȚII

În societatea socialistă, unde *tipul* relațiilor de producție se află în concordanță cu *caracterul* forțelor de producție, ia naștere o logică obiectivă a dezvoltării sociale și conștiința

[14] Nicolae Ceaușescu, în vol. *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 15, *ed. cit.*, p. 560—561.

[15] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, *ed. cit.*, p. 106.

necesității de a acționa pentru realizarea unei strînse interdependențe între aceste laturi pe linia progresului social. Aceasta nu înseamnă că, pe baza proprietății socialiste asupra mijloacelor de producție, ia naștere o concordanță perfectă și absolută între forțele și relațiile de producție. În condițiile desfășurării amplei revoluții tehnico-științifice, cînd influența asupra diferitelor structuri și elemente componente ale forțelor și relațiilor de producție are loc — așa cum s-a arătat — în mod inegal, inevitabil vor apărea aspecte sau laturi care vor progresa mai repede și altele care vor rămîne în urmă. *Concordanța relațiilor de producție cu nivelul și structura forțelor de producție constituie o tendință, un proces dinamic, care ține în măsură hotărîtoare de eficiența acțiunii factorului conștient, îndeosebi de politica economică care este promovată.*

În legătură cu posibilitatea apariției unor discordanțe și contradicții între cele două laturi ale modului de producție, sînt de părere că nu este total exclusă posibilitatea rămînerii în urmă și a unor elemente ale forțelor de producție. O asemenea mențiune trebuie să fie făcută, deoarece, în literatura de specialitate, în manuale și cursuri, se subliniază de regulă posibilitatea apariției unor contradicții ca urmare a rămînerii în urmă *a unor laturi ale relațiilor de producție socialiste.* În realitate, revoluția tehnico-științifică face să devină mai actuală decît în perioadele anterioare și *posibilitatea rămînerii în urmă a unor elemente ale forțelor de producție.* De exemplu, dacă schimbările în domeniul folosirii materiilor prime și combustibililor nu țin pasul cu cerințele tehnicii moderne, cu orientările fundamentale din domeniul automatizării, chimizării producției și folosirii pe scară largă a electronicii, se pot ivi distorsiuni și contradicții care pot afecta ansamblul dezvoltării economico-sociale. De aceea, trebuie să fie subliniate ca extrem de actuale și de mare importanță măsurile stabilite de Congresul al XII-lea al partidului privind lărgirea bazei proprii de materii prime și energie, măsurile luate pentru satisfacerea completă a necesităților de combustibil și energie, asigurîndu-se din acest punct de vedere o independență deplină a țării în următorul deceniu. Modul în care se îmbină și se corelează în structura internă a forțelor de producție dezvoltarea mijloacelor de muncă mecanice cu folosirea judicioasă a materiilor prime și energiei, rezultă cu claritate din Directivele Congresului al XII-lea al P.C.R. și din programele-directivă aprobate de congres în domeniile cercetării științifice și energiei în perioada 1981—1990 și orientările principale pînă în anul 2000. Se prevede intensificarea punerii în valoare a potențialului hidroenergetic al țării; prin amenajarea atît de centrale hidroelectrice cu puteri mari cît și de microhidrocentrale se urmărește să se asigure creșterea gradului de utilizare a potențialului hidroenergetic național, de la circa 30% în 1980, la 45% în anul 1985 și la 65% în anul 1990; pînă în anul 2000 va trebui să se realizeze valorificarea *integrală* a potențialului hidroenergetic de care dispune România. Se va dezvolta energetica nucleară. Programul construirii de centrale nuclearo-electrice în țara noastră prevede realizarea unei puteri electrice instalate de 660 MWe în 1985, de 3960 MWe în 1990 și de circa 10 000 MWe în anul 2000. Se va trece la valorificarea unor noi surse și tehnologii energetice.

Conștiința necesității de a realiza și menține permanent, în fiecare etapă de dezvoltare, o corelație optimă a relațiilor de producție socialiste cu nivelul și structura forțelor de producție ne obligă să ținem seama și de faptul că fiecare din cele două laturi ale modului de producție se află nu numai într-o strînsă legătură, dar, în cadrul orînduirii social-economice respective, au și o anumită independență relativă. *Revoluția tehnico-științifică contemporană influențează dinamica internă și legile proprii de mișcare ale forțelor și relațiilor de producție.* Ca urmare, societatea poate să stimuleze interacțiunea și interdependența numai respectînd legitățile specifice ale celor două laturi ale modului de producție.

Legea concordanței relațiilor de producție cu nivelul și structura forțelor de producție este o lege generală obiectivă, care acționează pe toate treptele de dezvoltare a societății și în toate etapele pe care le parcurge aceasta. Dar cerințele ei se realizează practic în strînsă interacțiune cu legile economice specifice ale modului de producție respectiv. Ca urmare, *influența revoluției tehnico-științifice asupra corelației dintre forțele și relațiile de producție nu poate fi desprinsă, detașată de legitățile specifice societății socialiste.* Numai în cadrul sistemului de relații de producție, a sistemului de contradicții și legi social-economice obiective poate fi corect abordată și înțeleasă dialectica forțelor și relațiilor de producție.

Perfecționarea relațiilor de producție socialiste, prin restabilirea la un nivel mereu mai înalt a concordanței cu nivelul și structura forțelor de producție, constituie forma specifică de dezvoltare a relațiilor de producție în socialism. În felul acesta relațiile de producție își manifestă forța lor propulsoare, devin un important stimulent al dezvoltării economico-sociale. De aici decurge concluzia că influența revoluției tehnico-științifice asupra dialecticii forțelor și relațiilor de producție capătă o nouă dimensiune socială în actuala etapă de dezvoltare a țării noastre. Creșterea rolului factorului conștient, al maselor de oameni ai muncii, al partidului și statului nostru, joacă în acest proces un rol hotărîtor.

DIALECTICA PĂCII – TENDINȚE ȘI EXIGENȚE CONTEMPORANE

DE

DUMITRU MAZILU

Congresul al XII-lea al partidului nostru a făcut o analiză profund științifică asupra problemelor fundamentale ale epocii contemporane, relevînd sensurile și semnificațiile majore ale evoluției relațiilor internaționale actuale și punînd în lumină *caracterul dialectic complex al problematicii păcii mondiale* prin : *1.* cercetarea tendințelor și orientărilor contradictorii ce se configurează în efortul de promovare, menținere și consolidare a păcii ; *2.* relevarea cerințelor și exigențelor asigurării unor relații pașnice între state, națiuni și popoare ; *3.* sublinierea căilor și modalităților practice de eliminare a forței și amenințării cu forța, precum și a eforturilor *concertate* ale forțelor progresiste pentru consolidarea păcii. După cum arată tovarășul Nicolae Ceaușescu în sinteza magistrală făcută în raportul prezentat la Congres, „deși situația politică internațională este destul de complexă și se caracterizează prin contradicții puternice, se poate afirma cu deplină răspundere că există forțe care — acționînd unite — pot împiedica războiul, pot asigura o politică de independență și destindere, o pace trainică în lume”[1].

1. TENDINȚE ȘI ORIENTĂRI CONTRADICTORII

În lumina cercetării fenomenelor vieții contemporane, Congresul a desprins și dezvăluit *principalele mutații* care au survenit în raportul de forțe pe plan mondial, surprinzînd — în temeiul analizei materialist-dialectice și istorice efectuate — cele mai semnificative tendințe și orientări în evoluția fenomenologiei păcii. Congresul a ajuns la concluzia — fundamentată din punct de vedere științific — că în viața internațională s-au conturat tot mai puternic *două tendințe diametral opuse*: *a*) tendința spre menținerea sferelor de influență și dominație, spre o nouă reîmpărțire a acestora ; *b*) tendința de a se pune capăt politicii imperialiste de forță și dictat, a sferelor de influență, de a se asigura afirmarea independentă a tuturor națiunilor lumii, destinderea și pacea [2]. Studiul aprofundat asupra faptelor și realităților contemporane duce, în mod necesar, la concluzia că „lupta dintre cele două tendințe diametral opuse din viața internațională va caracteriza în continuare situația politică pe arena mondială” [3]. Deci, cercetarea fenomenologiei păcii, cu instrumentele oferite de știință, ne permite să înțelegem cauzalitatea evoluției relațiilor internaționale în sensul consolidării și împărțirii zonelor de influență, proces care — în loc să cunoască o diminuare sau limitare — se amplifică, luînd proporții îngrijorătoare. În acest sens, stau mărturie declarațiile unor cercuri conducătoare cu privire la extinderea pregătirilor militare în vederea menținerii sau întăririi influenței statelor pe care le reprezintă în diverse părți ale lumii.

În scopul atingerii obiectivelor urmărite sînt folosite diferite mijloace : economice, politice, diplomatice, militare. Este lesne de înțeles că pericolul cel mai mare îl reprezintă *calea militară*, prin instrumentele de distrugere pe care le pune în acțiune, și prin consecințele deosebit de grave pe plan uman și material pe care le are [4]. Iată de ce, împotriva acesteia este necesar să se acționeze cu toate forțele, pentru a se asigura independența națiunilor, împiedicarea agravării situațiilor conflictuale existente sau apariția altora, prevenirea izbucnirii unor noi războaie [5], inclusiv a unui nou război mondial. Numai în acest fel va fi *posibilă asigurarea păcii, înfăptuirea dezide-*

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1979, p. 93.

[2] Vezi Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 90.

[3] *Ibidem*, p. 92.

[4] Accentuarea tendințelor în favoarea implicării trupelor și armamentelor în unele zone de conflict provoacă o mare îngrijorare și neliniște (vezi articolele semnate de Martin Schram în „Washington Post” din 19 decembrie 1979 și al lui David S. Broder în „International Herald Tribune” din 2 ianuarie 1980).

[5] Este știut că războiul — în baza experienței istorice — a fost definit ca un *instrument de decizie* în conflictele majore în legătură cu posesiunea sau distribuirea anumitor valori, prin care se hotărăște într-un mod imperativ „cine anume ia și cine anume păstrează”. S-a demonstrat însă, totodată, că în anumite conflicte armate ne aflăm în prezența unei *multitudini* de interese, a căror natură este diversă (Th. C. Schelling, *The Strategy of Conflict : Prospectus for a Reorientation of Game Theory*, în „Journal of Conflict Resolution” nr. 2, 1958, p. 203—251).

ratelor majore pe care le presupune, eliminarea suspiciunii și statornicirea unui climat de încredere și conlucrare.

Experiența demonstrează, totodată, pericolul celorlalte căi și mijloace. Este știut, de pildă, că — prin marea lor diversitate și caracterul lor neocolonialist — presiunile *economice*, formulele contractuale inechitabile, soluția creditelor și altor modalități de „ajutorare" determină accentuarea dependențelor și favorizează climatul unor noi relații de dependență și subordonare. Potrivit estimărilor O.N.U., ca urmare a persistenței unor raporturi de schimb *inechitabil*, a unor practici comerciale restrictive, a obstacolelor tarifare și netarifare, ponderea țărilor în curs de dezvoltare a scăzut de la 31 % în 1950 la 21 % în 1965, 18 % în 1973 și la 11 % în ultimii ani. Este semnificativ faptul că produsele manufacturate reprezintă doar 5 % din exporturile țărilor în curs de dezvoltare pe piețele țărilor capitaliste dezvoltate. În aceste condiții, „marea majoritate a țărilor în curs de dezvoltare, chiar după ce și-au dobîndit independența politică, continuă să aibă relații de inegalitate și dependență cu fostele puteri coloniale ceea ce exprimă menținerea dominației în relațiile internaționale după al doilea război mondial" [6]. O asemenea situație a generat, adesea, confruntarea, menținînd și accentuînd baza stărilor de *încordare* și *conflict* [7].

Grave pericole la adresa păcii generează *presiunile politice*, amestecul în treburile interne ale altor state, ingerințele sau manevrele diplomatice pentru menținerea sau consolidarea dominației și asupririi, politicii de dictat în relațiile din diverse zone sau regiuni ale lumii. A XXXIV-a sesiune a Adunării generale a O.N.U., condamnînd politica de hegemonism în relațiile internaționale, a atras atenția asupra faptului că *hegemonismul* este o manifestare a politicii unui stat sau grup de state care tind să controleze, să domine sau să-și subordoneze pe plan politic, economic, ideologic sau militar alte state, popoare sau regiuni ale lumii [8]. Totodată, în rezoluția adoptată de Adunarea generală a O.N.U. se subliniază că imperialismul, colonialismul, neocolonialismul, rasismul sînt forme care urmăresc să perpetueze relațiile inechitabile și privilegiile *obținute prin forță*, constituind manifestări ale politicii și practicii hegemonismului [9]. Acest important document al O.N.U. respinge *toate formele de dominație*, subordonare, amestec sau intervenție, toate formele de presiune de natură politică, militară, economică, ideologică sau culturală din relațiile internaționale, condamnînd cu toată fermitatea amenințarea cu forța, recurgerea la forță, la agresiuni directe sau indirecte, politica de ocupație, precum și practica amestecului și intervenției fățișe sau disimulate în treburile interne ale altor state [10], acte care *periclitează pacea* și liniștea popoarelor, generînd încordare și conflicte în relațiile internaționale.

Este cunoscut că, în ultimul timp, s-au intensificat încercările de a justifica acțiunile contrare păcii, de a explica actele de amestec în treburile interne ale altor state și de a considera blocurile și bazele militare, structurile și mecanismele generate de acestea drept necesare, lansîndu-se teorii care urmăresc acreditarea forței sau amenințării cu folosirea forței ca modalitate a relațiilor dintre state nu numai posibilă, ci și *necesară*. Astăzi asistăm — așa cum a relevat Congresul al XII-lea al partidului — la o evoluție deosebit de contradictorie a vieții internaționale, parcurgem o perioadă de mare complexitate, caracterizată prin accentuarea tendințelor și concretizarea formelor de intervenție, mai mult sau mai puțin deschisă în treburile interne ale altor state, precum și prin redimensionarea cursei pentru acumularea și perfecționarea mijloacelor de distrugere. În acest sens, hotărîrea reuniunii miniștrilor de externe și ai apărării din țările membre ale Pactului nord-atlantic, mai puțin Franța [11], de a amplasa noi rachete nucleare în unele țări vest-europene din acest bloc militar [12] repre-

---

[6] *Consolidation and progresive development of the principles and norms of international economic law relating in particular to the legal aspects of the new international economic order*, Doc. A/C.6/34/L. 7, p. 3.

[7] Vezi Sauvant, *Toward the New International Economic Order*, în Sauvant and Hausenpflug, *The New International Economic Order. Confrontation and Co-operation between North and South*, 1977, p. 3—11.

[8] *Cu privire la inadmisibilitatea politicii de hegemonism în relațiile internaționale*, Rezoluție, avînd ca autori 8 țări nealiniate, adoptată de Adunarea generală a O.N.U. la a XXXIV-a sesiune a sa. Dezbaterea acestei probleme în Comitetul politic al O.N.U. și în Adunarea generală a fost declanșată ca urmare a înscrierii pe ordinea de zi a sesiunii — la inițiativa U.R.S.S. — a punctului cu privire la inadmisibilitatea politicii de hegemonism.

[9] *Ibidem*.

[10] *Ibidem*. Vezi și *Lichidarea politicii de hegemonie — cerință majoră a promovării păcii, înțelegerii și colaborării internaționale*, în „Scînteia" din 7 octombrie 1979, p. 6.

[11] Care nu face parte din sistemul integrat al alianței.

[12] Contrar cerințelor legitime ale popoarelor, reuniunea ministerială N.A.T.O., care a avut loc la Cartierul general al acestuia de la Evère, la 13 decembrie 1979, a decis instalarea în Europa occidentală a 108 rachete

zintă un motiv de *profundă îngrijorare* pentru toate popoarele europene, pentru toate popoarele lumii, deoarece a creat o situație în care consecințele politice ale cursei înarmărilor tind să submineze destinderea și credibilitatea acesteia. Asemenea măsuri sînt de natură a escalada cursa înarmărilor, a stimula *competiția militară*, a accentua suspiciunea și neîncrederea și a periclita pacea [13]. Perfecționarea armamentelor — într-o competiție neîntreruptă —, concomitent cu intervenția în treburile interne ale altor state, demonstrează elocvent că forțele interesate în perpetuarea politicii de tip vechi, imperialist, pe un teren care continuă să se *înfierbînte* datorită atît prelungirii crizei economice, cît și fenomenelor adiacente de criză energetică, a materiilor prime și monetar-financiare [14], își intensifică și mai puternic lupta pentru o nouă reîmpărțire a lumii, a zonelor sau sferelor de influență, pentru cîștigarea de noi poziții dominante de către diferite state sau grupări de state. Sînt folosite, în acest scop, *forme* din cele mai variate, reflectate în menținerea și, în unele cazuri, chiar accentuarea focarelor de încordare; unele țări slab dezvoltate sînt atrase la cursa înarmărilor, ceea ce: *a*) le obligă să irosească fonduri importante, care le-ar fi de mare utilitate economico-socială; *b*) le face tot mai dependente de furnizorul străin de arme și tehnică militară. Consecințele logice: discrepanțele se adîncesc, pericolele de conflict sporesc, pacea este zdruncinată în diverse zone și regiuni ale lumii [15].

În acest context se găsesc unii autori care încearcă să reconsidere însuși *conceptul păcii* [16], mai ales din unghiul de vedere al complexului cauzal, al determinărilor menținerii și consolidării acesteia. Așa, de pildă, se încearcă să se susțină că afirmarea politicii de independență a popoarelor, voința acestora de a fi stăpîne pe propriile destine, pe bogățiile lor naționale *ar constitui un pericol pentru pace* [17]. Or, după cum este bine știut, periculoasă pentru pacea popoarelor nu este lupta lor în direcția dezvoltării independente și suverane, ci *politica cercurilor imperialiste de dominație și asuprire* a altor popoare, încercarea lor de a se opune luptei acestora pentru dezvoltare liberă, încălcîndu-le drepturile lor fundamentale și înăbușindu-le aspirațiile legitime spre progres și dezvoltare. Așa cum arată experiența, o asemenea politică poate genera și generează încordare, stări conflictuale grave, ce pot evolua pînă la conflagrații [18]. Tocmai

---

„Pershing—2" și a 464 rachete de croazieră americane, în cadrul programului de așa-numită „modernizare" a forțelor nucleare ale N.A.T.O. După precizările făcute de Secretarul general al N.A.T.O., Joseph Luns, amplasarea acestor rachete urmează să se facă inițial în Marea Britanie, Republica Federală Germania și Italia. Celelalte două țări vizate — Belgia și Olanda — au avut rezerve serioase, urmînd să-și precizeze poziția definitivă ulterior.

[13] Primul ministru al Olandei, Andries Van Agt — într-o declarație făcută în parlament la 13 decembrie 1979 — a arătat că măsurile luate de reuniunea N.A.T.O. au provocat un *sentiment de alarmă* în rîndurile populației, acestea contravenind concepției guvernului olandez ca „echilibrul militar să se realizeze la un nivel cît mai scăzut al armamentelor și nu la unul cît mai ridicat".

[14] Vezi Neville Brown, *The Future Global Challenge. A Predictive Study of World Security, 1977—1990*, Royal United Services Institute for Defence Studies, London SW 1 A 2 ET, Crane Russak & Company, Inc., New-York, 1977, p. 28 și urm.

[15] Vezi Nicolae Corbu, *Periculosul „joc al sferelor". Răspunderea istorică a popoarelor pentru zădărnicirea politicii de reîmpărțire a lumii, pentru impunerea destinderii și consolidarea păcii*, în „Scînteia" din 16 decembrie 1977. Iar mai tîrziu, examinînd cauzele insuccesului Conferinței pentru interzicerea sau limitarea armelor convenționale care pot provoca traumatisme excesive, autorul conchidea cu mult realism: „Dar poate că nu s-au înregistrat progrese pe linia unor acorduri tocmai pentru că în legătură cu această problemă mulți oameni, prea mulți oameni, *sînt încă indiferenți*, prea indiferenți, prea nepăsători, prea placizi sau indolenți" (Nicolae Corbu, *Traumatismele benigne*, în „Scînteia" din 7 octombrie 1979, p. 6, subl. ns.).

[16] Este cunoscut că, în formulările clasice, pacea se definește ca un tip de relații internaționale din care se exclud mijloacele violenței armate, fiind caracterizate prin absența războiului între popoare și state. În concepția lui G. Bouthoul, „pacea este starea unui grup uman suveran, adică dotat cu autonomie politică, a cărui mortalitate nu comportă o parte de homicid colectiv organizat și dirijat" (*Définition et délimitation de la paix*, în „Etudes polemologiques", nr. 11, 1947, p. 50).

[17] După cum afirmă Harry Johnson, tendințele și insistențele în promovarea „noii ordini economice" în lume vor duce „la haos și nu la ordine, deoarece țărilor industrializate li s-ar impune obligații pe care ele nu pot să le accepte" (Harry G. Johnson, *The First World — The Third World*, Rochester University, 1978, p. 81 și urm. Vezi și Mark Ulman, *Speranța Europei*, în „Paris Match" din 4 ianuarie 1980.

[18] Vezi, pentru o analiză mai amplă, Cornel Burtică, *Concepții anacronice, în contradicție cu principiile noi de relații între state*, în „Scînteia", din 13 aprilie 1976, p. 4.

de aceea, consolidarea păcii implică lichidarea dominației și asupririi, a politicii de dictat, de amestec în treburile interne ale altor popoare și garantarea condițiilor dezvoltării libere, de sine stătătoare a fiecărui popor. Promovarea și garantarea acestor condiții, departe de a crea vreo primejdie la adresa păcii, *dau chezășia cea mai trainică a menținerii și consolidării ei*. Congresul partidului a demonstrat că în lumea de astăzi există condiții pentru contracararea politicii imperialiste de dominație și asuprire, că *stă în puterea popoarelor* să împiedice o asemenea politică, deoarece : *a*) în zilele noastre, ele înțeleg, tot mai bine, pericolele ce există la adresa păcii și *b*) își cunosc rolul și misiunea ce le revine în promovarea unor relații pașnice în lume. Astăzi, planurile de menținere și consolidare a relațiilor de dominație și asuprire, de împărțire și reîmpărțire a unor zone și sfere de influență se lovesc, tot mai frecvent, de hotărîrea statelor de a-și apăra interesele proprii, de a-și păstra independența națională [19], de a fi stăpîne pe bogățiile proprii și de a le folosi în scopul dezvoltării libere de orice subordonare și asuprire. În zilele noastre, popoarele se opun, tot mai hotărît, încercărilor cercurilor imperialiste de a le atrage în sfera lor de influență și — prin diferite mijloace, adesea din cele mai subtile — să le facă dependente economic și politic de ele.

Dezvăluind principalele tendințe și orientări în evoluția contemporană a conceptului și fenomenologiei păcii, Congresul al XII-lea al Partidului Comunist Român a subliniat, totodată, necesitatea intensificării luptei forțelor progresiste de pretutindeni pentru demascarea și combaterea oricăror încercări și acțiuni belicoase, așa încît nici una dintre ele să nu se poată finaliza. Analiza efectuată la Congres a dus la concluzia că numai prin lupta hotărîtă a popoarelor, a forțelor înaintate de pretutindeni pericolul războiului poate fi înlăturat, iar *pacea poate fi menținută și consolidată*.

2. CERINȚE MAJORE

În lumina aprecierilor și concluziilor Congresului, a *Raportului* prezentat de tovarășul Nicolae Ceaușescu se desprind cerințe și exigențe de o primordială importanță pentru apărarea, menținerea și întărirea păcii : *a*) consolidarea unității de acțiune a forțelor progresiste, a maselor largi populare împotriva oricăror manifestări ale politicii de forță sau amenințare cu folosirea forței în relațiile internaționale ; *b*) dezvăluirea cauzelor actelor și faptelor de natură a genera stări de încordare și conflict în relațiile dintre state ; *c*) eliminarea suspiciunii și neîncrederii din raporturile dintre națiuni și popoare ; *d*) promovarea unui climat de natură a favoriza buna conviețuire a popoarelor, în condițiile respectului reciproc al ființei și demnității fiecăruia.

Experiența dobîndită pe parcursul anilor demonstrează convingător că manifestărilor de forță sau amenințărilor cu folosirea forței în relațiile internaționale *trebuie să li se opună forțele progresiste de pretutindeni, într-o unitate concertată*, așa încît să devină imposibilă recurgerea la asemenea modalități contrare principiilor și normelor fundamentale ale raporturilor dintre state. Desigur, în preocuparea de promovare și consolidare a acestei unități de acțiune nu trebuie scăpat din vedere faptul că cercurile războinice încearcă să dezbine forțele înaintate și să împiedice unirea lor în lupta pentru menținerea și întărirea păcii.

Pe de altă parte, evoluția relațiilor internaționale în diverse zone ale lumii pune în evidență necesitatea de a se cunoaște cu precizie *acele cauze care au determinat actele și faptele* generatoare ale stărilor de încordare și conflict [20], deoarece numai pe această cale

---

[19] Încercînd să deformeze realitatea, unii autori susțin că menținerea statelor naționale ar fi devenit o „frînă" în calea dezvoltării economice și sociale a popoarelor, că independența economică și politică ridică frontiere care împiedică oamenii și produsele să circule. Deci, dezvoltarea și pacea ar implica acceptarea unui sistem supranațional și un „stat mondial" (Jean Monnet, *Souveraineté nationale et développement*, în „Forum ou développement", nr. 4, 1973, p. 1—2). Totodată, alți autori, recunoscînd viabilitatea statului național ca temelie trainică a unor relații pașnice în lume, dezvăluie caracterul absurd al suprastatalității ca premisă a păcii, demonstrînd că „nu avem nici un temei pentru a crede că acest obiectiv este realizabil" (F.H. Hinsley, *Nationalism and The International System*, Hodder and Stoughton, London — Sydney — Auckland — Toronto, 1973 p. 142 și urm.).

[20] Mai mulți cercetători au subliniat locul important ce revine intereselor *economice* și determinărilor economice ale conflictelor sau stărilor conflictuale (vezi G. Bouthoul, *De l'agressivité à l'animosité*, în „Guerres et paix", nr. 2, 1969, p. 24 ; vezi și Jan Tinbergen, *Restructurarea ordinii internaționale*, București, Edit. politică, 1978, p. 56 și urm.). În cercetarea proceselor beligene s-a făcut distincție între : *a*) *structuri* — materiale, spirituale ; *b*) *conjuncturi* — raportul de forțe pe plan internațional, relațiile dintre diferite grupuri sociale ; *c*) *cauze ocazionale*, iar unii autori — cum a fost W.Mc. Dougall — au atras atenția

devine posibilă înlăturarea lor [21] și, deci, reașezarea relațiilor, în pericol să se deterioreze, pe făgașul lor firesc, consecință a eliminării surselor conflictuale existente anterior. O analiză materialist-dialectică a cauzalității are o însemnătate și semnificație deosebită în înțelegerea condiționărilor obiective ale păcii, determinărilor dialectice ale procesului statornicirii și consolidării relațiilor pașnice [22]. Nu trebuie scăpat din vedere nici faptul că, în explicarea cauzelor unor situații sau stări conflictuale își pune, adeseori, amprenta subiectivitatea, unghiul sub care sînt prezentate acestea fiind diferit și, în cele mai frecvente cazuri, contradictoriu. De aceea, o analiză obiectivă a cauzalității reprezintă *condiția sine qua non* a înlăturării cauzelor adevărate pentru restabilirea relațiilor normale din zona sau regiunea în care a apărut starea de încordare sau situația conflictuală respectivă.

Relația păcii nu se poate clădi decît pe *fundamentul încrederii depline între popoare și națiuni*. Suspiciunea împinge la fapte de natură a determina stări de încordare și chiar conflicte. Climatul de suspiciune este generator de acțiuni care îndepărtează popoarele unele de altele, creînd imaginea deformată a imposibilității conlucrării și apropierii dintre ele, care, treptat, poate degenera într-o stare conflictuală gravă. Prin multiplele interrelații cărora le dă naștere, suspiciunea reprezintă un punct de plecare frecvent întîlnit în declanșarea relațiilor de încordare și a stărilor conflictuale. Tocmai de aceea, *eliminarea suspiciunii* reprezintă o exigență majoră în eforturile îndreptate spre promovarea păcii și construirea unor structuri și relații pașnice între națiuni și popoare.

Este neîndoielnic că, numai în condițiile în care acțiunea concertată a forțelor înaintate contribuie la *statornicirea unui climat favorizant bunei conviețuiri*, pacea se poate menține și întări, acțiunile contrare exigențelor desfășurării unor raporturi pașnice nemaiputînd să-și facă loc. Experiența evoluției relațiilor dintre state, dintre națiuni și popoare demonstrează că un asemenea climat poate fi promovat numai în condițiile în care se asigură *respectul reciproc al ființei și demnității fiecărui popor*. Nu este de conceput că o națiune sau un popor s-ar putea bucura de mai mult respect decît altele; că evoluția sa, condițiile de viață materială sau spirituală i-ar conferi mai multă demnitate în raporturile cu un alt popor sau cu o altă națiune. O asemenea abordare nu poate să nu ducă la stări de încordare, în multe cazuri de natură a periclita relația păcii și a genera raporturi conflictuale. Este, în consecință, necesar să se promoveze și garanteze respectul reciproc al fiecărei națiuni, al fiecărui popor. Se dau pe această cale chezășiile firești ale dezvoltării încrederii, consolidării bunei conviețuiri și a păcii.

3. EFORTURI CONCERTATE SPRE CONSOLIDAREA PĂCII

În analiza efectuată la Congresul al XII-lea al partidului s-a relevat că în perioada care a trecut de la congresul precedent s-au realizat pași însemnați în politica de destindere și pace: *a*) s-au desfășurat lucrările Conferinței pentru securitate și cooperare europeană, încheiată — în prima etapă, la Helsinki — prin adoptarea Actului final, semnat la cel mai înalt nivel, ca document de mare semnificație politică; *b*) unele stări de încordare, inclusiv conflicte care au avut loc în această perioadă, au putut fi depășite și soluționate pe calea tratativelor [23]. Abordarea deschisă, într-un climat democratic a multiplelor probleme care frămîntă continentul european în cadrul Conferinței pentru securitate și cooperare desfășurată în etape succesive la Helsinki, Belgrad, iar în următoarele luni, la Madrid, a permis cunoașterea problematicii complexe de care este legată pacea pe bătrînul continent, precum și acel sistem al relațiilor cauzale care determină menținerea și consolidarea ei în această parte a lumii, ca și în celelalte zone. Prima etapă a șirului de reuniuni europene, etapă care s-a încheiat la Helsinki în august 1975, a demonstrat posi-

---

asupra rolului ce revine instinctelor de dominație, supunere, acaparare, agresivitate. Jan Tinbergen, efectuînd o analiză asupra șanselor de supraviețuire a omenirii, arăta că „problema care se pune este nu de a face o trecere de la o economie de război la o economie de pace, ci *de la o mentalitate războinică la una pașnică*". Eminentul gînditor releva, totodată, că „ar fi într-adevăr un dezastru ca această concluzie să apară numai din ruinele unui holocaust nuclear" (Jan Tinbergen, *op. cit.*, p. 78, subl. ns.).

[21] S-a subliniat necesitatea ca — pentru a menține sau dobîndi pacea — să se studieze confruntarea armată, considerîndu-se că numai în măsura cunoașterii temeinice a etiologiei războaielor va fi posibilă găsirea „tehnicilor profilactice" și, în general, a mijloacelor „terapeutice" necesare (H. Savon, *Polémologie et Peace Research dans le monde*, în „Études polemologiques", nr. 4, 1972, p. 11).

[22] Vezi analiza aprofundată efectuată de Vasile Secăreș, *Polemologia și problemele păcii*, București, Edit. politică, 1976, p. 11—49.

[23] Vezi Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, p. 93—94.

bilitatea de a se ajunge la acorduri și înțelegeri *„atunci cînd se pornește de la interesele fiecărui popor, ale progresului și păcii"*[24].

Este neîndoielnic că voința politică a reprezentanților tuturor statelor participante și-a găsit reflectarea în acel document de sinteză care este Actul final al Conferinței și reprezintă hotărîrea statelor respective de a întreprinde măsurile care se impun pentru garantarea păcii pe continent și în întreaga lume. Evoluția evenimentelor ulterioare a arătat însă că aplicarea în practică a măsurilor convenite nu se înfăptuiește cu ușurință, fără piedici și obstacole, ci dimpotrivă. Rezultatele nesatisfăcătoare ale reuniunii de la Belgrad, precum și încercarea unor cercuri guvernante de a concentra atenția tuturor statelor participante *numai asupra unora din prevederile Actului final*, neglijînd altele, constituie exemple semnificative ale procesului complex, contradictoriu, al edificării păcii pe continentul european. Tocmai de aceea, de la înalta tribună a Congresului al XII-lea al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu a adresat chemarea de a se întreprinde toate măsurile pentru *pregătirea temeinică a reuniunii de la Madrid*, care va începe anul acesta, la 11 noiembrie, în prezența reprezentanților celor 35 de state participante. Ținînd seama de importanța deosebită a acestei etape a Conferinței europene, țara noastră a propus ca ea să se desfășoare la nivelul miniștrilor de externe ai țărilor respective. În același timp, România a propus ca, pînă în 1984, să se convină organizarea unei noi reuniuni europene, de astă dată la nivelul șefilor de state și guverne. Propunerile țării noastre privitoare la organizarea reuniunii de la Madrid la nivelul miniștrilor de externe, iar a următoarei reuniuni la nivelul șefilor de state și guverne, au în vedere necesitatea unor dezbateri angajante care să se concretizeze în documente de natură a implica toate statele participante în efortul de aplicare în viață a tuturor măsurilor convenite, atît în domeniul politico-militar, cît și în cel economic și cultural-umanitar. În concepția României pacea pe bătrînul continent nu poate fi promovată decît *prin măsuri angajante*, iar asemenea măsuri nu pot fi luate decît *la un nivel angajant*. Desigur, aceasta nu înseamnă vreo subapreciere a dezbaterilor, consultărilor și schimburilor de vederi la alte niveluri. Dimpotrivă, în concepția României, toate aceste dezbateri trebuie să asigure pregătirea adoptării, la nivelurile de competență necesare, a acelor măsuri care să dea conținut și eficiență păcii și securității pe continent, în întreaga lume.

[24] *Ibidem*., p. 93 (subl. ns.).

Pe de altă parte, în ultimii ani a ieșit în evidență cu și mai multă tărie faptul că stările de încordare, inclusiv situațiile conflictuale *pot fi depășite și soluționate numai pe calea tratativelor*[25]. Oricît de complexe *ar fi asemenea situații, ele nu pot fi soluționate* pe cale militară, ci numai prin mijloace pașnice, pe calea medierii, bunelor oficii, concilierii și tratativelor. Evoluțiile înregistrate în diverse zone conflictuale au arătat deosebit de convingător că acțiunile militare sînt de natură să complice și mai mult relațiile dintre state, raporturile internaționale. În lumina unei analize aprofundate a fenomenelor existente, a ansamblului relațiilor internaționale, Congresul al XII-lea al partidului a adresat un apel insistent de a se renunța cu desăvîrșire la politica de forță și dictat în viața internațională, la amestecul în treburile interne ale altor state, la politica sferelor de influență, la hegemonie, atrăgînd atenția asupra cerinței de a se pune capăt cu hotărîre dominației imperialiste, colonialiste și neocolonialiste și de a se promova o politică bazată pe respectul independenței și suveranității naționale, pe colaborarea egală, reciproc avantajoasă între state.

În concepția României socialiste, promovarea și consolidarea păcii presupune : *a*) instaurarea unei politici internaționale noi, democratice și echitabile ; *b*) oprirea cursei înarmărilor și orientarea resurselor tuturor popoarelor spre progres economico-social ; *c*) intensificarea eforturilor pentru destindere și colaborare între toate popoarele.

În viziunea României, soluționarea trainică și echitabilă a problemelor complexe cu care este confruntată lumea contemporană impune *regîndirea* și *reașezarea* relațiilor internaționale pe temelia trainică a egalității și respectului mutual, eliminării forței și amenințării cu folosirea forței, garantării condițiilor dezvoltării libere, de-sine-stătătoare a tuturor popoarelor. „Toate țările, și în primul rînd țările mari — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu —,

[25] Vezi, de pildă, analiza conținută în „Times of Zambia" din 3 ianuarie 1980. Efectuînd un studiu asupra consecințelor nefaste ale incursiunilor militare, se arată că „intensificarea în ultimele luni a raidurilor bombardierelor și incursiunile forțelor rhodesiene în Zambia a costat țara peste 2 500 de vieți omenești. Statistici oficiale încă nu există, iar oficialitățile susțin că această cifră este cu mult sub cea reală. Au fost distruse 11 poduri de cale ferată și șosele. Numai reparatul podurilor costă 20 de milioane dolari. Mii de familii din zonele supuse bombardamentelor și invaziilor repetate ale rasiștilor și-au părăsit casele și pămînturile, creînd probleme unei economii aflate deja la limita resurselor sale".

să declare că vor renunța la forță și la amenințarea cu forța împotriva altor state, inclusiv la folosirea armelor nucleare și a rachetelor. Adoptarea în comun sau separat a unor asemenea declarații ar trebui să constituie criteriul de atașament pentru principiile egalității în drepturi, pentru cauza colaborării între state și instaurării păcii în lume" [26].

Garantarea păcii presupune o schimbare radicală în politica înarmărilor. Problema menținerii echilibrului militar *nu trebuie pusă în sensul completării* arsenalului propriu pentru a nu rămîne în urma adversarului, *ci în cel al reducerii* sistematice a trupelor și armamentelor pentru a realiza un echilibru în dezarmare și *nu în înarmare*. De curînd, într-un studiu efectuat de Institutul internațional de cercetări pentru pace se atrage atenția asupra faptului că realitatea care se află în spatele egalității numerice — ce permite fiecărei părți să o distrugă pe cealaltă de un număr egal de ori — o reprezintă avansul uneia din părți, ceea ce ar deschide pericolul lansării unui război nuclear [27]. Pentru a *sublinia imperativul opririi cursei înarmărilor*, vom aminti că într-un studiu făcut sub egida O.N.U. se arată că popoarele lumii sînt astăzi confruntate cu un *complex militar* fără precedent: 23 de milioane de oameni sub arme; răspîndirea unor mijloace de distrugere ajunse la un înalt grad de perfecționare; un stoc superdistrugător de arme nucleare și convenționale și o pornire tot mai accentuată spre tehnologia de distrugere în masă. Studiul conchide că „o trăsătură definitorie a economiei mondiale o constituie răspîndirea largă și de rău augur a acumulărilor de arme". În această situație, singura măsură rațională o constituie oprirea cursei înarmărilor, iar ea nu poate fi soluționată altfel decît printr-un efort global, printr-o strategie globală „a dezarmării totale și generale, în centrul căreia, cu caracter absolut prioritar, se află dezarmarea nucleară" [28].

În condițiile contemporane se impune ca — în abordarea și soluționarea tuturor problemelor complexe ale politicii mondiale — — să se pornească de la necesitatea *conlucrării* și nu a *confruntării*, de la respectul pentru personalitatea și demnitatea fiecărui popor, a dreptului de a-și făuri destinul în mod liber, de-sine-stătător, fără nici un amestec din afară. „Orice alt fel de a aborda relațiile internaționale — subliniază secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu — nu poate decît să dăuneze grav cauzei colaborării între state, să ridice obstacole în calea democratizării vieții internaționale, să pericliteze securitatea și pacea generală" [29]. Fără îndoială că determinarea și accelerarea unor direcții de evoluție în sensul menținerii și consolidării păcii solicită din partea fiecăruia o implicare directă, o contribuție activă; triumful cauzei progresului și păcii este condiționat de *o cît mai largă participare* la rezolvarea problemelor cu care sîntem confruntați în lumea de astăzi. Tot mai multe personalități se pronunță pentru *conlucrare*, împotriva *confruntării* și violenței, și insistă pentru soluții pașnice, pentru folosirea tratativelor, pentru apropiere și colaborare [30], pornind de la realitatea că progresul și dezvoltarea, destinderea și pacea sînt țelurile cele mai nobile ale societății umane [31]. Înfăptuirea acestor năzuințe lumi-

---

[26] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, București, Edit. politică, 1973, p. 585.

[27] John Cox, *Institutul internațional de cercetări pentru pace despre cursa înarmărilor*, în „Morning Star" din 9 noiembrie 1979; vezi și analizele efectuate de Tom Wicker în „International Herald Tribune" din 7 decembrie 1979 și de William Safire în „International Herald Tribune" din 4 decembrie 1979.

[28] Valter Roman, *Corelația dintre știință, politică și război în condițiile revoluției științifice-tehnice și ale revoluției tehnico-militare*, în *Problemele păcii și ale războiului în condițiile revoluției științifice și tehnice. Necesitatea istorică a dezarmării*, București, Edit. politică, 1977, p. 222. Vezi și Dumitru Tinu, *Propuneri concrete, constructive ale României socialiste pentru progresul cauzei securității europene*, în „Scînteia", din 12 ianuarie 1980, p. 6.

[29] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 12, București, Edit. politică, p. 293.

[30] Vezi Leopold Kohr, *The overdeveloped Nations*, Schocken Books, New-York, 1978, p. 9 și urm.; Wilfrid L. Kohl, *Economic Foreign Policies of Industrial States*, Lexington Books, 1978, p. 21 și urm.; Neville Brown, *op. cit.*, p. 157 și urm.

[31] Relevînd menirea oamenilor de artă și cultură, a tuturor locuitorilor planetei în lumea de astăzi, marele compozitor și dirijor, creator și interpret, Mikis Theodorakis arăta: „a nu fi indiferent față de ce se petrece în jurul tău presupune acțiune, acțiune conștientă și fermă în favoarea înțelegerii și păcii, pentru că, în acest moment de istorie, *spectrul unei noi conflagrații*, mai pustiitoare decît oricare alta de pînă acum, n-a fost îndepărtat, iar opțiunile noastre pot fi hotărîtoare și pentru generațiile care vin după noi. *Pericolul războiului nu este un slogan ideologic, ci o realitate*. Este nu numai o chemare la *rațiune*, ci și un apel la *acțiune*, la o poziție hotărîtă, concertată a tuturor oamenilor pentru a salva pe oameni de la dezastru și a transforma *șansele păcii* într-o realitate palpabilă, *cît mai durabilă*.

noase presupune eforturi concertate ale tuturor popoarelor, ale forţelor progresiste pentru regîndirea şi reaşezarea structurilor existente în preocuparea de a asigura succesul luptei pentru destindere şi pace. În lumina acestei concepţii, ţara noastră a acţionat şi acţionează pentru întărirea şi consolidarea unităţii şi solidarităţii cu toate ţările socialiste, cu ţările în curs de dezvoltare şi nealiniate, cu toate popoarele şi forţele progresiste în vederea soluţionării tuturor problemelor complexe ale lumii contemporane, pentru statornicirea unei politici noi, consecvent democratice, pornind de la faptul că acestea sînt *premisele fundamentale ale unei păci trainice* în lume. Este un proces dialectic deosebit de complex, în care tendinţele pozitive, în favoarea progresului şi păcii, îşi fac loc într-o continuă confruntare cu forţele opuse, cu tendinţele militariste, războinice, analiza evoluţiilor obiective, cu instrumentele proprii materialismului dialectic şi istoric, permiţînd să se desprindă concluzia că în pofida piedicilor şi obstacolelor destul de persistente, stă în puterea popoarelor, a forţelor progresiste de pretutindeni ca spectrul unei noi conflagraţii să fie înlăturat, iar *pacea să triumfe*.

REGLAJUL OPERATIV ŞI PREDICTIV AL SOCIETĂŢII SOCIALISTE

DE

AL. DENIFORESCU

Conexiunea unitară armonioasă a obiectivelor şi direcţiilor de dezvoltare social-economică a ţării noastre în deceniul 1981—1990 — obiective şi direcţii elaborate în documentele dezbătute şi aprobate de Congresul al XII-lea al P.C.R. şi în magistralul *Raport* prezentat la acest congres de secretarul general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu — evidenţiază, încă o dată, consecvenţa cu care Partidul Comunist Român abordează sistemic procesul de edificare a societăţii socialiste multilateral dezvoltate în patria noastră.

Documentele menţionate conturează totodată un *original model teoretic al viitorului României socialiste*, model ale cărui linii de forţă sînt exprimate de o serie de caracteristici general-sistemice ale dezvoltării societăţii noastre. Dintre acestea amintim, de pildă, pe cele privind *integrativitatea, interdependenţa* şi *mişcarea sincronizată şi progresivă spre nivele superioare de complexitate existenţială* a elementelor fundamentale (clase şi categorii sociale ori fenomene şi procese economice, politice, culturale, ideologice etc.) care compun societatea noastră.

Dintr-o astfel de perspectivă sistemică (integratoare, corelaţională şi dinamică) este formulat şi *obiectivul* viitoarei dezvoltări a societăţii noastre. Astfel, după cum se precizează în *Directivele Congresului al XII-lea al P.C.R.*, „deceniul 1981—1990 este etapa hotărîtoare a înfăptuirii obiectivului fundamental al Programului partidului de edificare a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi creare a premiselor materiale şi sociale ale trecerii treptate la comunism. Realizarea acestui obiectiv impune creşterea puternică a forţelor de producţie — pe baza dezvoltării armonioase a industriei şi agriculturii, a celorlalte ramuri ale economiei naţionale —, încorporarea celor mai noi cuceriri ale ştiinţei şi tehnicii, valorificarea superioară a resurselor materiale şi a muncii sociale, modernizarea structurii producţiei, astfel încît deceniul 1981—1990 să devină cu adevărat «deceniul ştiinţei, tehnologiei, calităţii şi eficienţei» (. . .) În concordanţă cu creşterea şi modernizarea forţelor de producţie, se va asigura perfecţionarea continuă a relaţiilor sociale, a conducerii şi organizării vieţii economico-sociale, în vederea unei dezvoltări armonioase a întregii societăţi, a creării unui nivel înalt de civilizaţie materială şi spirituală a întregului popor”[1].

Desigur, cele trei caracteristici sistemice (integrativitatea, mişcarea progresivă, sincronizată şi interdependenţa elementelor sistemului nostru social global) sînt prezentate — în documentele amintite mai sus — nu ca simple atribute, izolate unele de altele, ci ca

[1] *Proiect. Directivele Congresului al XII-lea al Partidului Comunist Român cu privire la dezvoltarea economico-socială a României în cincinalul 1981—1985 şi orientările de perspectivă pînă în 1990*, Bucureşti, Edit. politică, 1979, p. 56.

rezultate sintetice ale *interacțiunii* permanente dintre societatea noastră (concepută ca sistem social global) și natura înconjurătoare (concepută ca macrosistem integrator și ca *bază existențială* a societății noastre). Această interacțiune este, la rîndu-i, înțeleasă ca *proces* în cursul căruia societatea socialistă își mărește nu numai *deschiderea*, ci și *gradul de autonomie în raport cu mediul natural și social*.

★

Creșterea deschiderii și autonomiei oricărui tip de sistem social global, concret determinat, în raport cu macrosistemul natural este, după cum se știe, rezultatul unui îndelung proces de *comunicare divergentă* dintre aceste două sisteme. Dar, deși divergentă, această comunicare este absolut necesară societății, căci macrosistemul natural este baza existențială a sistemului social global.

Problematic în această comunicare apare următorul aspect : natura comunică cu societatea prin „ecluza" numită *obiecte ale muncii* și, în timpul acestei comunicări, macrosistemul natural operează *spontan* asupra acestei „ecluze", impunîndu-i un număr, crescînd exponențial, de restricții existențiale care, dacă nu sînt *anticipate* de societate, vor produce în funcționarea sistemului social global serioase dereglări, perturbări și chiar anumite blocaje (în acest sens, amintim restricțiile existențiale pe care natura le opune societății contemporane prin ceea ce denumim astăzi „criză energetică").

Această situație obligă societatea, la rîndul ei, să acționeze și ea asupra respectivei „ecluze" a obiectelor muncii pentru a o deschide și mai mult, pentru a menține astfel un nivel optim de autonomie în raport cu natura înconjurătoare. Elementele cu care societatea își realizează, simultan, și deschiderea, dar și autonomia în raport cu mediul natural înconjurător, le denumim *mijloace de muncă*.

Ceea ce se cuvine subliniat aici este faptul că societatea — pînă în momentul apariției socialismului — realizează această comunicare existențială cu mediul natural înconjurător în mod *spontan*, obligată de restricțiile pe care natura i le impune.

Pînă la apariția socialismului, societatea se comportă, deci, predominant *actualist*, în raport cu mediul natural și social. Tocmai de aceea, sistemul social global își creează în interiorul său — în funcție de treptele de organizare la care a ajuns — *o serie de mecanisme de reglaj operativ*, pe care Norbert Wiener le-a denumit *mecanisme de feed-back*[2], ele contribuind la menținerea echilibrului funcțional al societății, la dezvoltarea ei în cadrul unui *același* plan de complexitate existențială.

Rolul acestor mecanisme de reglaj operativ constă, așadar, în faptul că ele comandă adecvarea *imediată* a sistemului social global față de condițiile existențiale perturbatoare *actuale*, în cadrul cărora sistemul social evoluează. Cum însă condițiile perturbatoare sînt percepute de către societate prin constatarea, la un moment dat, a insuficienței acționale a mijloacelor de muncă față de obiectele muncii, se înțelege că aceste mecanisme de feed-back vor emite *comenzile de reglaj operativ* spre domeniul mijloacelor de muncă, obligîndu-i pe membrii respectivei societăți să depună ample eforturi pentru perfecționarea instrumentelor cu ajutorul cărora menține echilibrul societății în raport cu restricțiile naturale perturbatoare. Și, dat fiind faptul că emiterea comenzilor de reglaj operativ îmbracă forma *deciziilor sociale* cu termen scurt de realizare (decizii tactice), rezultă că aceste mecanisme de feed-back, la nivelul sistemului social, îl reglează pe acesta transmițînd informații de la *cauza-de-acum* (condiție existențială perturbatoare) spre *efectul-de-acum* (scăderea eficienței productive a mijloacelor de muncă) și de la *efectul-de-acum*, înapoi, spre *cauza-de-acum*. Tocmai de aceea, am putea denumi acest tip de reglaj social ca fiind ceea ce Morton A. Kaplan definea drept *capacitate de sarcină*[3] a sistemelor sociale, capacitate prin care acestea reușesc să-și amortizeze actualele perturbații ce apar în relația dintre ele și mediul lor natural și datorită căreia sistemele sociale globale se pot dezvolta, relativ echilibrat, într-un *actual* și *același* plan de complexitate existențială.

Atunci însă cînd mediul impune fie prea multe, fie foarte importante restricții existențiale, mecanismele de reglaj operativ pot deveni ineficiente, ori chiar se și pot bloca. În acest caz, societatea, pentru a se menține ca sistem autonom în raport cu mediul natural înconjurător, trebuie să aplice o soluție radicală : *înlocuirea mecanismelor de feed-back învechite sau blocate cu altele noi și capabile să-i permită să se acomodeze cît mai rapid la schimbările naturale*. Această situație de înlocuire a mecanismelor de feed-back ce nu mai pot regla operativ sistemul social global, capătă aspectul unui *salt calitativ*, în cursul căruia respectivul sistem social global trece de la o dezvoltare într-un *nivel inferior de complexitate* existențială, la o dezvoltare într-un *nivel superior de complexitate* existențială. *Momentul pregătitor* al rea-

[2] Norbert Wiener, *Cibernetica*, București, Edit. științifică, 1966, p. 12—14.

[3] Morton A. Kaplan, *System and Process in International Politics*, New-York, John Wiley and Sons, 1957, p. 93—95.

lizării efective a acestui salt calitativ îl constituie apariţia necesităţii perfecţionării calităţii mijloacelor de muncă. Dar, o dată realizată perfecţionarea calitativă a mijloacelor de muncă, acestea determină, în mod obiectiv, schimbarea raporturilor sistemului social cu mediul natural înconjurător. Iar schimbarea raporturilor sistemului social global cu mediul natural înconjurător generează modificarea *raporturilor sociale* dintre subsistemele componente ale sistemului social global, cu alte cuvinte, se ajunge la schimbarea conţinutului şi formei raporturilor stabilite între oamenii ce compun sistemul social global şi care acţionează, cooperînd între ei, asupra naturii. Şi, desigur, aceste noi raporturi dintre oameni şi natură şi dintre ei înşişi în timpul acţiunii lor asupra naturii conduc spre apariţia unor noi şi eficiente mecanisme de reglaj social operativ. Apariţia acestor noi mecanisme de feed-back marchează trecerea respectivului sistem social de la dezvoltarea într-un plan inferior de complexitate existenţială la dezvoltarea într-un plan superior de complexitate existenţială sau, exprimîndu-ne într-o terminologie mai cunoscută, apariţia acestor noi mecanisme de feed-back marchează saltul unui sistem social global de la un inferior la un superior mod de producţie.

★

Este însă cunoscut faptul că trecerea de la un mod de producţie la altul, în cazul societăţilor presocialiste, se realizează *spontan*. De aici rezultă că şi mecanismele de reglaj social operativ, care s-au dovedit, la un moment dat, a fi învechite sau ineficiente, vor fi înlocuite de asemenea, în mod spontan, cu altele noi şi eficiente.

Este la fel de bine cunoscut şi faptul că saltul calitativ de la modul de producţie capitalist la modul de producţie socialist se realizează, pentru prima dată în istoria salturilor sociale, *în mod conştient*. Aceasta impune, de asemenea, înlocuirea în mod *conştient* a mecanismelor de reglaj social operativ (ce s-au dovedit a fi ineficiente în adaptarea respectivului sistem social faţă de mediul natural şi social) cu mecanisme de reglaj social operativ noi şi eficiente.

Această schimbare, realizată în mod conştient, a mecanismelor de reglaj social operativ este însă posibilă numai pentru că, în condiţiile sistemului social capitalist, se creează premisele obiective ale *scăderii autonomiei* acestui sistem social faţă de mediul înconjurător. Şi, dat fiind faptul că acest sistem social este pus în situaţia de a-şi intensifica pînă la limită eforturile de restabilire, atît a echilibrului interior, cît şi a echilibrului exterior (dintre el şi mediul înconjurător), se ajunge ca el să conştientizeze, pentru prima dată în istorie, necesitatea dobîndirii unei a doua capacităţi sistemice de care el trebuie să dispună : este vorba de ceea ce Morton A. Kaplan numea *capacitate de metasarcină*[4] — capacitate prin *intermediul* căreia un astfel de sistem social global îşi determină elementele constituente (clase, categorii şi grupuri sociale) să prospectiveze viitoarele condiţii existenţiale. Din acest motiv se poate spune că sistemul capitalist conţine înăuntrul său, în mod necesar, şi premisele obiective ale apariţiei unei a doua categorii de mecanisme de reglaj social, acestea fiind *mecanismele* de *feed-before*[5], care au rolul de a produce *reglajul anticipativ, predictiv*. al dezvoltării respectivului sistem social. Însă aceste mecanisme de *feed-before* reglează în mod indirect sistemul social global, transmiţîndu-şi comenzile de reglaj spre sistem prin intermediul mecanismelor de feed-back, după principiul : de la *cauza-de-acum* spre *efectul-viitor* şi de la *efectul-viitor* spre *cauza-de-acum*. Deci, mecanismele de *feed-before* produc decizii cu termen lung de realizare, adică *decizii strategice*. Totodată, facem precizarea că, pentru a fi realizate, deciziile strategice sînt decompuse — la nivelul mecanismelor de feed-back — în serii succesive de decizii tactice (aceasta în cazul în care între mecanismele de *feed-before* şi mecanismele de *feed-back* se stabileşte o comunicare activă, permanentă şi biunivocă.

★

Ceea ce apare însă paradoxal în sistemul social capitalist este faptul că, o dată constituite, mecanismele de *feed-before* trebuie să transmită comenzi de reglaj predictiv, pentru respectivul sistem social, prin intermediul unor învechite şi uneori chiar şi blocate mecanisme de feed-back care, deci, nu mai pot transforma deciziile strategice în decizii operative. Şi dată fiind starea lor funcţională depreciată, respectivele mecanisme de feed-back, în loc să rezolve *hic et nunc* o situaţie existenţială problematică, se dovedesc a fi ele însele generatoare ale unor contradicţii ce se manifestă nu numai între sistemul social global capitalist şi mediul natural înconjurător, ci şi în interiorul acestui tip de societate, contradicţii care, treptat, capătă forme acute, violente, de manifestare.

Soluţia de rezolvare a acestor probleme tot mai agravante nu este alta decît aceea confirmată de istoria contemporană : acţiunea forţelor revoluţionare ale societăţii (ca mecanism de *feed-before*) care, dispunînd de un

---

[4] *Ibidem*.

[5] Denumirea acestor mecanisme anticipative a fost formulată de către Adrian Restian în *Cybernetical system control by feed-before mechanisms*, comunicare la „Third International Congres of Cybernetic Systems", Bucureşti, 1975.

program științific elaborat — bazat pe concepția revoluționară materialist-dialectică și istorică despre natură, societate și om —, formulează decizii strategice al căror obiectiv fundamental constă în reorganizarea raporturilor dintre societatea ajunsă în faza capitalismului și mediul natural înconjurător și în reorganizarea raporturilor ce se stabilesc între oamenii înșiși în timpul intervenției lor asupra naturii.

Însă, față de alte mecanisme de *feed-before* specifice sistemului capitalist (și care ar trebui să contribuie la acomodarea acestui sistem față de viitoarele condiții existențiale), deciziile de reglaj predictiv sînt transmise acum nu spre mecanismele de feed-back învechite ori deja blocate, ci în mod *direct* spre *muncitorul colectiv* care operează cu ajutorul mijloacelor de muncă asupra macrosistemului natural.

Și *primul obiectiv* de realizat acum constă în *înlocuirea mecanismelor de feed-back învechite ori deja blocate*. Abia după aceasta este realizată și cea de a doua decizie tactică (a doua fază a primei decizii strategice) al cărei obiectiv îl constituie *perfecționarea calitativă a mijloacelor de muncă*, adică a instrumentelor cu care muncitorul colectiv operează asupra „ecluzei" obiectelor muncii, deschizînd-o în măsura în care o impune *noul sistem social abia constituit*.

Din momentul în care începe *realizarea* obiectivelor celor două decizii tactice, procesul de edificare a societății socialiste capătă o *formă activă* de existență. În această formă activă, noua societate elaborează alte decizii strategice, deci alte comenzi de reglaj predictiv, transmise *în mod specializat* către noile mecanisme de feed-back (constituite *de către* și alcătuite *din* oamenii ce compun „muncitorul colectiv") și aceasta pentru că ele realizează *selectiv* reglajul operativ al anumitor activități ale societății socialiste.

★

Pe măsură ce înaintează în construcția socialismului, societatea noastră își constituie diverse și variate mecanisme de *feed-before* cu aceeași *funcționalitate sistemică anticipativă*. Menționăm, aici, diferitele organizații de masă și obștești, organizațiile tineretului muncitor, școlar și studențesc, ale femeilor, ale F.D.U.S., diferitele asociații și uniuni de creație tehnico-științifică și cultural artistică, diferitele institute și academii de cercetare etc.

Toate aceste mecanisme de *feed-before* — îndrumate și coordonate de către partidul nostru, și care produc împreună decizii strategice reglînd *astfel predictiv și indirect funcționarea sistemului social global socialist* — nu sînt altceva decît *organizațiile sociale* ce fac parte din suprastructura organizațională a societății noastre.

În ceea ce privește mecanismele de feed-back (care produc deci decizii tactice ce rezultă din decompunerea, pe termene scurte a deciziilor strategice), ele asigură reglajul operativ al societății socialiste față de actualele condiții existențiale sau, altfel spus, au o *funcționalitate sistemică imediată și reglează direct sistemul social global*. Luate împreună, mecanismele de feed-back alcătuiesc subsistemul *instituțiilor sociale*, subsistem component, la rîndu-i, al suprastructurii organizaționale.

★

Această complementaritate organică a funcționalității sistemice a organizațiilor sociale și a instituțiilor sociale în cadrul sistemului social global socialist apare din ce în ce mai pregnant reliefată pe măsură ce societatea noastră avansează pe linia dezvoltării democrației socialiste.

Unitatea dialectică dintre reglajul operativ (prin intermediul deciziilor tactice) și reglajul predictiv (prin intermediul deciziilor strategice) capătă, acum, după dezbaterile celui de-al XII-lea Congres al partidului nostru, nu numai semnificative valențe teoretice, filozofice, ci și ample aplicații practice menite să ridice societatea noastră pe noi culmi de civilizație și de progres.

Raportul prezentat la cel de al XII-lea Congres de către tovarășul Nicolae Ceaușescu, precum și Documentele-Directive aprobate de Congres reprezintă autentice *decizii strategice* care, transformate în *decizii tactice* de către și la nivelul instituțiilor noastre sociale (Marea Adunare Națională, Consiliul de stat, Consiliile populare județene, municipale, orășenești și comunale, ministerele, centralele și întreprinderile din diferite sectoare de activitate economică, instituții de învățămînt și culturale etc.), orientează devenirea societății noastre nu numai în funcție de *actualele*, ci și de *viitoarele* exigențe existențiale astfel , încît *viitorul-posibil* pe care ni-l propun documentele Congresului al XII-lea să devină un *viitor integral realizat*.

★

Problema *unității dialectice dintre reglajul predictiv și operativ al societății noastre socialiste* are o semnificativă importanță metodologică, întrucît analiza ei evidențiază un *original model teoretic* datorită căruia însuși procesul real al construcției socialismului s-a realizat și se realizează în țara noastră dintr-o perspectivă *dinamică, multilaterală* și *sistemică*.

Însemnătatea acestui model teoretic — strălucit afirmat la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român — decurge și din faptul că prin intermediul lui sînt reliefate puternic interacțiunile și interdependențele complexe dintre instituțiile și organizațiile societății noastre, dintre prezent și viitor, din-

tre teoretic și strategic, dintre obiectivele de dezvoltare pe termen scurt și obiectivele de dezvoltare pe termen lung, dintre interesele de acum și interesele de perspectivă ale poporului nostru, iar cunoașterea acestor complexe interacțiuni și interdependențe dă consistență și rigoare științifică procesului de edificare a socialismului în patria noastră.

PRIVIRE CRITICĂ ASUPRA TEORIEI „BIROCRAȚIEI TEHNICE" A LUI MAX WEBER

DE

HARALAMBIE ENE

Problemele creșterii continue a eficienței actului de conducere, a ridicării nivelului de performanță al sistemelor sociale au constituit întotdeauna obiect de interes major în societate; s-a urmărit în permanență ca — plecînd de la resursele materiale disponibile, de la potențialitățile structurilor de acțiune specifice sistemului social dat și de la capacitățile sale de creativitate și inventivitate — să se elaboreze soluțiile cele mai apte, prin mijlocirea cărora, în concordanță cu tendințele progresului istoric, să se atingă scopuri mereu mai înalte în stare să satisfacă multiplele aspirații ale societății.

În acest sens, trecerea la o nouă calitate a muncii în toate domeniile de activitate — sarcină prioritară și obiectiv fundamental al mersului înainte al societății noastre spre înfăptuirea neabătută a Programului partidului și a direcțiilor de dezvoltare stabilite de Congresul al XII-lea — impune teoriei conducerii obligația de a aborda și o serie de probleme și aspecte specifice ale calității actului de conducere, care pînă în prezent nu au constituit decît în mică măsură obiectiv de interes științific particular, deși au fost menționate și subliniate în repetate rînduri în documentele partidului nostru. Avem în vedere, aici, între altele, necesitatea ca, în paralel cu eforturile depuse în direcția elaborării unor căi din ce în ce mai rafinate pentru raționalizarea și științificizarea actului de conducere, să se acorde o atenție mai susținută analizei factorilor birocratici inerțiali, — uneori de natură entropică — factori care se opun acestor eforturi, dinăuntrul procesului de conducere, anulîndu-le (parțial) în anumite cazuri.

Or, în această direcție, teoria conducerii are un cîmp larg de studiu, analiza caracterului disfuncțional al acestor fenomene oferind o rezervă aproape inepuizabilă în ceea ce privește creșterea eficienței conducerii.

După cum se subliniază în literatura de specialitate, factorii birocratici apar ca fenomene perturbatoare pe corpul sănătos al sistemului care constituie obiect al conducerii. Influența perturbatoare a acestora este însă cu totul specifică, ei nu apar ca factori exogeni sau endogeni bine disociați, nu pot fi de regulă individualizați în elemente ușor detectabile, ci, din contra, au un caracter extrem de subtil, *însoțind* actul de conducere în sine, făcînd parte din însăși structura de conducere a subsistemelor, exprimîndu-se în inerția acestora. De regulă, aceste fenomene au un caracter insinuant, parazitînd pe conținutul structurilor de organizare, pe modul de delegare a deciziei și pe formele concrete care traduc în mijloace operaționale principiile generale de conducere. *Birocrația*, ca *fenomen inerțial*, nu se opune frontal ordinii și organizării, ci o denaturează, nu se opune principiului, ci intervine în modul cum este interpretat principiul. Factorii birocratici nu paralizează funcționarea sistemului, ci „numai" *funcționalitatea* lui. În fine, birocrația nu împiedică realizarea obiectivelor, ci „numai" le schimbă conținutul, ea nu blochează acțiunea, ci „numai" o întoarce spre sine însăși, separînd-o de finalitatea socială. Factorii birocratici se „infiltrează" disfuncțional în activitatea de conducere și această caracteristică explică de ce ei sînt atît de dificil de individualizat, de disociat, cu toate că efectul lor, în raport cu alți factori, este uneori mult mai perturbator.

Toate acestea au făcut și fac ca, atît în gîndirea comună, cît și în accepția curentă a teoriei și practicii conducerii, conceptul de *birocrație* să fie legat direct de *fenomenele disfuncționale*, de structurile de acțiune *inerțiale*, de existența unor *bariere rigide* în fața acțiunii eficiente, manifestate în procedee neadecvate, în construcții organizaționale complicate, în nivele intermediare numeroase

și greoaie, în general în acțiuni rutiniere. Avem de-a face aici cu unul din cazurile fericite, nu prea des întîlnite, în care conținutul pe care îl dă gîndirea comună unei categorii cu care operează și cercetarea științifică, concordă în cea mai mare măsură cu conținutul științific al acesteia.

Dar, alături de această accepție bine cunoscută și larg acceptată, *conceptul de birocrație* circulă în literatura de specialitate din mai multe țări, în special din Apus, *și cu un alt sens*, legat mai ales de lucrările lui Max Weber, exprimînd în general *o construcție administrativă de tip mecanicist*, accentuînd rolul *standardizării* acțiunii, al impunerii unor *reguli de tip autoritar* acțiunii care trebuie să se desfășoare în cadrul unei operații. Plecînd de aici, considerăm că, spre folosul analizei, „sensul comun al termenului trebuie să fie distinct de acela în care birocrației i se dă un înțeles tehnic"[1], adică acela din accepția weberiană, care, încercînd să analizeze relația dintre autoritatea organizațională, ca factor de comandă, și elementele subordonate (oamenii), ca factor de execuție, avansează o concepție — pe care o numește „birocratică" — și prin care caută să fundamenteze acțiunea ordonată, rațională sub raport strict tehnic, lipsită de contradicții în organizația socială.

Astfel, în literatura legată de teoria conducerii, termenul de *birocrație* este folosit în *dublu sens*: pe de o parte, ca tendință disfuncțională, iar pe de altă parte, ca o construcție operațională de regulamente bazate pe relația autoritate-subordonare. Tocmai de aceea, ni se pare util să ne oprim puțin asupra contribuției weberiene și să observăm ce a adus ea în efortul general al științelor sociale, și al teoriei conducerii în special, pentru elucidarea acestei categorii.

Se știe că Max Weber[2], pentru a-și elabora teoria sa privitoare la „birocrația tehnică", ca nouă soluție la ridicarea nivelului de ordine și eficiență a organizațiilor sociale și economice de tip capitalist, pleacă de la reafirmarea unor caracteristici unanim recunoscute și larg acceptate, specifice oricărei organizații sociale, și care constituie deja un bun cîștigat al sistemului general al științelor sociale și al teoriei conducerii însăși. După cum se știe, teoria organizațională pornește de la faptul că baza conviețuirii sociale, cadrul de desfășurare a tuturor activităților umane și a conducerii acesteia îl constituie grupurile sociale constituite, organizațiile sociale în care oamenii acționează în mod colectiv, conform unor reguli unanim acceptate, în direcția realizării unor scopuri.

În accepția *teoriei organizaționale*, omul, individul uman acționează, se integrează și este produs de societate în întregul ei numai în sens general și mediat; în mod direct și nemijlocit, însă, individul este întotdeauna produsul unor grupuri sociale concrete, el se integrează, muncește, acționează, trăiește în cadrul unor ansambluri particulare bine delimitate care se disting unele de celelalte prin condițiile lor specifice de acțiune, prin tipul regulilor care stau la baza acțiunii indivizilor integrați în ele, în fine, prin specificitatea obiectivelor pe care și le propun.

Astfel, și activitatea de conducere înăuntrul societății se concentrează, de fapt, la nivelul acestor ansambluri organizate, fie ele economice, fie de altă natură, aceste organizații constituind în fapt *obiectul real* al oricărei activități de conducere. Spre exemplu, întreprinderile economice de orice tip, instituțiile, școlile, asociațiile profesionale etc. sînt organizații în care indivizii umani se integrează în mod deliberat și nemijlocit, în care acționează pentru realizarea unor scopuri, iar succesul în atingerea fiecăruia din scopurile organizațiilor dă în final succesul conducerii societății considerate ca întreg.

Mai departe, se consideră că succesul oricărei laturi a activității sociale este funcție de modul în care este ea ordonată, de modul în care organizația sau organizațiile respective asigură acea cooperare, coordonare eficientă a acțiunilor reunite ale indivizilor integrați. Organizația socială implică întotdeauna un proces de *ordonare* a activităților multiple care se desfășoară înăuntrul ei, un proces care trebuie să aducă *ordine* și *consens* și prin aceasta încearcă de fapt să determine ca acțiunile tuturor indivizilor să asigure realizarea scopurilor propuse.

Dealtfel, se pleacă de la ideea că o formă de organizare apare la orice nivel al vieții sociale, la orice treaptă a conviețuirii umane, înscriindu-se ca un mijloc de mare importanță în procesul existenței sociale.

Sub raportul *conținutului* său, *organizația socială* este definită ca *o unitate socială constituită în mod deliberat pentru a îndeplini scopuri specifice* și prezintă anumite caracteristici indispensabile care fundamentează desfășurarea acțiunii indivizilor integrați, și anume:

a) ea include totdeauna *un ansamblu de indivizi umani* care-și propun o *acțiune comună*;

b) între aceștia se stabilesc *relații* care îmbracă o varietate de forme, aflîndu-se într-o *continuă interacțiune*;

c) această interacțiune este *structurată*;

d) organizația socială își propune realizarea unor *scopuri* specifice;

---

[1] *International Encyclopedy of the Social Sciences*, vol. 2, The Macmillan Company, 1968, p. 206.

[2] Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, New-York, Oxford University Press, 1957.

e) prezența unui *centru de decizie*, căruia îi revine sarcina de a coordona eforturile reunite ale uturor componenților organizației;

f) fiecărui membru îi sînt proprii, pe lîngă obiectivele comune, și un număr de obiective individuale care influențează în mod specific acțiunea sa.

Astfel, pentru succesul realizării obiectivelor date, teoria organizației subliniază rolul deosebit de important al structurării acțiunilor desfășurate de indivizii umani integrați, punerea acestora în „situații" eficiente de acțiune. Dacă, din diferite motive, această structură de acțiune nu este bine elaborată, nu oferă condiții propice unei activități eficiente, nu clarifică atribuțiile și responsabilitățile care revin fiecărui component al organizației, atunci, chiar în condițiile în care fiecare individ poate și vrea să acționeze cît mai bine în direcția realizării obiectivelor, el nu va reuși aceasta, deoarece, neexistînd o ordine, o regulă clară, fiecare va acționa așa cum crede el că este mai bine, producînd incertitudine, devianță, dezorganizare. În fapt, integrîndu-se într-o organizație socială, individul știe că trebuie să accepte nu numai o relație de autoritate, ci și anumite reguli prin care se impun diferite limite și orientări ca premise ale comportamentului său și pe care este chemat să le respecte dacă vrea să-și aducă contribuția la realizarea obiectivelor colective și, prin mijlocirea acestora, să determine și realizarea scopurilor sale personale.

După cum se știe, această structurare, diviziunea activităților se realizează cu ajutorul *normei organizaționale*, definită ca *o regulă de comportament impusă în cadrul organizației prin consens, tradiție sau autoritate, avînd caracter de determinare și orientare a acțiunilor reunite spre realizarea obiectivului propus*, delimitînd comportamentul fiecărui individ în cadrul organizației, orientînd tipul său de acțiune.

Plecînd de la caracteristicile specifice ale oricărui ansamblu organizațional, Max Weber dezvoltă un sistem pe care îl numește *„birocrație tehnică"*, prin intermediul căruia, exacerbînd unele din elementele de bază existente în orice organizație socială — norme, reguli, autoritate etc. —, își propune să construiască, după cum el însuși recunoaște, „un mecanism perfecționat, tot atît de exact ca și alte tipuri de organizare a unor mașini" [3].

Integrîndu-se școlii clasice a managementului (F. Taylor și H. Ford), teoria birocrației tehnice a lui Weber urmărește crearea unui tip de *organizație socială ideală pentru orînduirea capitalistă*, și anume, lipsită de contradicții interne, fără tensiuni sociale, cu relații lineare între comandă și execuție.

Weber consideră că organizația socială condusă pe baza birocrației tehnice trebuie să se fundamenteze pe două trăsături specifice și anume:

a) *raționalitate maximă*, în sensul că întreaga acțiune a indivizilor integrați trebuie să fie supusă unui singur criteriu, al raționalității în vederea obținerii performanței maxime;

b) *finalitate restrînsă*, în sensul că organizația socială este expresia nevoii de asociere pentru satisfacerea unui anumit gen foarte restrîns de interese, cu caracter impersonal, dezbrăcate de orice sentimentalism.

Individul este, astfel, integrat într-o diviziune strictă a muncii, privit și utilizat ca forță de muncă. Pentru ridicarea nivelului de eficiență a acțiunii se folosește cu precădere stimulul economic, sancțiunea și recompensa materială. La baza întregului mecanism de funcționare stă factorul de *autoritate* și *putere* în virtutea căruia se dictează reguli și regulamente, se dau ordine care trebuie executate în vederea unei funcționări eficiente. După cum subliniază și Etzioni, *în concepția lui* Weber totdeauna „organizația trebuie să utilizeze puterea pentru a obține supunerea membrilor săi" [4].

Dar iată, pe scurt, cîteva din cele mai importante caracteristici ale sistemului „birocrației tehnice" vizînd o raționalitate de tip normativ, autoritar [5].

1. Întreaga activitate trebuie să funcționeze pe baza principiului competenței derivată din autoritatea cu care este înzestrată conducerea. Nucleul de decizie dispune de o sferă de competență și autoritate specială, ceea ce îi permite să uzeze, în procesul de conducere, cu precădere de mijloace de control, sancțiune și recompensă, ca forme principale de impunere a regulamentului.

2. Activitățile desfășurate trebuie regularizate, standardizate și uniformizate după norme și reguli stricte, care să nu permită interpretări opuse și să nu ofere posibilitatea devianței. Fiecare participant la acțiune să cunoască limitele muncii sale, drepturile și puterea sa, în așa fel încît să nu împiedice desfășurarea în rol a altor participanți.

3. Organizația socială trebuie pusă pe principiul ierarhiei, adică fiecare funcție subalternă să fie controlată și supervizată de o funcție superioară. În acest fel nici un post nu rămîne necontrolat.

---

[3] Max Weber, *Caractéristique de la bureaucratie*, în vol. *La Bureaucratie*, Union Générale d'Éditions, Paris, 1976, p. 50.

[4] A. Etzioni, *Les organisations modernes*, Duculot, Paris, 1971, p. 96.

[5] Vezi Max Weber, *Caractéristique de la bureaucratie*, în *vol. cit.* și *idem*, *The Theory of Social and Economic organization*, New York, Oxford University Press, 1957.

4. Regulile care stau la baza exercitării uncției trebuie să fie reguli și norme de natură „tehnică". Pentru aplicarea lor cu maximă rațională este necesară o persoană de o anumită formație profesională, cu o anumită specializare care să răspundă nevoii realizării normei tehnice.

5. Rolurile și funcțiile existente au un caracter transmisibil. Ele trebuie să fie distribuite și redistribuite după nevoile stricte ale organizației. Nimeni nu este indispensabil, relațiile organizaționale fiind eliberate de orice încărcătură individual-umană, depersonalizate (omul este considerat în simpla calitate de agent neutru de acțiune, ca forță de muncă în sine).

6. Actele administrative, deciziile, dispozițiile, regulile au un caracter strict formal și sînt consemnate în scris. Acest aspect trebuie să întărească latura conformistă a acțiunii, în sensul că orice activitate trebuie justificată și acoperită în mod formal.

Construită pe aceste baze tehnice, *sistemul birocratic* al lui Weber ar fi în măsură să pună *organizația socială* în situația de a acționa în condițiile celei mai înalte raționalități numai pentru realizarea scopului restrîns pentru care a fost creată; prin aceasta, organizația socială ar fi cu totul subordonată scopului (în aceasta ar consta și caracterul său „rațional"), iar elementele umane componente, supuse relației stricte de autoritate și dominate de mijloacele de sancțiune și recompensă preponderent materiale, nu ar avea decît să se supună structurii date și să acționeze în virtutea normelor care le sînt impuse. După cum s-a observat, în mai multe rînduri Weber a simțit nevoia să sublinieze caracterul impersonal al normelor (prin excelență „tehnice"), al structurii, al legitimității puterii și autorității, ca bază a raporturilor în general între oameni, condiții esențiale ca „mașina sa socială" să funcționeze cu eficiența dorită în societatea capitalistă. „Impersonalitatea" care caracterizează întreagă această construcție teoretică, dealtfel întîlnită mereu în managementul clasic și subliniată încă de F. Taylor, exprimă nevoia autorului ei de a scoate din discuție elementele specifice ale organizației sociale în sine, în cadrul căreia oamenii interacționează în mod obiectiv, *nu* ca simple elemente de acțiune indiferente, *nu* ca forță de muncă neutră, ci ca *sisteme de personalitate* cu o întreagă încărcătură de motivații sociale și — de ce nu — emoționale, care, considerate ca atare, ar putea crea dificultăți acestei „organizații de maximă rațională tehnică".

În fond, după cum se vede, concepția lui Weber despre construirea unui sistem numit „birocrația tehnică" pleacă, în mare măsură, de la o *imagine mecanicistă* asupra factorilor care sînt puși în ecuație pentru a realiza eficiența organizațională dorită. Se imaginează un mecanism perfect de reglementări, roluri, rute de comportament strict delimitate, o relație univocă între purtătorii autorității formale și masa de subordonați pasivi, în cadrul căreia omul, văzut ca un simplu segment al acestei articulații de tip mecanic, nu se manifestă decît prin latura sa de resursă de muncă, de purtător de energie productivă. Or, tocmai în această imagine extrem de simplificatoare constă eroarea. În goană după realizarea unei performanțe tehnice, în organizația productivă de tip capitalist se imaginează o „birocrație" considerată aptă de a atinge valorile unui mecanism perpetuu eficient, luîndu-se ca model sistemele de tip tehnicist, urmărindu-se o „raționalitate" mecanică a organizației socioumane. Weber și-a considerat construcția sa teoretică aptă de a rezolva problemele sociale ale organizației capitaliste, dar în realitate ea nu a rezistat confruntării cu practica.

Aceasta pentru că, așa cum subliniază o seamă de critici ai ei, de pildă R. K. Merton, „subordonarea interpretată ca o conformitate la reguli este văzută nu ca o măsură pentru realizarea scopurilor, ci devine o valoare a vieții organizaționale în sistemul birocratic"[6] al lui Weber. În această situație, arată A. Etzioni, este clar motivul pentru care și conformitatea subiectului se limitează numai la domeniul decretat de putere. Este sigur că el nu va furniza în mod spontan informații și nu va arăta nici o inițiativă, nici o dovadă de cooperare. Mai mult, în momente de criză, cînd structura de putere a organizației este slăbită, el va fi tentat să prefere normelor impuse de organizație alte norme la care el nu subscrie[7]. Alți critici subliniază, de asemenea, că exacerbarea trăsăturii normativ-autoritare care stă la baza acțiunii din organizația „birocratică" în sens weberian, „stricta aplicare a regulilor și impersonalizarea valorilor, departe de a fi o condiție a funcționalității optime a organizației, reducînd la minimum fricțiunile, duce din contră la disfuncționalitate"[8].

Așa cum am arătat mai sus, teoria conducerii nu pune la îndoială rolul activității normate în acțiunea eficientă a organizației sociale, nici necesitatea conducerii, a centrului de decizie intrinsec oricărui ansamblu ordonat care urmărește realizarea unui scop (acestea sînt trăsături specifice ale oricărui sistem so-

---

[6] R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, New York, 1968, p. 153.

[7] A. Etzioni, *op. cit.*, p. 96.

[8] B. Mattez, *La bureaucratie comme organization et comme appareil*, în vol. *La Bureaucratie, ed. cit.*, p. 63.

cial, constituie de-acum locuri comune în teoria conducerii), ci numai modelul simplificator, de tip mecanicist al lui Weber, declarat universal funcțional și a cărui bază o constituie raportul direct și univoc dintre autoritatea formală cu rol de comandă, pe de o parte, și masa de oameni cu rol de executanți, pe de altă parte. Or, caracterul funcțional al sistemului condus, dacă nu este pus în directă relație cu omul (care, concomitent, se manifestă și în calitate de agent al acțiunii), cu satisfacerea motivațiilor sale complexe ca personalitate, cu nevoile lui, cu interesele și valorile lui specifice, nu mai poate fi considerat „funcțional" pentru că nu mai avem la cine să-l raportăm, decît poate la structura de orînduire capitalistă în sine, care se dorește perpetuă și care, iată, în mod explicit prin Weber, subordonează omul și valorile sale în scopul menținerii ei ca orînduire.

Analiza celui de-al doilea sens, de proveniență weberiană, cu care circulă în literatura mondială conceptul de *birocrație*, ne permite astfel să conchidem că este vorba de o încercare teoretică — eșuată dealtfel practic, cum s-a dovedit ulterior (ea fiind amendată pe parcurs prin teoria relațiilor umane și apoi prin teoria consultativă și a consensului social, cu ajutorul cărora se încearcă aplanarea contradicțiilor sociale ireductibile, de clasă, manifeste în organizația capitalistă) — de a pune bazele unui sistem de conducere autoritar, capabil să fundamenteze perpetuarea structurii capitaliste.

Departe de a-și concentra atenția asupra acestei concepții simpliste, depășite din punct de vedere științific, teoria conducerii își propune — analizînd fenomenul birocratic — să pună în lumină formele sale concrete de manifestare și mai ales să depisteze cauzele care îl produc.

Am intenționat, aici, doar o privire critică asupra teoriei care, prin denumirea ei, ar putea duce cititorul în situația de a face legături, mai mult chiar, de a identifica obiectul teoriei weberiene cu procesele inerțiale în sine, ca forme de manifestare ale birocrației. Or, această din urmă categorie exprimă cunoscuta tendință entropică disfuncțională care constituie obiectiv specific de interes din partea teoriei conducerii, fenomen împotriva căruia trebuie să luăm o atitudine angajantă, să îl combatem, așa cum se subliniază în documentele noastre de partid, pe toate fronturile, atît din perspectivă teoretică, cît și practică.

Ethics

(U.S.A.)

Nr. 3/1979

Din sumar : NORMAN E. BOWIE, Prosperitate și libertate ; HOWARD B. RADEST, Public și privat ; LAWRANCE M. HINMAN, Cum să nu naturalizezi etica : inconsistența unei etici naturaliste skinneriene ; JAMES P. STERBA, Presupoziții morale în drepturile contractuale ; ERIC MACK, Drepturi, libertăți și așteptări : un răspuns lui Sterba și Markie.

Nr. 4/1979

Din sumar : JAMES F. CHILDRESS, Apelul la conștiință ; KARL de SCHWEINITZ, Jr., Problema libertății în economie și în organizația economică ; JAMES F. REYNOLDS, DAVID C. PARIS, Conceptul de „alegere" și teorema lui Arrow ; R. L. NICHOLS, D. M. WHITE, Specificul politicii : despre acțiune și prudență ; LAWRENCE C. BECKER, Justiția economică : trei probleme ; H. A. NIELSEN, Margolis despre sinuciderea rațională ; pledoarie pentru studiile de caz în etică.

Deutsche Zeitschrift für Philosophie

(R. D. Germană)

Nr. 10/1979

Din sumar: F. RUPPRECHT, Caracterul epocii noastre și optimismul ideologiei marxist-leniniste; G. REDLOW, Dialectică — concepție despre lume — umanism; D. WITTICH. Marxism-leninismul, concepție despre lume teoretică și aplicativă; A. BAUER, Conceptul epocii în lumina materialismului istoric; G. STIEHLER, Forțele motrice ale societății socialiste; G. BANSE, H. HÖRZ, Dezvoltarea științei și societatea; H. STEUSSLOFF, Despre dialectica dezvoltării socialismului; L. STRIEBING, Cu privire la raporturile dintre progresul economic, cel științifico-tehnic și cel social; R. MOCEK, Interpretarea burgheză a „epocii" și teoria pseudosocialistă a societății; H.M. GERLACH, S. WOLLGAST, Christian Wolff — un filozof german proeminent al iluminismului german; KAROL BAL (R. P. Polonă), Iluminism și religie la Mendelssohn, Kant și tînărul Hegel.

Nr. 11/1979

Din sumar: I. HERMANN, Despre determinarea socială a dezvoltării intelectuale în Ungaria secolului al XX-lea; L. MÀTRAI, Consecințele cultural-istorice ale destrămării monarhiei austro-ungare; J. LICK, Interese de clasă și conștiință de clasă; J. LUKÁCS, Concepția despre lume a marxismului și religiozitatea; A. GEDÖ, Reîntoarcere la utopie B. VÉSZI, Probleme metodologice fundamentale ale cercetării proceselor politice; L. ÀGOSTON, Revoluția științifico-tehnică în calitatea sa de proces concret-istoric; M. ALMÀSI, Despre ontologia „fenomenului"; J. SZIGETI, Despre interpretarea timpului la Hegel, Marx și în existențialism; F. TÖKEI, Observații în legătură cu opera postumă a lui Georg Lukács; G. GECSE, Probleme actuale ale neotomismului; D. ZOLTAI, Despre începuturile filozofiei muzicii la romantici.

Nr. 12/1979

Din sumar: M. BUHR, Probleme ale luptei de clasă în sfera ideologiei în epoca actuală; H.-M. GERLACH, R. MOCEK, Probleme metodologice ale criticii filozofiei burgheze contemporane; J. SCHREITER, ST. DIETZSCH, Cunoașterea istoriei?; L. ELM, „Libertatea" contra socialismului?; A. GEDÖ, Pozitivism și „postpozitivism"; K. BAYERTZ, Tendințe actuale ale criticii tehnicii; H. SCHULZE, Colaborarea internațională în domeniul luptei de clasă pe plan ideologic; H. MALORNY, Tendințe ale receptării lui Nietzsche în R.F.G.; A. KOLESNYK, Aspecte ale evoluției filozofiei catolice după anul 1945.

CRONICA IDEILOR

„NOUA DREAPTĂ" — IDEOLOGIE A CRIZEI

DE

NICOLAE ANGHEL

În vară și, în parte, în toamna anului trecut „capul de afiș" în cea mai mare parte a publicațiilor [1] din Franța l-a deținut o amplă dezbatere pe marginea unui fenomen ideologic ieșit acum la lumină în această țară: *Noua Dreaptă*. Totodată, o serie de alte publicații [2] din Occident au rezervat, în paginile lor, un loc aparte prezentării și interpretării noului curent. Numărul articolelor de prezentare sau al studiilor în care este analizată și interpretată Noua Dreaptă a ajuns la cîteva sute. Relevarea cauzelor și mobilurilor constituirii acestei orientări ideologice, precum și aprecierile cu privire la natura sa se constituie într-un evantai extrem de bogat, de la asimilarea cu ideologia fascistă și neofascistă [3] și pînă la identificarea cu... francmasoneria [4] sau cu „noua filozofie" [5]. Eterogenitatea etichetelor aplicate fenomenului, multe dintre ele excluzîndu-se reciproc, a avut drept urmare o receptare inadecvată a naturii fenomenului la nivelul opiniei publice franceze. Astfel, un sondaj de opinie întreprins în septembrie 1979, și ale cărui rezultate au fost publicate în numărul din 27 al aceleiași luni al publicației „Nouvelles littéraires", releva în primul rînd faptul că doar 38% din numărul subiecților chestionați „auziseră vorbindu-se" despre Noua Dreaptă. Sondajul mai evidenția, totodată, faptul că majoritatea opiniilor din procentajul menționat identificau Noua Dreaptă cu un partid politic (de fiecare dată altul), iar 7% o calificau drept „o mișcare filozofică animată de Alain de Benoist".

Perioada de apariție a orientării doctrinare aflate în discuție nu coincide însă cu declanșarea dezbaterii asupra ei. Aceasta din urmă a izbucnit ca urmare a decernării de către Academia franceză a premiului pentru eseu publicistului Alain de Benoist, considerat drept ideologul *en titre* al „noii ideologii" pentru lucrarea *Vu de droite*. Istoria Noii Drepte începe în primii ani ai actualului deceniu și marchează din punct de vedere organizatoric, două momente importante: constituirea Grupului de studii și cercetări europene (GRÈCE) în anul 1970 și înființarea „Clubului Orologiului" în 1974, la Școala Normală de Administrație. Promotorii cei mai cunoscuți ai noii orientări sînt, în afară de Alain de Benoist, Pierre Vidal (GRÈCE) și Yvan Blot, Henri de Lesquen, Michel Bauchot („Clubul Orologiului"). Alain de Benoist caracterizează noul curent de idei că „un ansamblu, mai mult informal de grupuri de studii, asociații culturale, ziare și reviste de idei" [6].

Modalități de difuzare a ideilor. Modalitățile de elaborare și totodată de răspîndire a ideilor Noii Drepte sînt diverse și, în parte originale. Astfel, o primă modalitate, cea clasică, este elaborarea — de manieră sistematică — de către cele două asociații menționate a cărților. Din acest punct de vedere, sub egida „Clubului Orologiului", ai cărui membri s-au dovedit mai prolifici în raport cu cei ai GRÈCE, au fost publicate lucrările: *Rădăcinile viitorului*, *Politica viului*, *Sfidarea demografică*. O a doua modalitate o constituie publicarea de studii și articole în cele două

[1] „Le Monde", „L'Express", „Le Figaro" „Le Nouvel Observateur", „Le Point", „Le Nouvel Economiste", „L'Humanité" etc.

[2] „International Herald Tribune", „Der Spiegel", „L'Unità", „Rinascita".

[3] „Le Nouvel Observateur", 2 iulie 1979.

[4] „Bulletin de l'Occident Chrétien", iulie 1979.

[5] „Le Monde", 28 iulie 1979.

[6] „Le Monde", 29 septembrie 1979.

Rev. filoz., XXVII, 2, p. 167–200, București, 1980.

publicații ale GRÈCE, periodicul „Éléments" și revista „Nouvelle École" condusă de Alain de Benoist. Dacă editarea de cărți pare să caracterizeze în principal „Clubul Orologiului", prezența publicistică în periodice constituie specificul GRÈCE. O a treia modalitate s-a constituit prin adaptarea la genurile publicistice prezente în presa de mare tiraj, realizată odată cu posibilitatea ivită pentru reprezentanții Noii Drepte de a fi prezenți în paginile lui „Figaro-Magazine", suplimentul săptămînal al ziarului „Le Figaro". Astfel, beneficiind de sprijinul directorului suplimentului „Figaro-Magazine", Louis Pauwels, el însuși publicist și eseist de dreapta și devenit susținător al ideilor noii mișcări, Alain de Benoist constituie o prezență constantă în paginile acestei publicații prin recenzie de carte și chiar ... cronică de film. La rîndul său, Louis Pauwels, atras, cum spuneam, de ideologia Noii Drepte și devenit unul dintre reprezentanții săi, inserează în publicația amintită comentariul la eveniment (politic sau cultural), precum și interviuri cu personalități ale vieții politice sau cultural-științifice franceze în cadrul cărora întrebările vizează marile teme, ideile-forță ale noii orientări [7].

Este de asemenea manifestă la reprezentanții Noii Drepte, în special la Alain de Benoist, preocuparea de selecție a textelor și de răspîndire a ideilor unor gînditori de prestigiu, ca Bertrand Russell, Karl Popper etc. Raymond Aron crede că Alain de Benoist „apreciază probabil la acești analiști refuzul metafizicii, referința la știință" [8], avînd în vedere marea diferență de conținut dintre gîndirea acestora și ideile Noii Drepte. Intenția acestei întreprinderi ni se pare însă a fi alta. Prin modul de selectare a textelor (sînt reținute — scoase din context — pagini pasibile de interpretări *apropiate* de vederile orientării) și *prin comentariile subtile se caută a se da gir teoretic Noii Drepte* printr-o pretinsă filiație la „înaintași" cu autoritate.

În afara acestor modalități publice de răspîndire a ideilor lor, reprezentanții Noii Drepte elaborează lucrări sau dosare susceptibile de a promova această gîndire și de a face în așa fel încît aceasta *să fie transpusă în legislația orientativă de dezvoltare a Franței, să stimuleze și să fundamenteze reflecțiile și deciziile unor oameni politici*. Contactul cu aceștia este facilitat de faptul că mulți dintre adepții și promotorii Noii Drepte, în special cei din „Clubul Orologiului" ocupă sau sînt pe cale de a ocupa funcții în administrația de stat.

Criza în viziunea Noii Drepte. Noua Dreaptă reprezintă, chiar dacă unii dintre promotorii ei neagă acest lucru [9], o „critică de la dreapta" a societății europene occidentale contemporane și, totodată, o încercare de a oferi soluții, remedii de pe aceste poziții la criza pe care aceasta o traversează. Din acest punct de vedere, ea se înscrie în cadrul mai larg al *ideologiilor tipice de criză*. Actuala criză reprezintă, dealtfel, subiectul principal de reflecție în luările de poziție ale animatorilor Noii Drepte.

Analiza cauzelor care o determină, ca și a expresiilor pe care le îmbracă, poartă amprenta specifică a unghiului lor de vedere și este departe de a atinge profunzimile. Astfel, fenomenul este considerat *exclusiv în sfera spirituală și morală*, manifestat în tarele sistemului de învățămînt actual, în statutul și funcțiile intelectualității în societatea occidentală contemporană, în estomparea și pierderea specificului cultural al Europei occidentale, în îndepărtarea de trecutul istoric al acestei zone și de valorile acesteia, în ... regresul său demografic, în sărăcirea și pericolul dispariției limbilor naționale (în special, referirile privesc limba franceză) ca urmare a invadării lor de către terminologia anglo-saxonă, în special cea americană, în caracterul rigid al dezbaterilor de idei. Accentele cele mai violente în denunțarea acestei stări de lucruri le întîlnim la Louis Pauwels care scrie : „Văd Europa ca o precară societate anonimă" ; „în același timp, în profunzimile sale, Europa nu este această lume mijlocie, fără identitate" ; „a trăi în efemer, izolați de geniul limbii native, cu legăturile cu trecutul rupte și fără rădăcini. Ideologiile nivelatoare și nomade vor să ne convingă că aceasta este condiția progresului. Este, în mod exact, condiția sclavului" [10].

Louis Pauwels crede că răspunzătoare pentru această retragere în anonimat a Europei occidentale și în special a Franței este eroziunea mentalităților, apatia, lipsa de încre-

---

[7] Vezi, „Figaro-Magazine", nr. 10.794 din 19 mai 1979.

[8] Raymond Aron, *La Nouvelle Droite*, în „L'Express", nr. 1463, 28 iulie 1979.

[9] Astfel, Alain de Benoist consideră că termenul însuși de Nouă Dreaptă este „echivoc" („Le Monde", 29 septembrie 1979). La rîndul lui, Michel Bauchot scrie : „Dacă ne-ar trebui o etichetă și întrucît totul este nou în zilele noastre, noi am alege-o pe aceea de *noi republicani*" (Michel Bauchot, *La Nouvelle tolérance*?, în „Le Monde", 19 iulie 1979). Aceeași autoapreciere o împărtășește însuși Yvan Blot, președintele „Clubului Orologiului", care notează că „înainte de a fi de « dreapta » sau de « stînga », noi ne vrem înainte de toate « noi republicani »" (Yvan Blot, *Les nouveaux républicains*, în „Le Monde", 15 septembrie 1979).

[10] „Figaro-Magazine", 6 octombrie 1979.

dere în viitor. „Noi am pierdut încrederea în destinul nostru. Noi nu mai credem în civilizația noastră. Nu mai avem poftă de viitor"[11]. Aici, în această apatie s-ar afla, crede Louis Pauwels, și cauza regresului demografic al Europei occidentale. Astfel, reținînd observația lui Georges Simenon după care, în limba franceză, cuvîntul „*obosit*" s-a *substituit* cuvîntului „efort", directorul lui „Figaro-Magazine" găsește similitudini în antichitate pentru a avertiza asupra pericolului dispariției culturii și civilizației europene. „Cînd cuvîntul *obosit* a înlocuit cuvîntul *efort*, civilizația romană a dispărut prin declin demografic. În două secole, populația a scăzut de la 8 la 1 în bazinul occidental al Mediteranei"[12].

La rîndul său, Alain de Benoist evidențiază degradarea funcțiilor intelectualității franceze, subordonarea ei față de mass-media, scriind : „Astăzi, cînd se spune că ziarele fac vînzarea cărților, aceasta semnifică faptul că autorii vînd cărțile în măsura în care presa le-a cumpărat mai întîi. *Inteligențzia* a încheiat un pact cu mediocrația (puterea reprezentată de mass-media). Dar această integrare în marile mijloace de difuzare prin care ea a obținut supremația socială este plătită printr-o enormă degradare a funcției sale"[13]. Intelectualitatea a devenit astăzi, consideră Alain de Benoist, „un popor de spectatori pe cale de a ieși din istorie și care-și bazează dorința de a exista pe o renunțare de a fi"[14]. După opinia sa, erodarea mentalităților specifice europene, degradarea funcțiilor critice și renovatoare ale intelectualității au făcut posibilă pătrunderea „ideologiilor străine", de stînga, sau a „modului de viață american" cu efecte nivelatoare, uniformizatoare, au adus pericolul pierderii specificului Europei occidentale. Îndepărtarea lui prin mijloace „adecvate" este misiunea pe care și-a asumat-o Noua Dreaptă. Pentru a putea analiza „soluțiile" propuse de Noua Dreaptă este necesar ca mai întîi să luăm în considerație izvoarele, articulațiile teoretice și fracțiunile ideologice ale curentului.

Izvoare, articulații teoretice și fracțiuni ideologice. Încercarea de a elabora o platformă de idei cît mai bine articulată se sprijină la Noua Dreaptă pe folosirea unor izvoare extrem de eterogene : metafizică de sorginte medievală (Occam), teoria culturii, mitologie, etnografie, biologie, sociologie etc. Această diversitate extremă a surselor de inspirație, precum și faptul că, pe ansamblu, ideologia Noii Drepte nu are coerență și vigoare, îl face pe Raymond Aron s-o considere drept „un anumit climat mai degrabă decît o doctrină"[15]. Dacă împărtășim ideea lui Raymond Aron că aprecierea Noii Drepte ca o doctrină este prea mult, a o considera doar ca un climat ni se pare prea puțin. Prezentîndu-se ca un corpus de idei cu caracter eterogen și cu fisuri de construcție, Noua Dreaptă are totuși caracteristicile unei *ideologii*. Lipsa de unitate teoretică se traduce prin existența unor fracțiuni, orientări relativ distincte în cadrul curentului. Am putea distinge în acest sens :

1. O orientare cu un pronunțat caracter *filozofic-metafizic*, reprezentată mai ales de Alain de Benoist. Apreciindu-și doctrina drept antireducționistă[16] și declarîndu-și lipsa de credință atît în existența unor legi absolute, cît și a unei ordini naturale, Alain de Benoist postulează particularul, diferitul, în detrimentul universalului, esențialului, legii, originîndu-se manifest în prelungirea corpusului de idei al cinicilor și al nominalismului medieval. De aici, coautorul lucrării *O renaștere a Occidentului* trage cîteva concluzii de un *indeterminism și un voluntarism* evident : *a*) în primul rînd, *inexistența unui sens al istoriei* : „...Noua Dreaptă concepe istoria ca nonsens. Prin urmare, ea concepe omul ca singurul donator de sens, ca singurul făuritor al unei istorii cu sens..." ; *b*) în al doilea rînd, *absența unui sens în organizarea generală* a lumii : „Pentru Noua Dreaptă, lumea se prezintă ca un haos unde singur omul are forța de a făuri forme și de a încerca să le facă să dureze" ; *c*) în al treilea rînd, în ceea ce privește ființa umană *este respinsă orice fel de determinare* („...economia, sexualitatea, rasa, biologia etc.") ; „...comportamentele sale (ale omului — *n.n.*) depind în mod unic de alegerile sale..." ; *d*) consecința cea mai importantă și totodată scopul „antireducționismului", adică al *indeterminismului declarat* al orientării, îl constituie *opoziția față de „eroziunea sistematică a diferențelor, a personalităților, a identităților colective"*, față de „riscul în creștere al unei omogenizări progresive a lumii, al unei reduceri progresive a umanității la un tip unic, la un mod de viață unic, la un punct de referință unic". Acest pericol Alain de Benoist îl vede determinat de mondializarea problematicilor, accelerarea comunicațiilor și a informației care facilitează penetrația insistentă a „modului de viață american". Trebuie făcută precizarea că pledoaria lui Alain de Benoist pentru păs-

[11] Louis Pauwels, *Les virus de la peste blanche*, în „Figaro-Magazine", nr. 10.782, 5 mai 1979.

[12] *Ibidem.*

[13] Alain de Benoist, *Inteligențzia. Les jeux du cirque*, în „Figaro-Magazine" nr. 10.782, 5 mai 1979.

[14] *Ibidem.*

[15] Raymond Aron, art. cit., în „L'Express", nr. 1463, 28 iulie 1979.

[16] Alain de Benoist, *Ce que nous disons*, în „Le Monde", nr. 10.782, 29 septembrie 1979.

trarea specificului culturilor naționale, împotriva proliferării „modului de viață american" care „realizează unitatea oamenilor doar la nivelul valorilor materiale și al mărfurilor", nu este lipsită de o anume îndreptățire, deși premisele criticii sale și țelurile propuse ca alternativă sînt de bună seamă mai mult decît discutabile.

2. O a doua orientare din cadrul Noii Drepte este cea *mitologică*. Ea pornește de la premisele filozofice nominaliste ale lui Alain de Benoist, detaliate și aplicate la elaborarea unei teorii despre om și societate de către Michel Bauchot. Pentru construirea oricărei societăți trebuie să se plece de la o concepție despre om, dar nu de la „aceea a unui om determinat de mediul său și redus la o stare de paiață « iresponsabilă », ci de la una care-l consideră o ființă autonomă care poartă în sine numeroase potențialități" [17]. Michel Bauchot renunță însă la indeterminismul pur (de nesusținut, dealtfel, pe plan teoretic) afișat de Alain de Benoist, scriind : „Dar la fel cum omul nu este explicabil doar prin mediu, el nu este reductibil nici la componenta sa biologică. El are nevoie vitală de o civilizație, adică de o comunitate, de o cultură, de o spiritualitate" [18]. Spiritualitatea căreia îi aparține europeanul (și de care este determinat), susține el, este cea a indoeuropenilor așa cum a fost modelată de greci și de mitologia germano-celtică. Reconstituirea (preluată din opera celebrului istoric al religiilor Georges Dumezil) și revenirea la „suflul ei autentic" reprezintă un imperativ pentru Noua Dreaptă și o soluție la pericolul anonimatului de care este amenințată Europa. Pe o astfel de revitalizare a miturilor ancestrale europene ar trebui să se bazeze politica Occidentului pentru ca acesta să supraviețuiască, de ea ar depinde viitorul său.

Aplicarea tezei lui Michel Bauchot cu privire la spiritualitatea indoeuropeană revine ca un laitmotiv în eseurile lui Louis Pauwels, din care redăm două fragmente semnificative : „Sînt private de trecut generațiile, pentru a le dezmoșteni de viitorul lor" [19] ; „Nu se poate pretinde o politică europeană fără o filozofie a Europei, fără o viziune a omului din Occident, a rădăcinilor sale indoeuropene, a originilor limbilor sale, a religiei sale naturale. Există un suflet european constitutiv. El vrea diversitatea caracterelor umane, a manierelor de a fi, a condițiilor. El vede binele suprem în dreptul la aventură și în avîntul individual". Această „filozofie a Europei" care elogiază „aventura" este orientată, desigur, împotriva ideologiilor de stînga care, garantînd „securitatea în egalitate", ar epuiza „energia de a face istoria" [20]. Pe aceeași linie, Alain de Benoist face precizarea că „atunci cînd se încearcă de a se reda europenilor memoria celui mai vechi trecut al lor", acest lucru se face „nu pentru a reveni la el, ci pentru a se atașa de el" [21], în sensul redescoperirii identității culturale.

3. Cea de-a treia orientare, pe care am numi-o *modernist-scientistă*, își propune scopul mărturisit al fundamentării unei noi ordini morale și intelectuale pe datele științei, în speță pe cele ale geneticii. Ea este reprezentată, în principal, de Henri de Lesquen, membru al „Clubului Orologiului", coautor al lucrării *Politica viului*. Pornind de la premisa că „există o componentă biologică care intervine în orice fenomen social" [22], această orientare propune ca decizia politică să țină cont de „descoperirile recente ale biologiei", fără însă ca acestea să fie menționate. În luările lor de poziție, reprezentanții acestei orientări au respins acuzația de recurs la sociobiologie. Nu este însă mai puțin adevărat că accentul pe care-l pun pe importanța eredității în determinarea capacităților intelectuale, a coeficientului de inteligență *(Q.I.)* precum și a consecințelor ce decurg din aceasta îi fac susceptibili de cochetărie cu sociobiologia. Această orientare este ferm respinsă de Alain de Benoist pe considerentul că „această politică a viului (...) ar fi fondată pe luarea în considerație doar a determinantelor biologice și care, într-o anume manieră, ar duce la reducerea sociologiei la zoologie" [23]. El respinge, de asemenea, în numele antireducționismului său declarat, și sociobiologia, reproșîndu-i că „tinde frecvent să neglijeze faptele care caracterizează dimensiunea specific umană : diversitatea culturilor și conștiința istorică" [24].

---

[17] Michel Bauchot, *La nouvelle tolérance*?, în „Le Monde", 19 iulie 1979.

[18] *Ibidem*.

[19] „Figaro-Magazine", 6 oct. 1979.

[20] Louis Pauwels, *Et l'Europe de l'âme européenne*, în „Figaro-Magazine", no. 108000 26 mai 1979.

[21] Alain de Benoist, *Ce que nous disons*, în „Le Monde", no. 10782, 29 sept. 1979.

[22] Henri de Lesquen, *Faut-il avoir peur de la biologie*?, în „Le Monde" no. 10782, 29 sept. 1979.

[23] Alain de Benoist, art. cit.

[24] Alain de Benoist, *300 biologistes bousculent les idées en vogue*, în „Figaro-Magazine", no. 10830, 30 iunie 1979. În mod cu totul surprinzător, articolul lui Constantin Maximilian, *Sociobiologia — biologia aberantă a Noii Drepte* din „Era socialistă", nr. 21/1979, îi atribuie lui Alain de Benoist adeziunea la această teorie, folosind ca punct de referință tocmai articolul citat din publicația franceză, dar omițînd total tocmai *delimitarea* pe care autorul o face *explicit* față de sociobiologie.

Consecințe politice pernicioase și „soluții" implicite. Ideea centrală a Noii Drepte pe care, într-un fel sau altul, toate orientările încearcă o construcție ideologică este aceea de *diferență*. Ea este postulată în manieră manifest nominalistă de Alain de Benoist, într-o primă fază în expresia particularului, pentru ca de aici să realizeze o trecere insidioasă la *inegalitățile* culturale ale comunităților. El o afirmă textual : „Diversitatea naște inegalități relative" [25]. Pentru a atenua caracterul ilicit al inferenței, el se grăbește să adauge că nu există „nici un referent cultural unic" la care să se facă raportarea, dar nu reușește mai mult decît o contradicție.

Aceeași trecere, nejustificată în plan teoretic, o realizează, de astă dată în plan individual, reprezentanții orientării modernist-scientiste pentru care *diferențele* genetice devin inegalități. Louis Pauwels, la care întîlnim, de regulă, accentele cele mai extremiste ale curentului Noii Drepte, afirmă că „oamenii nu se nasc liberi și egali". Substituire nepermisă de noțiuni : egalitatea nu reflectă o stare biologică, ci o situație *socială și politică*. Încercarea de *discreditare a ideii de egalitate reprezintă, așadar, prima consecință politică* și cea mai importantă în același timp, deoarece le susține într-un fel sau altul pe celelalte. Negarea egalității, trebuie precizat chiar dacă promotorii Noii Drepte n-o afirmă deschis, lasă loc unei singure alternative : *elita*. Acest lucru explică dealtfel și modul *în care unii din promotorii noii orientări* se raportează la conceptul de *mase*, față de care îi animă aceeași dorință de discreditare. Astfel, în recenzia lucrării lui Jean Baudrillard (*Utopie*, 1979), intitulată *À l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social*, Alain de Benoist aderă la ideile autorului, selecționînd texte semnificative prin disprețul lor elitist, ca de pildă : „Masele sînt fără atribut, fără predicat, fără calitate, fără referință. Ele funcționează ca niște « găuri negre » unde toate conținuturile vin să facă implozie și să dispară. Ele absorb toată electricitatea socialului și a politicii și o neutralizează fără revenire. Ele sînt inerția, puterea inerției, puterea neutrului" ; „Masele nu pot fi informate deoarece ele sînt în mod formal informe". Alain de Benoist mai notează, de astă dată detaliind, că „masele au devenit un imens semnificant cu coeficient neutru, un semnificant din ce în ce mai sărăcit de semnificat" [26]. Într-o logică impenetrabilă, el opune, surprinzător, maselor... poporul ! În plan cultural, el consideră cultura populară ca antiteză a culturii de masă : „Noțiunea de cultură populară tinde, de asemenea, să se substituie celei de « cultură de masă » care nu reprezintă prelungirea, ci pur și simplu antiteza ei" [27]. Conștientă de lipsa de ecou în rîndul opiniei largi (care, în plan teoretic, sociologic îi apare inertă), Noua Dreaptă nu manifestă interes pentru crearea unor mișcări politice de masă, optînd pentru influențarea cursului politicii prin acțiunea pe lîngă *personalitățile* de centru și conservatoare din guverne și parlamente.

Ideea necesității revitalizării spiritualității politeiste originare, indoeuropene, îi apare lui Alain de Benoist determinată de estomparea ei ca urmare a invaziei unei spiritualități străine, *nivelante* și *nivelatoare*, exprimate prin monoteismul oriental iudeo-creștin. Punînd în antiteză monoteismul și politeismul, el optează ferm pentru cel din urmă, deoarece „acolo unde politeismul instituie o diversitate funcțională a raporturilor, monoteismul consacră drept *unică* relația stăpîn-sclav. Vechiul Testament este plasat în întregime sub semnul unicului, al reducerii diversității. Monoteismul pune în principiu exclusivitatea unui zeu în raport cu ceilalți, a unui adevăr care respinge toate celelalte opinii ca erori. Negarea idolatriei, tradiția deșertului, tradiția templului gol nu este altceva decît această devalorizare a diversității" [28]. Diversitatea, știm de acum, este inegalitate. Or, creștinismul aduce ideea de egalitate. Tocmai de aceea, marxismul și comunismul sînt considerate de el drept avatare ale creștinismului, ideologii uniformizatoare.

Revitalizarea spiritualității indoeuropene originare semnifică, de fapt, „puritatea" culturală dorită de Noua Dreaptă. Dincolo de reeditarea teoriei morfologice a culturii de origine spengleriană, este prezentă aici temerea cu privire la viitorul tot mai incert al supremației Occidentului. Dușmanul său cel mai redutabil, Noua Dreaptă îl identifică în marxism și comunism. De aici, atacul declanșat împotriva noțiunii de *egalitate* și a tot ceea ce, în optica sa specifică, deformată, căreia îi scapă deosebirile de esență, are „similitudine" cu ea : monoteismul iudeo-creștin și societatea de consum de tip american.

Aprecieri. Trecerea în revistă a principalelor teme susținute de această orientare ideologică permite, credem, cîteva aprecieri

---

[25] Alain de Benoist, art. cit., în „Le Monde", 29 sept. 1979.

[26] „Figaro-Magazine", nr. 10805, 1 iunie 1979.

[27] Alain de Benoist, *Le Grand espoir des cultures populaires*, „Figaro-Magazine", no. 10843, 13 iulie 1979.

[28] Alain de Benoist, *Monothéisme-polythéisme : le grand débat. Le livre le plus sectaire de l'année*, în „Figaro-Magazine", 28 aprilie 1979.

cu caracter general, precum și descifrarea unora din mobilurile constituirii ei. Astfel :

1. Este o doctrină *eterogenă*. Unele poziții moderate coexistă cu accente violent-reacționare. Acest fapt impune o abordare și aprecieri *nuanțate*, care să distingă între *superficialitatea analizei cauzelor crizei societății capitaliste contemporane și caracterul pernicios al soluțiilor de „depășire" a ei* și sesizarea unor forme reale de manifestare a acestei crize ;

2. Are o declarată atitudine *antimarxistă* în toate fracțiunile sale, atît la nivelul teoriei filozofice, cît și la cel al pozițiilor politice. Mai mult decît atît, la unii din reprezentanții săi (Louis Pauwels) întîlnim un *anticomunism* fățiș ;

3. Noua Dreaptă se înfățișează și ca o reacție ideologică, tipic franceză, a Occidentului european împotriva *penetrației constante a unor mentalități tipic americane* care amenință anularea specificului acestei zone. În subtext, ea este și o reacție cu caracter *politic* față de dominația S.U.A. în cadrul sistemului capitalist ;

4. În același timp, ea apare și ca o încercare, așa cum remarca Philippe Nemo [29], de a pune „în termeni remercabili de clari problema *supraviețuirii* națiunilor occidentale (ca națiuni dominante sau cel puțin influente)" în fața ofensivei țărilor în curs de dezvoltare.

5. Ca modalități de acțiune pe plan politic, Noua Dreaptă vizează dobîndirea *puterii culturale*, considerată de reprezentanții ei mult mai importantă decît cea politică.

[29] Philippe Nemo, *La Matière et l'esprit*, în „Le Monde", nr. 10770, 15 septembrie 1979.

„NOUA STÎNGĂ" ȘI DEMISTIFICAREA CAPITALISMULUI

DE

ELENA ZAMFIRESCU

„Ideile socialismului, ale independenței și progresului se afirmă cu tot mai multă putere, în ciuda greutăților, a încercărilor forțelor retrograde de a ține în loc mersul istoriei"

NICOLAE CEAUȘESCU

1. CONTESTAȚIA ȘI APOLOGIA — REACȚII POLARE FAȚĂ DE CRIZA CAPITALISMULUI

Mișcările contestatare de la sfîrșitul anilor '60 și începutul anilor '70, apariția „noilor economiști" și a „noilor filozofi", alături de „noua dreaptă", constituie indiscutabil răspunsuri la starea de criză a societății capitaliste, simptome ale erodării ideologiei și sistemului politic burghez. Ceea ce diferențiază net „noua stîngă" — forma relativ coerentă pe care a îmbrăcat-o radicalismul de stînga al ultimelor decenii — de „modele ideologice" ale „noilor filozofi" și ale „noii drepte" este tocmai aspirația sa spre amorsarea unei schimbări sociale capabile să conducă la transcenderea ordinii capitaliste. Mai mult, „noua stîngă" a constituit o *mișcare de masă*, fapt ce o deosebește hotărîtor de „spiritul de club" al „noilor filozofi" și al „noii drepte", cît și de caracterul conspirativ al grupărilor teroriste. Iată de ce, încercarea unora de a stabili filiații sau convergențe între mișcarea și ideologia „noii stîngi", pe de o parte, și mai recent apărutele încercări de a „salva" capitalismul sau de a-l „purifica" prin acte de violență ni se pare nu numai forțată, ci chiar hazardată și nocivă pentru o evaluare realistă a raportului de forțe existent în țările capitaliste dezvoltate. Avînd o *sursă obiectivă comună* — criza atotcuprinzătoare pe care o parcurg societățile capitaliste —, orientările amintite se disting fundamental de „noua stîngă" prin mijloacele de acțiune promovate, prin finalitățile pe care le au în vedere, prin

modul în care concep evoluţia societăţii contemporane.

Mişcare cu un pronunţat *conţinut anticapitalist*, „noua stîngă" se înscrie în rîndul forţelor progresiste ale contemporaneităţii, în timp ce întreprinderile „noilor economişti", ale „noilor filozofi" şi ale „noii drepte" sînt subordonate efortului pe care-l depun forţele conservatoare în direcţia menţinerii *statu quo*-ului şi a contracarării avansului înregistrat de forţele noului. Căci reclamarea ostentativă şi uneori agresivă a legitimităţii ordinii existente, căreia îi dau expresie „noile" forme de apologie, nu constituie tocmai un indiciu al pierderii acesteia? Iar proliferarea încercărilor de a prezenta lumea inegalităţilor, a ierarhiilor şi a proprietăţii capitaliste drept „stare naturală" a societăţii nu indică tocmai preocuparea de a înăbuşi aspiraţia la schimbare?

Ataşamentul faţă de *statu quo*-ul capitalist poate fi descifrat atît în soluţiile „noilor economişti", care sugerează întoarcerea la jocul liberei concurenţe, ca mijloc al unei „renaşteri capitaliste" şi apreciază că actuala criză nu este o criză de sistem, ci urmarea unei „gestiuni greşite", cît şi în cele ale „noilor filozofi". Referindu-se la aceştia din urmă, Augusto Pancaldi remarca: „Chiar dacă tezele lor «filozofice» nu pătrund în rîndul opiniei publice, ceea ce pătrunde cu uşurinţă este *predica inutilităţii schimbării politice*, încercarea de a afirma perenitatea puterii opresive (...) pentru *a invita lumea* să se elibereze de iluziile electorale şi *să abandoneze lupta politică şi de idei*"[1]. Această străduinţă de a „demonstra" imposibilitatea oricărei egalităţi între oameni şi obstinaţia cu care propune „noua dreaptă" inegalitatea ca „valoare socială" nu sînt, oare, o imagine „purificată", dusă pînă la concluziile ei ultime, a stărilor de lucruri din lumea capitalului?

Ne propunem să evidenţiem, în cele ce urmează, că tendinţele apologetice ale acestor orientări, anticomunismul lor practic şi antimarxismul lor teoretic constituie tot atîtea trăsături ce le relevă a fi nu numai deosebite de „noua stîngă"- ci chiar opuse acesteia. În ceea ce priveşte distanţele existente între mişcarea radicală de stînga a anilor '60 şi fenomenul terorist, ni se par extrem de grăitoare comentariile făcute, acum cîţiva ani, de unul dintre liderii „noii stîngi" vest-germane, Rudi Dutschke, recunoscut la vremea respectivă pentru poziţiile sale antiautoritariste. Raportîndu-se critic faţă de terorism, el afirma: „Terorismul înseamnă moarte; aceasta este contrar eticii socialiste. Există puteri în societate care se opun socialismului. Ele *trebuie combătute prin mijloace politice, lărgind mobilizarea maselor şi nu făcînd-o imposibilă*"[2]. Subliniind că „noua stîngă" se conduce după „un principiu fundamental: nu există democratizare fără socialism şi nici socialism fără democraţie", Dutschke reaminteşte că scopul ei declarat nu este distrugerea, ci „democratizarea unei societăţi antidemocratice"[3]. „Terorismul — afirmă el în continuare — este o negaţie a tradiţiei revoluţionare, ba chiar este o formă de reacţie contrarevoluţionară. Noi nu vrem să înlocuim despotismul regimului capitalist prin teroare şi printr-o altă formă de despotism"[4].

2. MESAJUL „NOII STÎNGI"

Euforia capitalistă a anilor '60 a fost brusc întreruptă de declanşarea mişcărilor de protest, care au readus în actualitate problema revoluţiei în Occident. Cu atît mai surprinzător are cu cît ea venea de această dată din partea unor categorii sociale ce păreau a se împărtăşi în largă măsură din succesul economic al perioadei postbelice.

Risipind întregul cortegiu de iluzii privitoare la evoluţia societăţii capitaliste, iluzii sistematizate de o serie de teorii social-politice burgheze din deceniile 5 şi 6 — fie că este vorba de cea a „societăţii bunăstării" sau a „clasei mijlocii", de cea a „depolitizării" sau „dezideologizării", a „convergenţei" sau de diferitele variante ale ideologiei tehnocrate care susţineau, de o manieră sau alta, că revoluţia ar fi devenit inutilă, imposibilă chiar, în lumea occidentală, că singurele probleme ce mai confruntau această societate ar fi cele de ordin tehnic, mişcarea „noii stîngi" făcea ca lumea capitalistă dezvoltată să fie bîntuită din nou de „stafia revoluţiei". Ea indica, într-un mod propriu, că soluţionarea marilor probleme umane nu este asigurată de „perfecţionarea" sau ajustarea capitalismului, ci, nefiind posibilă în cadrul acestei orînduiri, presupune schimbarea însăşi a organizării sociale. Evidenţiind că ordinea existentă nu asigură, prin logica evoluţiei sale, condiţiile şi mijloacele satisfacerii ansamblului de interese materiale şi spirituale ale majorităţii membrilor societăţii, noua mişcare radicală confirma cu pregnanţă că *Occidentul nu poate face „economie" de o revoluţie.*

---

[1] Augusto Pancaldi, *L'emporio dei „nuovi filosofi"*, în „L'Unità", 10 iunie 1977, p. 3 *(subl. ns)*.

[2] Rudi Dutschke, *Le terrorisme est contraire à l'éthique socialiste*, în „Le Nouvel Observateur" (édition internationale), 26 septembrie 1977, p. 58.

[3] *Ibidem*.

[4] *Ibidem*, p. 58—59.

Ceea ce reține atenția în cazul acestei mișcări este faptul că ea *nu s-a născut ca o reacție la o stare materială precară*, ci, apărînd pe fondul unei incontestabile creșteri economice, *a vizat însuși modul în care utilizează sistemul existent noile resurse de progres*. Surprinzînd această specificitate a mișcării, Jürgen Habermas remarca : „Ceea ce se pune sub semnul întrebării nu este productivitatea și eficiența sistemului, ci mai degrabă modul în care realizările sistemului capătă propria lor viață și devin independente față de nevoile oamenilor ce trăiesc în cadrul său" [5]. Marxistul american Gil Green aprecia și el : „O parte considerabilă a tineretului nu este impresionată de capacitatea sistemului de a produce. El este izbit de modul în care se face aceasta, de rolul armamentului, al militarilor și al războiului, de costul în vieți și valori umane" [6].

În ciuda diverselor comparații făcute între „noua stîngă" și manifestări anterioare ale intelectualității și studențimii, care au reprezentat principala bază socială a mișcării, cea din anii '60 este *fără precedent* în istoria capitalismului și a comportamentului social-politic al respectivelor categorii. Ea este *legată intrinsec de actuala perioadă a dezvoltării acestei orînduiri* și constituie o *reacție față de criza capitalismului contemporan*. Tocmai din aceasta își extrage mișcarea *actualitatea și relevanța istorică*. Ea a indicat, cu ani înainte de declanșarea noii faze a crizei capitalismului, eșecul formulei monopolist-statale de organizare a societății. Scoțînd la iveală tensiunile latente ce dăduseră naștere acestei mișcări, noua fază a crizei *a reconfirmat*, dacă putem spune așa, *temeiurile obiective* ale „noii stîngi". La rîndul ei, mișcarea a conținut *in nuce* ceea ce a dezvăluit *in extenso* criza parcursă de capitalismul dezvoltat începînd cu anii 1974—1975. Procesul de radicalizare a largi categorii sociale își are sursele, la fel ca și criza economică, politică, socială, morală, spirituală ce confruntă țările capitaliste dezvoltate în ultimii ani, într-una și aceeași realitate socială — modul capitalist de organizare a societății —, constituind *aspecte ale unuia și aceluiași proces de erodare a structurilor acestuia*.

Creșterea economică înregistrată în deceniile 5 și 6 a fost legată în cea mai mare parte de utilizarea rezultatelor revoluției științifico-tehnice. Părea să se contureze, în respectiva perioadă, un fenomen paradoxal — *posibilitatea de a utiliza noile forțe productive generate de revoluția științifico-tehnică în direcția menținerii vechilor relații de producție*. Plecînd de la ceea ce am putea numi, în prelungirea analizelor pertinente ale autorilor lucrării *Civilizația la răscruce*, o oarecare „indiferență" a revoluției științifico-tehnice, în stadiile ei incipiente, față de natura relațiilor de producție [7], cît și de la formele de adaptare a relațiilor sociale la cerințele proceselor novatoare manifeste la nivelul forțelor de producție (am numit organizarea monopolist-statală a capitalului), nu puțini autori burghezi s-au străduit să valorifice această situație în favoarea tezei cu privire la „regenerarea industrială" a capitalismului.

Dar evitarea „catastrofei economice", prin utilizarea revoluției științifico-tehnice și prin apariția noilor forme de organizare capitalistă, nu a condus și la „evitarea socialismului", întrucît *nu au fost depășite* decît anumite forme concrete ale manifestării disfuncționalității, nu și *disfuncționalitățile structurale, invariante* ale acestei orînduiri. Contradicția pe care a amplificat-o revoluția științifico-tehnică, contradicție derivînd din și exprimînd o altă fațetă a contradicției fundamentale, este aceea dintre *cerința sporită de creativitate* și *cerința*, la fel de presantă, *a prezervării structurilor de control al burgheziei asupra ansamblului social*, condiție *sine qua non* a menținerii identității capitalismului.

Aflată la intersecția celor două cerințe contradictorii, intelectualitatea a resimțit de o manieră acută tensiunile generate de actualul stadiu de dezvoltare a capitalismului. Utilizarea științei și învățămîntului ca mijloace ale creșterii economice capitaliste, dar și ca surse de asigurare a consensului social, a generat mutații sensibile în ce privește ponderea și rolul categoriilor chemate să asigure desfășurarea acestor activități. Creșterea numerică a intelectualității (și studențimii), cît și sporirea importanței ei sociale s-a desfășurat paralel cu deteriorarea poziției sale sociale, cu scăderea independenței sale relative față de burghezie. *Amplificarea rolului social* al intelectualității, *corelată cu deprecierea statutului său „liber", transformarea ei dintr-o „colaboratoare" a clasei conducătoare într-o componentă a forței de muncă salariate constituie*, credem, *sursa obiectivă principală a modificării comportamentului ei social și politic*, a radicalizării anticapitaliste căreia i-a dat expresie „noua stîngă". Tocmai de aceea, rolul deosebit jucat de intelectualitate și studențime în marile confruntări ale anilor '60, cît și înțelegerea *direcției*

[5] J. Habermas, *Toward a Rational Society*, Boston, Beacon Press, 1970, p. 28.

[6] Gil Green, *The New Radicalism. Anarchist or Marxist?*, New York, International Publishers, 1971, p. 8.

[7] Radovan Richta și colab., *Civilizația la răscruce*, București, Edit. politică, 1970, p. 66.

principale a acţiunii lor, a *naturii* mişcării nu pot fi descifrate numai printr-o analiză a *originii sociale* a membrilor ei, care poate lumina mai ales *trecutul*, şi nu prezentul şi viitorul respectivelor categorii. Înţelegerea corectă a semnificaţiei apariţiei „noii stîngi" poate fi oferită de luarea în considerare a *rolului social* pe care îl îndeplinesc ele în prezent, a modificării locului lor în sistemul relaţiilor sociale şi a poziţiei lor faţă de instituţiile şi valorile dominante.

Procesul de radicalizare a intelectualităţii şi studenţimii constituie o infirmare nemijlocită a tezei că schimbările revoluţionare în ştiinţă şi tehnică ar conduce automat la o revoluţionare a relaţiilor sociale, testează *reproducerea acestui salt* în capitalismul contemporan cît şi faptul că transformarea revoluţionară rămîne o *sarcină de înfăptuit*. În timp, *utilizarea noilor forţe productive nu numai că nu asigură stabilizarea vechilor relaţii sociale, ci creează noi surse de subminare a acestora*. Utilizarea revoluţiei ştiinţifico-tehnice în direcţia finalităţilor proprii capitalismului a avut drept efect nu „regenerarea" acestuia, ci radicalizarea categoriilor legate de noile forţe productive.

Credem că *apariţia aproape simultană a „noii stîngi" în întreaga zonă a lumii capitaliste dezvoltate* îşi are, de asemenea, explicaţia în procesele interne ale sistemului capitalist, în *similitudinile tendinţelor principale ale evoluţiei capitalismului dezvoltat* în cea de-a doua jumătate a secolului al XX-lea. Avînd un cert *conţinut naţional*, constituind reale sinteze între tensiunile comune, proprii capitalismului postbelic, şi realităţile specifice dintr-o ţară sau alta, mişcarea „noii stîngi" şi-a relevat însă şi o incontestabilă *dimensiune internaţională*, expresie a relaţiei de determinare existentă între structurile capitaliste, aflate în criză, şi mişcarea protestatară. Iată ce remarca în acest sens André Gorz : „Faptul că radicalizarea generaţiei celor sub 25 de ani este un fenomen mondial, că temele sale sînt convergente în întreaga lume capitalistă dezvoltată indică deja *caracterul fundamental şi nu circumstanţial al mişcării*" [8].

În ceea ce priveşte locul central pe care l-a ocupat studenţimea în cadrul mişcării radicale de stînga a anilor '60, acesta este intim legat de procesul de „masificare" a învăţămîntului superior, de racordare a acestuia la necesităţile economiei şi administraţiei capitaliste. Universitatea a devenit astfel *instrumentul producerii pe scară lărgită a unei populaţii cu înaltă calificare, destinată, în marea ei majoritate, funcţiilor de execuţie*. Pe de altă parte, solicitările sociale crescînde faţă de învăţămîntul superior au făcut să se „transmită" acestuia şi contradicţiile ansamblului social.

Ponderea mare pe care a avut-o tînăra generaţie în desfăşurarea fenomenului contestatar nu este pur şi simplu o rezultantă a creşterii sale numerice, ci a derulării acestui proces pe fondul deteriorării crescînde a situaţiei forţei de muncă înalt calificate în capitalismul dezvoltat. *Studenţimea a resimţit mai acut şi ca o ameninţare mai directă procesele aflate în curs în cadrul capitalismului contemporan*, procese care nu atinseseră decît parţial generaţia anterioară, dar care marchează profund situaţia sa în societate. Surprinzînd consecinţele acestei stări de lucruri, doi cercetători francezi ai activismului politic al studenţimii remarcă : „Mediul studenţesc îşi pierde puţin cîte puţin caracterul elitist care-l deosebea în esenţă de lumea muncitorească şi i-l opunea. Mai mult, studenţii, în marea lor majoritate, nu sînt destinaţi să ocupe în profesiunile lor funcţii de conducere. Ei vor fi reduşi la sarcinile executive care vor face din ei salariaţi ca toţi ceilalţi. Amorsată în urmă cu 20—25 de ani, această evoluţie se confirmă prin dezvoltarea păturii tehnicienilor. Tot atîtea elemente care par să fondeze o nouă solidaritate între lumea universitară şi lumea muncitorească" [9].

Revolta intelectualităţii şi a studenţimii nu a dezvăluit apariţia „noului" şi „unicului" subiect revoluţionar posibil în capitalismul postbelic, dar a evidenţiat cu o forţă aparte *lărgirea sferei de recrutare a forţelor de contestare a ordinii capitaliste existente*, proces intim corelat cu multitudinea fenomenelor de criză pe care le-a înregistrat capitalismul în ultimele decenii. Meditînd asupra acestei evoluţii, Eric Hobsbawm relevă inéditul acestei situaţii pentru lumea capitalistă, dezvoltată, anume „existenţa unui larg corp de intelectuali, posibil chiar o majoritate, ce sînt profund critici faţă de societatea capitalistă. Unul dintre simptomele schimbărilor profunde şi dramatice ale acestui tip de societate, care a precedat criza sa actuală, a fost apariţia unei mase de intelectuali radical nemulţumiţi, în universităţi şi în jurul lor în anii '60" [10].

Mişcarea „noii stîngi" a lăsat urme adînci în societatea burgheză, dat fiind că nici cauzele apariţiei ei, nici efectele ei nu au

---

[8] André Gorz, *Limites et potentialités du mouvement de mai*, în „Les Temps Modernes", no. 269, 1969, p. 253 *(subl. ns.)*.

[9] Jean Paul şi Claudine Bachy, *Les Étudiants et la politique*, Paris, Armand Colin 1973, p. 200—201.

[10] Eric Hobsbawm, *Intellectuals and the Labour Movement*, în „Marxism Today", iulie, 1979, p. 212.

fost efemere. Vom încerca să prezentăm succint, în cele ce urmează, cîteva din direcțiile principale în care și-a făcut simțită prezența această mișcare despre care Dick Howard, un cercetător american al marxismului, afirma : „Noua stîngă poate fi moartă ca mișcare *organizată*, dar la urma urmei ea nu s-a manifestat niciodată ca atare. Ea continuă să trăiască în toată amploarea contradicției sale, dat fiind că structura capitalismului birocratic bazată pe divizarea societății forțează nu numai apariția revoltelor tradiționale, ci și a unora noi (...) *Viitorul noii stîngi* — al ei și cel pe care (oricît de implicit) l-a conceput — *este încă cu noi într-un proiect ce nu s-a născut în capul teoreticienilor, ci s-a structurat în chiar societatea noastră*" [11].

3. ACTUALITATEA „NOII STÎNGI"

„Noua stîngă" nu a reușit să se achite de multe dintre „obligațiile" teoretice și practice pe care și le-a asumat. Ea nu a formulat nici o „nouă teorie revoluționară", nu a generat „*noul subiect al revoluției*" și este departe de a fi determinat o schimbare radicală a *establishment*-ului capitalist. În ciuda acestor neîmpliniri — rezultat firesc al incapacității forțelor sociale ce au generat-o de a rezolva în mod *independent* contradicțiile fundamentale ale societății capitaliste contemporane —, ea a produs un seism social ale cărui urmări se mai resimt și astăzi în țările capitaliste dezvoltate.

a) Fără a fi constituit ea însăși o mișcare revoluționară, „noua stîngă" a evidențiat cu pregnanță *legitimitatea revoluției în Occident*. Atît mișcarea propriu-zisă, cît și acea parte a ideologiei sale care a pus în lumină persistența vechilor contradicții ale capitalismului și apariția unora noi, reprezintă argumente în favoarea ideii că, în pofida mutațiilor și adaptărilor intervenite în capitalismul postbelic, marile probleme sociale își mai așteaptă încă rezolvarea, transformarea structurală a acestei orînduiri aflîndu-se la ordinea zilei.

b) Cristalizarea „noii stîngi" a indicat cu o forță aparte faptul că menținerea orînduirii burgheze dincolo de limitele funcționalității sale conduce la *continua sporire a bazei sociale a luptei anticapitaliste*, îngustînd punctele de sprijin ale dominației burgheze. Produs nemijlocit al actualei etape de evoluție a capitalismului, „noua stîngă" a demonstrat că amplificarea contradicțiilor acestei societăți antrenează în lupta social-politică noi categorii sociale, chiar unele considerate „privilegiate", dînd naștere la noi forme de opoziție față de ordinea existentă, expresie elocventă a *erodării capacităților de recuperare ale sistemului*. Referindu-se la acest aspect, Jürgen Habermas remarca într-un interviu : „Conflictele sînt provocate de mecanisme economice analizate suficient de mult în prezent. Adevărata întrebare este : *cum* sînt atenuate sau puse sub control aceste mecanisme, cum devin ele marginale sistemului și *care este prețul plătit în acest scop, care alte conflicte sînt scoase la lumină în locul celui central?*" [12].

Reliefînd capacitatea explozivă a conflictelor rezultate din încercarea de echilibrare a sistemului capitalist, mișcarea „noii stîngi" a testat caracterul tranzitoriu al „echilibrării", faptul că, departe de a atenua opoziția, mutațiile din capitalismul postbelic au atras după sine o *restructurare a motivațiilor respingerii* acestui mod de organizare a societății de către categoriile sociale dominate, respectiv o *restructurare a raportului forțelor social-politice* ce acționează înlăuntrul său.

c) Atrăgînd atenția asupra unei vaste problematici sociale, politice, spirituale și umane, această mișcare a stimulat reflecțiile asupra socialismului nu ca o simplă soluție la problemele economice ale capitalismului, ci ca un *proiect social global*. O atare viziune are consecințe notabile în special pentru acele țări în care dezvoltarea conștiinței revoluționare cunoaște anumite rămîneri în urmă : „Ea („noua stîngă" — *n.n.*) a formulat o serie de cerințe democratice, umaniste, care, în condițiile țărilor capitaliste, mai ales ale acelora în care, în urma unor cauze istoric condiționate, lipsesc tradiții revoluționare solide, iar partidele comuniste nu au căpătat încă un caracter de masă, pot deveni punctul de pornire în formarea conștiinței revoluționare (sau « prerevoluționare ») de masă" [13].

Nu credem că exagerăm afirmînd că „noua stîngă" a dat un deosebit impuls diverselor mișcări revendicative ce vizează nu atît probleme de ordin cantitativ, cît calitativ. Amploarea pe care au căpătat-o în ultimul deceniu *mișcările ecologice, antinucleare*, cele pentru *apărarea drepturilor consumatorilor*, a *calității învățămîntului*, mișcările ce au în centrul lor *calitatea vieții* reprezintă o interogație frontală a capacității sistemului capitalist de a satisface trebuințele vitale ale maselor

[11] Dick Howard, *The Marxian Legacy*, New York, Urizen Books, 1977, p. 37 *(subl. ns)*.

[12] Interviu cu Jürgen Habermas, realizat de Angelo Bolaffi, în „Rinascita", 27 iulie 1978.

[13] E. Batalov, *Protivorecia sovremennogo „levogo" radicalizma*, în *Borba idei v sovremennom mire*, vol. 2, Moscova, Politizdat, 1976, p. 227—228.

într-un mod corespunzător, o replică dată consumatorismului şi goanei după profit, a cărei logică de tip cantitativist intră în contradicţie cu cerinţele marii mase a populaţiei.

Într-o analiză recentă, Enrico Berlinguer evidenţia faptul că tocmai această discrepanţă între o viziune *cantitativistă* şi cea punînd accentul pe *calitate* a stat la baza „rupturii între generaţii". „În anii de după război, chiar şi pentru cei mai calificaţi reprezentanţi ai stîngii, se punea mai ales problema cantităţii dezvoltării. Obiectivul era reconstrucţia, iar mişcarea muncitorească urmărea cu consecvenţă satisfacerea cerinţelor elementare de viaţă ale maselor de oameni ai muncii. Astăzi, mişcări de masă şi de idei care interesează milioane de oameni pun în discuţie semnificaţia, sensul însuşi al dezvoltării sau, cum s-a spus recent, *ce* producem şi *de ce* producem" [14].

Insistenţa „noii stîngi" asupra aspectelor de *ordin calitativ* ni se pare extrem de fertilă pentru că a contribuit la adîncirea preocupării de *a evalua realizările capitalismului dezvoltat din perspectiva condiţiei umane*, deci dintr-un unghi de mai mare respiraţie şi rezonanţă decît acela care pune în prim-planul atenţiei nivelul de trai. Faptul că la ora actuală *costul social şi uman al succesului economic* se conturează a fi elementul central al noilor mişcări revendicative indică un moment de profundă semnificaţie al confruntării dintre monopoluri şi mase, dintre organizarea capitalistă a societăţii, pe de o parte, şi interesele şi aspiraţiile oamenilor muncii, ale altor categorii dominate, pe de altă parte. Privit din acest unghi, capitalismul, inclusiv cel din ţările capitaliste dezvoltate în care confruntările de clasă au fost mai puţin explozive pînă în prezent, nu mai apare ca „inatacabil" şi ferit de tensiuni.

d) Maniera în care forţele ordinii au răspuns protestului de masă, neezitînd să apeleze la mijloace de constrîngere, a oferit o mărturie în plus a evoluţiei spre autoritarism, care capătă accente din ce în ce mai marcate chiar în ţări cu puternice tradiţii democratice. Ofensiva declanşată de ideologia burgheză împotriva „noii stîngi", cît şi actuala campanie anticomunistă vorbesc de la sine despre o *semnificativă intoleranţă* a acesteia *faţă de ideea schimbării*, de contradicţia flagrantă între conţinutul diferitelor construcţii cu finalitate apologetică şi realităţile capitalismului contemporan. „Toleranţa — remarca J.W. Lapierre — este luxul unei ideologii dominante bine stabilite, care nu se crede ameninţată" [15]. Or, identificarea dorinţei de schimbare cu „un pericol pentru civilizaţie", cu „haosul" şi „ameninţări la adresa democraţiei" nu sînt tocmai argumentele unei ideologii încrezătoare în sine şi în ordinea pe care o apără. Supralicitarea „noilor filozofii" şi a „noii drepte" ni se pare a servi, din această perspectivă, strategiei de menţinere a consensului prin stabilirea de contraste între ordinea existentă, prezentată ca moderată şi democratică, şi alternativele de stînga sau de dreapta, identificate nediferenţiat ca „totalitare". Apelul la asemenea „ideologii complementare", vizînd contracararea opţiunilor de stînga, indică indirect scăderea lipsei de credibilitate şi rezonanţă a ideologiei oficiale, tendinţa de a deduce „virtuţile" sistemului capitalist nu din propriile sale trăsături, ci din „incriminarea" socialismului şi a forţelor progresului.

e) Renaşterea dezbaterilor ideologice declanşată de apariţia „noii stîngi", interesul faţă de marxism, la a cărui retrezire a contribuit, reprezintă de asemenea contribuţii notabile ale acestei mişcări şi ideologii la profilarea chipului real al unei lumi care declarase nu de mult „sfîrşitul ideologiei" şi al conflictelor de clasă.

Noul radicalism „a reintrodus ideologia în analiza sistemului politic" apreciază un autor englez; şi cu toate că aceasta „nu a fost o reintroducere foarte coerentă sau sistematică, în ciuda chiar a inconsecvenţelor sale, ea a arătat că acel consens ce părea în curs de constituire poate fi clătinat şi că ideologia nu ajunsese la sfîrşit" [16]. Mai mult, „au fost puse sub semnul întrebării valorile democraţiilor liberale; dacă nu au fost atacate valorile ele însele, s-au pus însă întrebări cu privire la eşecul implementării lor, cît şi la măsura în care atrocităţi evidente pot fi justificate în numele lor" [17].

Încercînd să explice creşterea interesului faţă de marxism, un politolog american o pune în corelaţie cu scăderea credibilităţii ideologiei oficiale: „De ce oare singurul lor mod (al reprezentanţilor „noii stîngi" — *n.n.*) de a-şi înţelege situaţia, propria societate, rolul ţării lor în lume (este vorba de Statele Unite — *n.n.*) pare să se afle în redescoperirea de concepte, de instrumente de analiză, de metode de cercetare a economiei şi politicii derivate din marxism? Ei au, la urma urmei,

[14] „Rinascita" nr. 32, 1979, p. 1.

[15] Jean-William Lapierre, *Qu'est-ce qu'une idéologie*, în *Les idéologies dans le monde actuel*, Paris, Desclée de Brouwer, 1971, p. 22.

[16] Ted Tapper, *Political Education and Stability*, London, John Wiley & Sons, 1976, p. 155.

[17] *Ibidem*.

la îndemînă interpretarea liberală a societății în care trăiesc (...) Trebuie să ne punem întrebarea : de ce ideologia liberală pare atît de evident incapabilă de a-i mai satisface, de ce se întorc către marxism ?" [18].

Desigur, nemulțumirea față de ideologia liberală caracterizează și „noua dreaptă", dar, după cum sublinia un reprezentant de seamă al acesteia, Alain de Benoist, referindu-se la stabilirea unor corelații între „noua dreaptă", și „noua stîngă" : „Adesea, facem aceleași analize ca și ei, deși *tragem, evident, concluzii diferite*" [19]. În plan ideologic, aceste concluzii coincid cu o *deschidere spre marxism*, în cazul „noii stîngi" și cu un *antimarxism furibund* în cazul „noii drepte", fapt de natură să releve incompatibilitatea de principiu a celor două orientări.

f) Fie și numai pentru motivele enumerate mai sus, „noua stîngă" ar fi meritat un loc important în istoria practicii și gîndirii radicale de stînga a acestui secol. Evaluarea ei realistă nu poate scăpa însă din vedere aportul ei direct și indirect la conturarea proiectului revoluționar adecvat acestui sfîrșit de secol. El poate fi surprins de-a lungul a două coordonate principale : *analizele și acțiunile* însele ale *acestei mișcări*, pe de o parte, *efectele* ei asupra celorlalte forțe de stînga și *concluziile* trase din desfășurarea ei de către forțele mature ale revoluției, pe de altă parte.

„Noua stîngă" nu rămîne în istoria frămîntată a ultimelor decenii exclusiv prin aportul ei direct la demistificarea capitalismului din țările dezvoltate, la analiza critică a structurii și funcționalității acestuia, la conturarea unor noi forme de luptă împotriva opresiunii și inegalității, la atragerea în confruntările social-politice a noi categorii sociale, exprimînd cerințe și interese proprii, tot mai opuse intereselor și comandamentelor capitaliste.

Ea și-a făcut și continuă să-și facă simțită prezența, la peste un deceniu de la manifestările ei de maximă intensitate, și prin concluziile teoretice și practice pe care le-au extras ansamblul forțelor anticapitaliste din desfășurarea ei. Dacă nu a reușit ea însăși să soluționeze marile probleme pe care le-a semnalat, „noua stîngă" a reușit însă prin întrebările pe care le-a ridicat, prin căutările pe care le-a inițiat să dea *un impuls de largă respirație meditației asupra destinelor contemporaneității*.

Din această perspectivă, se poate afirma că, prin ecoul său, mișcarea „noii stîngi" se află înscrisă în eforturile actuale de elaborare a unei noi strategii a înaintării spre socialism, adecvată condițiilor existente în țările capitaliste dezvoltate.

„Noua stîngă" se află înscrisă în prezent și într-o altă manieră : atît intelectualitatea (avem în vedere acea componentă majoritară ale cărei interese se opun tot mai accentuat clasei conducătoare, și nu grupul „tehnocratic" din care își extrage substanța „noua dreaptă") și studențimea sînt astăzi, poate mai mult decît cu un deceniu în urmă, marcate de situația care le-a pus atunci în mișcare. Procesul de radicalizare a acestor categorii, oricît de contradictoriu și sinuos, este departe de a se fi încheiat, aflîndu-se într-o nouă fază a evoluției sale. Mai mult, accentuarea crizei capitalismului, încercarea burgheziei de a o depăși prin aruncarea efectelor ei asupra maselor muncitoare ridică astăzi în fața lor, și mai presant, problema găsirii căilor de apărare și promovare a propriilor interese.

Consolidarea frontului anticapitalist și antimonopolist, la care asistăm în prezent, este, credem, tocmai urmarea înțelegerii stringenței unei ofensive comune împotriva marelui capital, favorizată de apropierea în plan obiectiv a diferitelor categorii de oameni ai muncii, cît și de convergența între interesele acestora și cele ale categoriilor nemonopoliste, în unele planuri ale luptei antimonopoliste.

Consemnînd un *moment calitativ nou* al luptei anticapitaliste, apropierea tendențială a acestor categorii — în planul acțiunii social-politice — de clasa muncitoare este rezultatul unui dublu proces. Avem în vedere, pe de o parte, sesizarea incapacității de a determina numai prin ele însele transformări structurale, iar pe de altă parte, evoluțiile notabile pe care le-au înregistrat organizațiile politice ale clasei muncitoare dintr-o serie de țări capitaliste dezvoltate. Atrăgînd atenția asupra primului aspect, Eric Hobsbawn preciza : „În practica politică, grupurile intelectualilor de stînga care se izolează de mișcarea muncitorească reală, pe motiv că aceasta este prea moderată pentru ei, riscă soarta nefericită a ultrastîngii de după 1968 : deziluzie, fragmentare și marginalizare" [20]. Cît privește cel de-al doilea aspect, marxistul englez apreciază ca notabilă depășirea tendințelor „uvrieriste" din cadrul unor organizații ale clasei muncitoare, tendințe ce împietau asupra valorificării plenare a potențialului de schimbare existent la nivelul intelectualității și studențimii.

Ideea închegării unor largi alianțe în lupta împotriva capitalismului, cît și cea de

---

[18] Ekkehart Krippendorff, *The Debris of Marxism*, în Alexander Klein, ed., *Dissent, Power and Confrontation*, New York, McGraw-Hill Book Company, 1971, p. 240.

[19] Cf. „Le Point", 2 iulie 1979, p. 28 *(subl. ns.)*.

[20] Eric Hobsbawn, art. cit., p. 215.

apărare şi consolidare a democraţiei ca parte componentă a luptei pentru socialism, avînd ca ax forţele muncii şi culturii, idei prezente la ora actuală în programele strategice a numeroase partide comuniste din ţările capitaliste dezvoltate, constituie un răspuns adecvat dat frămîntărilor şi căutărilor maselor de oameni ai muncii, inclusiv ale unor categorii sociale intrate mai recent în luptă. În ceea ce ne priveşte, considerăm că, cel puţin în parte, elaborarea noilor căi de înaintare spre socialism este şi un rezultat al desfăşurării mişcării radicale de stînga. Prin atitudinea sa critică faţă de unele aspecte ale rămînerilor în urmă în planul evaluării noilor condiţii ale desfăşurării luptei de clasă, dar mai ales prin relevarea potenţialului de progres de care dispun categoriile sociale ce au animat-o, „noua stîngă" a contribuit la *sporirea eforturilor pentru găsirea unor soluţii pe măsura noilor realităţi ale lumii capitaliste. Ea a catalizat procesul de dedogmatizare a reflecţiei teoretice*, manifestîndu-şi în acest chip contribuţia la accelerarea demersurilor de actualizare a teoriei şi practicii inspirate de marxism. Evidenţiind acest proces, Arnaud Spire consemna : „Cred că ideea libertăţii a făcut progrese incredibile în Franţa din 1968 încoace. Dar ceea ce s-a schimbat între '68 şi '78 este că, efectuînd iniţial acest progres împotriva marxismului, ea *progresează astăzi în interiorul marxismului*" [21].

[21] Arnaud Spire, *Mai 68, Mai 78: dix ans, ça suffit pas*, în „La Nouvelle Critique", no. 114, mai 1978, p. 9.

Noile sinteze teoretice, noile strategii ale înaintării spre socialism în ţările capitaliste dezvoltate se relevă, astfel, a fi *chintesenţa tuturor luptelor social-politice desfăşurate de toate categoriile sociale şi organizaţiile politice interesate în transformări de structură, ce au avut loc în perioada postbelică*. Aceasta explică, desigur, audienţa crescîndă de care se bucură, în rîndurile celor mai largi categorii sociale, forţele organizate ale stîngii, refuzul tot mai accentuat de ratasare la valorile şi idealurile burgheziei, inclusiv la modalităţile de manipulare şi minare a conştiinţelor, apărute în ultima vreme. Fără a nega pericolul real al iniţiativelor de dreapta, trebuie remarcat totuşi faptul că ele supravieţuiesc mai degrabă prin publicitatea obstinată ce li se face, decît prin impactul cu o bază socială reală.

Considerăm că toate cele menţionate mai sus ne dau temeiuri să conchidem că „noua stîngă" a reprezentat, prin dimensiunile sale viabile, cu totul altceva decît subprodusele artificiale crescute din marasmul crizei. Reacţie la criza societăţii capitaliste dezvoltate, ea a dat expresie creşterii rolului maselor în definirea căilor progresului istoric, încrederii acestora într-o lume mai bună şi mai dreaptă. *Produs şi agent al schimbării sociale*, „noua stîngă" continuă să se afle înscrisă, într-o multiplicitate de forme, în modelarea actualei lupte împotriva ordinii burgheze.

CONFRUNTĂRI IDEOLOGICE ÎN PROBLEME ETNORASIALE

DE

ELENA FLOREA

După cum se ştie, în diferite ţări capitaliste dezvoltate care se confruntă cu probleme naţionale sau rasiale, sînt scoase la lumina zilei vechi teorii ale superiorităţii şi, respectiv, inferiorităţii biologice a grupurilor etnice aflate în raporturi de dominare-subordonare, majoritate-minoritate [1]. Lucrările unor psihologi sociali, precum şi scrierile unora dintre reprezentanţii „noii drepte" [2] încearcă să

[1] Reflectînd această situaţie, grupul minoritar este definit ca „grup social *subordonat* al cărui membri suferă dezavantaje din cauza prejudecăţilor şi discriminărilor, a segregaţiei şi persecuţiei, iar caracteristicile fizice sau culturale specifice sînt subestimate de grupul majoritar" (Charles W. Fischer, *Minorities, Civil Rights and Protest*, Belmont, California, 1970, p. 2).

[2] Concepînd relaţia ereditate-mediu ca un raport între doi termeni antinomici, unii adepţi ai „noii drepte" consideră că societatea ar trebui remodelată astfel încît mediul social

justifice existența diferitelor grupuri etnice, religioase, lingvistice sau rasiale la periferia societății capitaliste, să legitimeze statusul lor inferior, subordonarea și aservirea, discriminarea la care sînt supuse etc., prin așa-zisul „argument" al „zestrei biologice": *inferioritatea genetică*. Se pretinde, astfel, că membrii „grupului minoritar" au o poziție subordonată în societate, fiindcă ar fi genetic inferiori celor din „grupul majoritar". Inferioritatea genetică s-ar solda cu posibilități limitate în privința capacităților și aptitudinilor pe care indivizii trebuie să le posede pentru a putea dobîndi bogăție, status, putere, pentru a reuși „performanțele" celor din grupul majoritar și dominant. Avem de-a face în acest caz cu o nouă variantă a vechilor teorii biologiste aplicate fenomenelor și proceselor sociale, teorii de care s-a folosit și fascismul pentru susținerea ideii „rasei pure", pentru acreditarea tezei că unele popoare s-au născut inferioare față de altele care ar fi menite să supună și să conducă lumea, pentru justificarea politicii bazate pe șovinism, violență, exterminare.

Observatori lucizi ai acestor fenomene ideologice recunosc că asemenea teorii fac parte din arsenalul prejudecăților actuale agresive ale lumii capitaliste occidentale și că, în diferitele țări, ca de exemplu în Statele Unite, se constată un interes reînnoit față de ele [3], stimulat și de nevoia acut resimțită de clasele și cercurile dominante de a justifica și menține situația existentă.

Sub raport științific, numeroși teoreticieni arată că aceste teorii sînt *eronate*, întrucît se bazează pe „datele unor teste și anchete elaborate de cercetătorii occidentali pentru a înregistra rezultatele cele mai bune, un caz clasic în acest sens fiind comparațiile între albi și negri în Statele Unite (...). S-a găsit astfel temeiul distincției între «diferență» și «superioritate» — temei pe care a irupt judecata de valoare" [4].

Aceleași atribute le vădește și o altă teorie, similară cu prima, așa-numita „teorie a adaptării" [5], răspîndită mai ales în ideologia americană. Adepții acestei teorii susțin că sărăcia și deprivarea „minorităților etnice" este un „dat natural", rezultat din faptul că aceste „minorități", trăind de secole în sărăcie și inferioritate, s-au *adaptat* atît de puternic, încît situația în care se află a devenit „o a doua lor natură". De aceea, ar fi nu numai imposibilă, dar și injustă încercarea de a viola această natură prin scoaterea celor în cauză din sărăcia și marginalitatea în care trăiesc.

Actualizarea unor atari teorii reprezintă, evident, reflexul pe plan ideologic al ofensivei forțelor retrograde împotriva unor largi categorii muncitoare oprimate social, etnic sau rasial, împotriva mișcărilor sociale, ca și împotriva tuturor acelora care critică societatea capitalistă și se pronunță pentru o reală și deplină egalitate economico-socială, acuză discriminarea națională și rasială, șomajul, sărăcia la care sînt condamnate detașamente importante ale celor ce muncesc.

Mai sînt vehiculate și alte teorii pretins „noi" sau „moderne". Una dintre acestea este, de exemplu, „teoria jocului cu sumă zero" [6] care apreciază „societatea occidentală hiperdezvoltată" ca fiind prin excelență *competitivă*, axată pe concurența membrilor săi pentru acapararea resurselor, a bogăției și puterii. Raționamentul este simplu: realizînd un nivel superior de dezvoltare, societatea occidentală — a cărei întrupare deosebit de reușită ar putea fi socotite Statele Unite ale Americii — are „toate locurile ocupate". În consecință, lupta pentru un statut superior, implicată de caracterul ei competitiv, se configurează ca un „joc" al cărui rezultat este o „sumă zero", aceasta însemnînd că tot atîtea „locuri" cîte sînt cîștigate de cel frustrat, sînt pierdute de cel avantajat. Prin urmare, orice rezultat pozitiv obținut de grupurile etnice sau rasiale care luptă pentru a depăși condiția unei existențe la periferia societății respective are la bază pierderea de către grupurile etnice dominante a pozițiilor deținute. Se exemplifică aceasta cu situația din Statele Unite, unde grupul etnic dominant

---

să permită afirmarea rasei (sau etnicității) purtătoare de gene superioare. Aceasta „în virtutea „legilor vieții", care ar condamna toate teoriile ce au consacrat egalitatea între oameni. În legătură cu aceste poziții ale „noii drepte", vezi: Raymond Aron, *La nouvelle droite*, în „L'Express", nr. 1463, 28 iulie 1979; R. Căplescu, *Ereditatea și „noua dreaptă"*, în „Scînteia", nr. 11521, 8 septembrie 1979, p. 6.

[3] Jack Levin, *The Functions of Prejudice*, New York, Evaston, San Francisco, London, 1975, p. 7.

[4] Léon Poliakov, Christian Delacampagne, Patrick Girard, *Le rasisme*, Paris, Éditions Seghers, 1976, p. 20. Vezi și William J. Wilson, *Power, Racism and Privilege. Race Relations in Theoretical and Sociohistorical Perspectives*, New York, 1973.

[5] Vezi H. Roy Kaplan, *American Minorities and Economic Opportunity*, Ithaca, 1977, p. 99.

[6] Această „teorie" este susținută de Jack Levin în *lucr. cit.*

(W.A.S.P.)[7], pierzînd din poziţiile sale, alunecă spre „minoritate", la fel cum „minorităţile", cîştigînd poziţii, avansează spre „majoritate". Dacă societatea este de aşa natură încît acţionează legea „cît cîştigă unul, pierde celălalt", orice încercare de a ieşi învingător în competiţie este, în fond, un act de injustiţie şi, drept urmare, ar trebui apreciată ca atare orice tentativă de acet fel, inclusiv strădania unor grupuri etnice şi rasiale de a-şi depăşi condiţia de „minoritate". Concluzia la care inevitabil conduce o atare logică este că, în ceea ce priveşte *prejudecăţile*, ar fi justificată acceptarea celor care sancţionează o asemenea „injustiţie", iar în ceea ce priveşte *atitudinea militantă* ar trebui condamnate protestele şi mişcările sociale ale „nemulţumiţilor", ca şi proliferarea „revoltei ghettourilor" (din anii 1960—1968 şi 1970—1972).

Pe aceleaşi poziţii se situează şi concepţiile despre *caracterul retrograd al neighborhood*-ului [8]. Ele pleacă de la premisa că *etnicitatea* ar fi o rămăşiţă disfuncţională ce supravieţuieşte din primul stadiu al dezvoltării sociale. În consecinţă, *neighborhood*-ul, ca expresie concretă şi mod de manifestare a etnicităţii, s-ar dovedi total disfuncţional şi un element puternic de frînare a procesului de modernizare urbană şi rurală. Pornind de aici, unii factori de decizie, la care „se raliază lumea agresivă a birocraţiei", îl lasă în declin şi eroziune, în paragină fizică şi morală, care duce inevitabil la mizerie, violenţă şi decădere.

Unor asemenea teorii şi practici se opun numeroşi teoreticieni şi specialişti în „problemele etnicităţii" care se orientează spre o abordare realistă, critică a societăţii occidentale. În acest sens, lucrări ale unor teoreticieni de prestigiu, analizînd problemele etnice şi rasiale în contextul realităţilor specifice diferitelor ţări capitaliste dezvoltate, pledează pentru ideea compatibilităţii factorului etnic cu „trăsăturile majore ale organizării sociale moderne", pentru „combaterea ideii că etnicitatea este o rămăşiţă disfuncţională ce supravieţuieşte din primul stadiu al dezvoltării sociale" [9] şi pentru salvarea *neighborhood*-ului de la abandon şi distrugere, printr-o politică în stare să-i asigure condiţiile necesare conservării elementelor sale de originalitate, specific naţional şi frumuseţe [10].

În cazul Statelor Unite, se apreciază că valorile create de diferite grupuri etnice sînt născute dintr-o „istorie a greutăţilor, speranţelor, sacrificiilor, a muncii grele şi brutale îndurate de diferitele etnicităţi" [11] care au dat ţării „speranţele lor, visurile lor, munca lor grea, energia şi ambiţia lor" [12].

Realităţile ce caracterizează astăzi S.U.A., Anglia, Franţa, Canada, Italia etc. atestă că la întrebarea dacă „în lumea etnicităţii totul este în regulă" răspunsul nu poate fi decît negativ, pentru că există discriminare rasială şi etnică, pentru că anumite grupuri etnice trăiesc sub nivelul recunoscut al sărăciei, sînt lipsite de instruire şi calificare şi puternic afectate de şomaj, de dezorganizare familială şi boli, de criminalitate şi violenţă, într-un cuvînt, de toate racilele societăţii capitaliste dezvoltate. De aceea, nu întîmplător în prestigioase lucrări de cercetare, cum sînt, de pildă, cele sub egida O.N.U. [13], se constată că, în diferite ţări ale lumii, inclusiv în societăţile capitaliste dezvoltate, deşi există prevederi constituţionale şi numeroase legi, acte juridice, alte reglementări care acţionează pentru prevenirea sau eliminarea discriminărilor rasiale, naţionale, etnice şi pentru interzicerea urii, xenofobiei, totuşi acestea se manifestă, „constituind unul dintre fenomenele sociale cele mai deplorabile şi mai ruşinoase din timpurile noastre" [14]. Ele se manifestă, în domeniul *politic*, prin limitări de tot felul în exercitarea drepturilor politice, prin diverse manipulări şi maşinaţiuni, prin presiuni, intimidări şi constrîngeri, chiar prin asasinatul politic, care toate determină ca cetăţenii, în special cei „defavorizaţi" şi cu o situaţie inferioară sub aspect social, economic şi cultural, să nu poată beneficia de participarea la viaţa politică. În domeniul *economic*,

---

[7] *W.A.S.P. — White, Anglo-Saxon, Protestant* — desemnează grupul dominant în sistemul american, compus din cei care, sub raportul rasei sînt *albi*, sub aspect etnic sînt *anglo-saxoni*, iar ca religie, *protestanţi*.

[8] Termenul de *neighborhood*, în limba engleză şi americană, desemnează zone, localităţi sau cartiere ale oraşelor în care sînt concentrate diferite grupuri etnice şi care manifestă particularităţi de arhitectură, tradiţii şi obiceiuri, stil de viaţă specific grupurilor respective.

[9] Lydio Tomasi, *The Ethnic Factor in the Future of Inequality*, New York, 1973, p. 12.

[10] O convingătoare pledoarie, bazată pe minuţioase investigaţii de sociologie urbană, în favoarea salvării *neighborhood*-ului ne oferă: Harold M. Rose, *Black Suburbanization: Access to Improves Quality of Life or Maintenance of the Status Quo?*, Cambridge, 1976; Robert Kapsis, *Black Ghetto Diversity and Anomie: a Sociopolitical View*, în „Journal of Sociology", vol. 83, nr. 5, martie 1978.

[11] Andrew M. Greely, *The Neighborhood*, New York, 1977, p. 38.

[12] *Ibidem*, p. 55.

[13] Hernan Santa Cruz, *La discrimination raciale*, New York, 1977.

[14] *Ibidem*, p. 21.

veniturile, salariile, posibilitatea de a găsi o slujbă, alte aspecte ce ţin de calitatea vieţii sînt afectate puternic de practici arbitrare în recrutarea forţei de muncă, de servitute şi segregare, de orientare spre sectoare inferioare şi prost plătite, de importante diferenţe în remunerație, de şomaj. Asemenea situaţii întîlnite în Canada, S.U.A., Franţa, Anglia etc. suprimă sau diminuează „egalitatea şanselor" în domeniul economic şi fac ca locul pe care diferitele grupuri etnice sau rasiale îl ocupă în structura economică a ţărilor lor să fie inferior. Discriminări şi situaţii grele se constată şi în domeniul *culturii* şi *învăţămîntului*, în alte sfere ale vieţii spirituale şi morale. Cercetările O.N.U. ajung la concluzia că nu numai în diferite state în curs de dezvoltare, dar şi în cele mai avansate ţări ale lumii, cu toate progresele notabile înregistrate de acestea, discriminarea, inegalitatea şi opresiunea socială şi naţională continuă să se manifeste de drept şi de fapt [15]. De aceea, aceste ţări cunosc astăzi o „puternică trezire a minorităţilor la cucerirea unei identităţi batjocorite, ignorate, pe care ele însele au uitat-o citeodată" [16].

Numeroşi teoreticieni constată că revoltele şi mişcările sociale în care se încadrează grupurile etnice respective, lupta lor împotriva discriminării, pentru cultivarea valorilor, stilurilor, tradiţiilor şi culturii proprii, pentru păstrarea specificului etnic şi pentru schimbarea situaţiei în care se află nu reprezintă altceva decît consecinţa firească a evoluţiei societăţii capitaliste. Această evoluţie, bazată pe adîncirea tuturor contradicţiilor, inclusiv a celor etnice şi rasiale, duce la ceea ce literatura de specialitate numeşte „reînvierea etnică" *(ethnic revival)* sau „noul militantism etnic" *(new ethnic militancy)*, care se manifestă cu tot mai multă vigoare de două, trei decenii încoace. Analiza pe care această literatură o realizează, deşi sub multe aspecte are un conţinut critic, prin explicaţiile şi soluţiile propuse nu depăşeşte limitele sistemului social bazat pe asuprire socială şi naţională. Ideea-cheie promovată este că „ieşirea din impas", soluţia optimă a problemelor etnice şi sociale ar consta în adaptarea şi integrarea lor în sistem, în contribuţia mai mare şi mai substanţială a grupurilor etnice în cauză la perfecţionarea sistemului şi la lichidarea disfuncţionalităţilor lui.

Sînt preconizate mai multe căi. Una ar fi *asimilarea* grupurilor etnice în cadrul naţiunii sau naţiunilor cu care ele conviețuiesc. În ultimele decenii, această soluţie este susţinută de ideologia *melting-pot*-ului *. Exacerbînd asimilarea, amestecul între diferitele grupuri etnice şi rasiale şi, pentru cazul Statelor Unite, „procesul de americanizare", reprezentanţii ei proclamă dispariţia diferenţelor etnice şi rasiale, abolirea structurii multietnice a societăţii. Dar evoluţia societăţii capitaliste occidentale în ultimul deceniu, ascuţirea tuturor contradicţiilor ei, inclusiv a celor de ordin etnic şi rasial, au determinat, cum ştim, numeroase mişcări de protest, tulburări sociale. Într-un asemenea context, ideologia *melting-pot*-ului s-a dovedit a fi falsă; s-au înregistrat atacuri ascuţite împotriva ei şi a procesului de „americanizare" care favorizează „deosebit de puternice presiuni" [17]. A luat amploare ideologia „reînvierii etnice" şi a „pluralismului" care susţine importanţa *factorului etnic* ca un dat şi o coordonată a vieţii sociale din ţările occidentale, necesitatea recunoaşterii lui, a analizei naturii, conţinutului şi cauzelor acestui fenomen [18]. În acest scop, în Statele Unite s-au înmulţit asociaţiile etnice, au fost înfiinţate şi subvenţionate aproximativ 40 de instituţii care se ocupă cu cercetarea etnicităţii şi susţinerea ideologiei „pluralismului etnic" [19].

Abandonînd teoria *melting-pot*-ului, căzută în desuetudine, ideologia liberală îmbrăţişează acum *integraţionismul* şi *pluralismul*. Un reputat profesor al Universităţii Chicago — Andrew M. Greely —, specialist în problemele etnicităţii, spunea sugestiv că „ideologia integraţionistă dă afară pe o parte a gurii *melting-pot*-ul şi înghite pluralismul cultural pe cealaltă parte". Atît integraţionismul, cît şi pluralismul cultural şi etnic susţin necesitatea unui complex de reforme ca singura cale care ar putea duce la o mai efectivă participare şi integrare în societate, la crearea condiţiilor pentru ca „neintegraţii", „izolaţii" şi „protestatarii" să se convingă că societatea occidentală ar fi

---

[15] Hernan Santa Cruz, *op. cit.*, p. 267.

[16] Arich Yaari, *Assimilation versus différentiation — le phénomène national aux Etats Unis d'Amérique*, în „L'Homme et la société", nr. 37—38/1975, p. 30.

* *Melting-pot* — în accepţie curentă, termenul înseamnă amestec, ca noţiune, desemnează asimilarea, iar ca ideologie — teoria „creuzetului".

[17] Sallie Teselle (ed.), *The Rediscoverfi of Ethnicity*, New York, 1973, p. 7.

[18] Orlando Patterson, *Ethnic Chovinism: The Reactionary Impulse*, New York, 1977, p. 9; Jerry D. Rose, *Peoples: The Ethnic Dimension in Human Relations*, Chicago, 1976.

[19] Cf. Robert P. Swierenga, *Ethnicity in Historical Perspective*, în „Social Science", vol. 25, 1977, nr. 1, p. 32.

izvorul tuturor șanselor și posibilităților *. Pe această bază s-a agitat și se agită încă, de pildă, în Statele Unite, sloganul „visului american" *(American Dream)* sau mitul despre poporul american ca *popor poliarhic* în care „minoritățile de tot felul se identifică pe sine cu națiunea" [20], formînd o comunitate integrată și armonioasă, capabilă să se conducă pe sine. S-a afișat și se afișează încă cu multă ostentație teoria „egalității șanselor" *(equality of opportunity)* care, în pofida realităților social-economice și politice, susține existența unor șanse egale pentru orice individ de a accede la bunurile, valorile și instituțiile existente, ca și cînd nu ar fi vorba despre un sistem sociopolitic bazat pe exploatare, pe inegalitate în toate sferele vieții sociale, pe manifestarea unor puternice contradicții ireconciliabile, pe procesul de reproducere la scară lărgită a inechităților de tot felul.

Unii autori [21], sesizînd acest caracter al societății americane, apreciază că, în contextul realităților respective, „principiul « *equality of opportunity* » se transformă în „principiul « *opportunity of inequality* »" [22]. Iar teoria respectivă, oriunde este pusă în circulație — în S.U.A., în Franța sau în Norvegia —, are o funcție ideologică precisă, pe care unele lucrări o definesc destul de pătrunzător: „Luarea egalității aparente drept egalitate reală, diluarea și inversarea realității pentru a defini sistemul ca loc de participare și realizare acolo unde el, în realitate, exclude și deprivează" [23].

În pofida celor care perorează despre frăția și armonia interrasială și interetnică, despre „paritatea socială și economică" cu comunitatea dominantă sau despre așa-zisa „alternativă a reparării", prin fonduri destinate „programelor de îmbunătățiri" economice și sociale, rezultatele la care s-a ajuns demonstrează că nu s-au putut obține decît „cuceriri marginale pentru clasele sărace și muncitoare" [24] și că, în fapt, „continuă sistematic subordonarea grupurilor minoritare pe calea excluderii lor de la importante șanse economice" [25], inegalitatea etnică și rasială, discriminarea și oprimarea fiind departe de a fi fost cît de cît afectate, ceea ce face ca „modul de viață și democrația americană să aibă fațete care în prezent par a fi la fel de inacceptabile și întunecate ca și în trecut, iar viitorul să se contureze încă și mai sumbru" [26].

De aceea, diverse teorii încearcă să abată atenția de la această realitate, lansînd diferite sloganе, cum este cel al „distribuirii echitabile a bogăției" în cadrul sistemului, doctrina „armoniei naturale de interese într-o societate pluralistă" [27] sau cel al „semidezvoltării" *(halfprocess)*. Să ne oprim asupra ultimului, la vogă acum în S.U.A., pentru a sublinia că teza lui de bază se reduce în esență la aprecierea că sărăcia și mizeria, deprivarea și discriminarea la care sînt condamnate diferitele grupuri etnice și rasiale s-ar datora faptului că procesul modernizării nu a ajuns pînă acolo încît să permită rezolvarea tuturor contradicțiilor și disfuncțiilor sistemului capitalist. Prin urmare, pentru a înțelege tensiunile și conflictele etnice și rasiale, trebuie luat în considerare factorul *timp social* sau *timp istoric* [28]. Cu alte cuvinte, inegalitatea și discriminarea mai traversează încă societatea occidentală, deoarece, în dezvoltarea ei, această societate nu ar fi avut *timpul istoric* suficient pentru a integra în sistem toate grupurile și structurile, pentru a rezolva principalele dificultăți, pentru a ajunge la toate consecințele pozitive ale evoluției sale ascendente. De aceea, „nemulțumiții și revoltații", „protestatarii și neintegrații" de toate felurile și de toate etnicitățile ar trebui *să aștepte* maturizarea procesului; în același timp, ei ar trebui *să contribuie* la „desăvîrșirea" procesului și la „perfecționarea" sistemului, ambele atitudini permițînd „integrarea, adoptarea și promovarea sistemului" însuși. Aceasta ar reprezenta, totodată, și modalitatea cea mai sigură de salvare de la o evoluție traversată de puternice „mișcări sociale rezultate din nemulțumirile și insatisfacțiile unui număr semnificativ de membri ai socie-

---

* Conceptul de egalitate a șanselor (oportunităților) este analizat de un însemnat număr de autori: V.J.K. Galbraith, *L'ère de l'opulence*, Calmann-Lévy, Paris, 1961; M. Harrington, *The Other America. Poverty in the U.S.*, New York, 1963; M.O. Lewis, *The Children of Sanchez*, New York, 1961; L. Stoleru, *Vaincre la pauvreté*, Flammarion, Paris, 1974.

[20] Robert A. Dahl, *Democracy in the United States; Promise and Performance*, sec. ed., Chicago, 1973, p. 41.

[21] Anthony de Crespigny, Alan Wertheimer (eds.), *Contemporary Political Theory*, London, 1971, p 139.

[22] Nathan Glazer, Irving Kristol (eds.), *The American Commonwealth*, New York, 1976, p. 3.

[23] Xavier Greffe, *La politique sociale*, P.U.F., Paris, 1975, p. 212.

[24] Thomas L. Blair, *Retreat to the Ghetto. The End of a Dream?*, New York, 1977, p. 26.

[25] John M. Shepard, Cyrus S. Stewart, *Sociology and Social Problems A Conceptual Approach*, New Jersey, 1976, p. 176.

[26] Thomas L. Blair, *op. cit.*, p. 4.

[27] Ted George Goertzel, *Political Society*, Chicago, 1976, p. 25.

[28] Jesse Owens Smith, *Race and Ethnic Groups*, Chicago, 1976, p. 8—15.

tăţii faţă de condiţiile sociale şi faţă de modelele sociale stabilite" [29].

Spre deosebire de aceste poziţii, *ideologiile de orientare radicală*, deşi nu susţin ideea transformării revoluţionare a societăţii, analizează critic societatea occidentală, pronunţîndu-se împotriva oprimării etnice şi rasiale, a discriminării şi pauperizării unor largi pături muncitoare. Sub semnul lor, o întreagă literatură de specialitate semnalează şi avertizează asupra problemelor de ordin rasial şi etnic din ţări ca Anglia, Franţa, S.U.A., Canada ş.a.

Un interes deosebit prezintă punctele de vedere care se orientează spre constatarea unor cauze mai profunde ale stărilor de lucruri respective. Într-o asemenea direcţie, reţinem ofensiva declanşată de teoria „colonialismului intern" [30]. Aceasta pleacă de la ideea că statele moderne s-au dezvoltat în cadrul relaţiei „centru-periferie", unde „centrul" — comunitatea privilegiată — „domină politic şi exploatează material « periferia », respectiv comunităţile subordonate. Acest tip de dezvoltare are la bază puternica dependenţă a „periferiei" faţă de „centru" şi, corolarul ei, tendinţa şi acţiunea „periferiei" de a rupe dependenţa, de a smulge „centrului" pîrghiile statusului său. În felul acesta, relaţia „majoritate-minoritate" devine o autentică *relaţie colonială*. În măsura în care în această situaţie se află şi anumite etnicităţi, mişcarea şi evoluţia relaţiei „centru-periferie" generează şi o autentică problemă etnică şi rasială, ca expresie a dominaţiei de tip colonial. După Daniel Latouche, entităţi naţionale, cum este cazul Ţării Bascilor, Quebecului, Walles, Scoţiei, Flandrei şi Waloniei etc., „pot fi considerate colonii interne ale societăţii capitaliste hiperdezvoltate, reprezentată de ţări ca Franţa, Canada, Anglia, Spania sau Belgia. Ele sînt simple efecte ale imperialismului care se pot produce, sub diferite forme şi la diferite niveluri, în cadrul sistemului capitalist" [31].

„Colonialismul intern", subliniază reprezentanţii acestei teorii, este confirmat şi de experienţa Statelor Unite, ţară în care grupurile etnice şi rasiale deprivate şi oprimate, „încorporate în cadrul naţiunii prin forţă şi violenţă, prin sclavie şi război, au purtat şi poartă semnul popoarelor cucerite" [32]. Se apreciază că, în contextul specific acestei ţări, „colonialismul intern" s-ar defini prin următoarele patru caracteristici principale : 1. Statusul politic şi socioeconomic al negrilor şi al celorlalte etnicităţi deprivate este cel al unui popor aflat sub dominaţie colonială ; 2. „Majoritatea", grupul dominant, constrînge prin instituţii, pîrghii economice şi politice grupurile etnice dominate să-şi accepte statusul ; 3. Totala lor dependenţă economică, socială, politică şi culturală ; 4. „Reacţia inversă" — creşterea împotrivirii [33].

În ceea ce priveşte situaţia negrilor din S.U.A., literatura amintită evidenţiază, de pildă, următoarele : 7,5 milioane negri, reprezentînd 31,4% din totalul populaţiei negre trăiesc sub nivelul oficial recunoscut al sărăciei, în comparaţie cu numai 8,9% albi aflaţi în aceeaşi situaţie [34] ; se manifestă multiple inegalităţi între albi şi negri în privinţa venitului mediu pe familie, a salariilor (la aceeaşi experienţă şi vechime, nivel de calificare, profesionalizare, competenţă şi educaţie, în raport cu salariul unui alb un negru primeşte numai 84%)[35] ; majoritatea negrilor au condiţii de locuit extrem de precare — în imobile părăsite *(delapidated housing)* ; un nivel de educaţie şi instrucţie şcolară scăzut, iar rata şomajului mult mai ridicată [36]. „Ca rezultat, statusul negrului devine tot mai inconsistent şi el simte că este aruncat tot mai departe în urma albului. El simte că i se face o nedreptate şi că este deprivat" [37].

Un alt grup etnic important, constituit din americanii de limbă spaniolă, supranumiţi,

---

[29] Ted Georges Goertzel, *op. cit.*, p. 207.

[30] Această teorie este pe larg dezvoltată de Michael Hechter, *Internal colonialism*, Berkeley and Los Angeles, 1975.

[31] Daniel Latouche, *National and Class interests in an electoral context : the Québec Case*. Comunicare prezentată în cadrul mesei rotunde a Asociaţiei Internaţionale de Ştiinţă Politică, Dubcovniv, 9—13 septembrie 1975, p. 6.

[32] Meyer Weinberg, *A Chance to Learn. The History of Race and Educations in the United States*, London, 1977, p. 4.

[33] Anthony Gary Dwórkin, Rosalind J. Dworkin (ed.), *The Minority Report. An Introductions to Racial, Ethnic and Gender Relations*, New York, 1976, p. 46—47.

[34] Cifrele cf. Elisabeth Abramowitz (ed.), *Proceedings from the National Invitational Conference on Racial and Ethnic Data*, Washington, 1976.

[35] Erik Olin Wright, *Race, Class and Income Inequality*, în „American Journal of Sociology", vol. 83. nr. 6, 1978, p. 1366 ; Jerry D. Rose, *Peoples : The Ethnic Dimension in Human Relations*, Chicago, 1976, p. 112.

[36] Datele cf. Sar A. Levitan, William B. Johnston, Tobert Taggart, *Minorities in the United States. Problems, Progress and Prospect*, Washington, D.C., 1975 ; E. Abramowitz (ed.), *op. cit.*

[37] Setn M. Scheiner, Tilden G. Edelstein (eds.), *The Black Americans. Interpretative Readings*, New York, 1971, p. 465.

cicanos, sînt consideraţi, de asemenea, ca avînd o situaţie tipică pentru funcţionarea „colonialismului intern" american: un nivel scăzut al instrucţiei-educaţiei, al gradului de urbanizare, un venit pe familie de 3—5 ori mai mic decît la albi, şomaj în proporţie de 10% [38].

La rîndul lor, „americanii asiatici" (chinezi, coreeni, japonezi, vietnamezi) „continuă să fie victimele rasismului alb care se manifestă în forme crase şi în forme subtile" [39], dovadă fiind nivelul mult mai scăzut — chiar decît în cazul negrilor şi al *cicanos* — al situaţiei lor economice, al gradului de ocupare, de instrucţie şcolară, al condiţiilor de locuit, de salarizare etc. [40].

Cei mai dezavantajaţi pe piaţa muncii sînt indienii; ei trăiesc pe pămînturile cele mai aride, în cele 25 de rezervaţii, suferă o sărăcie endemică, în proporţie de 50—60% sînt şomeri, „9 din 10 trăiesc în case care sînt departe de standardul minim de confort, sănătate şi decenţă", au grad mare de mortalitate şi alcoolism şi în proporţie de peste 40% trăiesc sub nivelul recunoscut al sărăciei" [41].

[38] Cf. Meyer Weinberg, *op. cit.*; Richard Kickus, *Pursuing the American Dream. White Ethnic and New Populism*, New York, 1976.

[39] Bob H. Suzuki, *Educations and the Socialization of Asian Americans*, în „Amerasia Journal", nr. 2, 1977, p. 25.

[40] Anthony Dworkin, *op. cit.*; Eui-Young Yu, *Koreans in America an Emerging Ethnic Minority*, în „Ameriasia Journal", vol. 4, nr. 1, 1977.

[41] Date şi aprecieri cf. Leonard Dinnerstein, *op. cit.*, p. 271; Joseph G. Jorgenson, *Poverty and Work among American Indians*, New York, 1977.

Concluzia la care se ajunge pe baza acestor analize critice este aceea că societatea americană nu poate progresa fără talentul, calificarea, resursele şi perspectivele celor care sînt în situaţia de deprivaţi şi minoritari. Avîndu-se în vedere şi realităţile, la fel de grave, din alte ţări occidentale, se face aprecierea, justificată dealtfel, că societăţile respective nu mai pot, „în continuare, să se sprijine pe grupuri de oameni care trăiesc umăr lîngă umăr, în ură, servitute şi exploatare" [42].

Ideologiile radicale se opresc însă la acest *avertisment*. Pledoariile lor critice nu cer „o drastică zguduire şi schimbare a *statu-quo*-ului" sau desfiinţarea sistemului sociopolitic, ci, dimpotrivă, perfecţionarea lui, „menţinerea lui în stare de funcţionare". Critica este făcută nu pentru a ataca *esenţa* sistemului, ci doar pentru „a da în vileag ipocrizia unei societăţi pretins democratice" [43] şi pentru a conştientiza neajunsurile ei, spre a fi înlăturate „pentru ca sistemul să meargă bine".

Susţinerea sistemului şi apărarea ordinii existente sînt punctul nodal în care se întîlnesc toate ideologiile lumii capitaliste, de la cele conservatoare la cele radicale. Este pragul de nedepăşit nu numai pentru aceşti teoreticieni, dar pentru practica însăşi a vieţii social-economice şi politice din aceste ţări.

[42] Howard L. Fromkin, John S. Sherwood (eds.), *Intergrup and Minority Relations: An Experimental Handbook*, California, 1976, p. 65.

[43] E. Abramowitz, *op.cit.*, p. 4.

OMUL ÎNTRE NATURĂ ŞI ISTORIE

DE

I. ŞERBĂNESCU

Problema raportului dintre om şi natură capătă tot mai mult o dominantă politică, devine obiect de confruntare socială sau electorală într-o serie de ţări capitaliste dezvoltate, unde această contradicţie a dobîndit forme acute, punînd în discuţie însăşi existenţa speţei umane. Apariţia unor „mişcări ecologiste" ce îşi propun să apere cetăţeanul împotriva agresivităţii unei industrializări şi urbanizări „sălbatice", care desfid cerinţele unei vieţi umane şi ale protejării mediului ambiant, constituie un simptom

dintre cele mai caracteristice pentru implicațiile complexe ale relației om-natură-societate. Rezultatele unor scrutine electorale din ultimii ani arată că așa-numitele „liste verzi", care exprimă preocupări de ordin ecologic ale unor pături ale populației, întrunesc tot mai multe voturi (alegerile administrative din Franța — 1977, alegeri locale în R.F. Germania, Japonia, Austria etc.).

Numeroase grupări de stînga, contestatare, includ componenta ecologică, ca și pe cea energetică, în ansamblul obiectivelor anticapitaliste pe care le promovează. Unele partide comuniste din aceste țări, sesizînd importanța politică a acestei problematici noi generate de modul cum se desfășoară revoluția științifico-tehnică în cadrul relațiilor de producție capitalist-monopoliste, fac o analiză filozofică, pe temeiul unei antropologii materialist-istorice, a relației om-natură și trag concluzii legate direct de lupta politică. Astfel, Partidul Comunist Italian a organizat încă în anul 1972 o dezbatere, în cadrul Institutului Gramsci, cu tema *Om-natură-societate*, ale cărei materiale au fost publicate într-un volum cu același titlu; mai recent, între 27—29 ianuarie 1978, a fost organizat, în cadrul aceluiași centru științific, un seminar de studiu consacrat temei *Omul de azi între natură și istorie*. Referatele prezentate, ca și discuțiile care au avut loc cu acest prilej, au pus în evidență coordonatele științifico-politice ale raportului dintre om și mediul său natural. Dintre aceste comunicări, menționăm: *Omul natural și omul social* (Giovanni Berlinguer); *Științele omului și transformarea societății* (Raffaello Misiti); *Diversitatea genetică și egalitatea umană* (Lucio Luzzatto); *Recalificarea muncii, societate și mediu înconjurător* (Sandro Aurischio) ș.a.

Principalul referat, *Omul natural și omul social*, al lui Giovanni Berlinguer, subliniază că *progresul speciei umane*, exprimat în mărirea duratei medii de viață, în relativ mai larga difuzare a cunoștințelor științifice, în aspirația, adesea realizată, spre o mai mare egalitate, în multiplicarea formelor de comunicare și participare colectivă — fenomene tipice ale secolului nostru, cuceriri reale ale omenirii —, sînt puse astăzi la îndoială, datorită bazei precare pe care s-au dezvoltat. „Printre rațiunile acestei precarități, pe primul plan se situează *ideologiile dominației* asupra oamenilor și asupra naturii, care au fost însoțite sau precedate de comportamente corespunzătoare lor. Dominația asupra popoarelor coloniale a fost justificată de teoriile rasiste; exploatarea muncitorului, prin ipoteza că diviziunea muncii ar corespunde unui proces biologic; inferioritatea socială a femeii, prin mărturii false atestînd inferioritatea sa naturală. Față de natură, scopul declarat al intervenției umane părea acela de a trece prin dominație pentru a ajunge la eliberare. Așa cum arată Marcuse, pentru a reduce acțiunea oarbă și ferocitatea naturii față de om, s-a acționat pentru creșterea ferocității omului față de natură; s-a uitat că « cultivarea solului este un lucru calitativ diferit de distrugerea solului, extragerea resurselor naturale înseamnă altceva decît exploatarea lor neînfrînată, iar exploatarea pădurilor nu trebuie să însemne și despădurire fără rezerve ».

Progresele umane în societățile capitaliste s-au produs pe asemenea baze și de aici derivă fragilitatea lor. Se poate observa — precizează G. Berlinguer — că pînă și unele detașamente ale clasei muncitoare au progresat, în țările capitaliste dezvoltate, luptînd împotriva propriei exploatări, dar participînd într-o măsură mai mare sau mai mică la spolierea resurselor altor popoare sau la sărăcirea posibilităților de trai ale generațiilor viitoare. Această realitate a dus la formarea unor ideologii corespunzătoare, care au contaminat și o parte a clasei muncitoare.

Ideologiile și practicile dominării bazate pe dreptul de a violenta pe altul decît pe sine — alți oameni, natura vie — au fost profund zguduite de schimbările sociale și de cuceririle științifice din anii recenți. Este de înțeles amploarea modificărilor (în ce privește obiceiurile și ideile) produse mai ales în țările care au trăit în cea mai mare parte pe baza dominației rasiale și coloniale. Combaterea științifică a tezei despre puritatea raselor, aducerea în circuitul culturii mondiale a unor valori create în zone ținute sub dominație etc. au răsturnat multe imagini constituite de-a lungul timpului. Luptele sociale au pus în evidență falsitatea tezei că proprietatea privată asupra mijloacelor de producție ar fi o prelungire rațională a condiției de existență a persoanei umane.

Precaritatea avantajelor, răsturnările practice și ideatice au amplificat senzația insecurității și au dus la criza ideii însăși de progres, ca posibilitate pentru oameni de a concepe în mod rațional planuri complexe pentru existența lor. Această criză — se arată în referat — s-a manifestat încă în perioada dintre cele două războaie și la ea s-a referit Gramsci atunci cînd scria: „Criza ideii de progres nu este criza ideii propriu-zise, ci o criză a purtătorilor acestei idei" [1].

Așa cum s-a subliniat în cursul dezbaterilor, și în cadrul mișcării muncitorești ca urmare a schematismului și dogmatismului, s-a insistat multă vreme asupra faptului că criza capitalismului s-ar manifesta în pauperizarea absolută a maselor și în prăbușirea economiei, ceea ce a dus la neglijarea sau chiar

[1] Antonio Gramsci, *Caiete din închisoare*, Torino, Einaudi 1975, p. 1335—1336.

ignorarea posibilei deteriorări rapide a omului ca fiinţă naturală şi a echilibrului naturii vii. Devine tot mai clar astăzi că există riscul de a pierde valori antropologice care s-au afirmat în îndelungata evoluţie a speciilor, precum şi valori culturale cucerite cu multă trudă. Omenirea este pe punctul de a pierde, de exemplu, poziţia verticală a fiinţei umane ; cînd ieşim din casă intrăm într-o cutie metalică, automobilul, în care ne aşezăm ; apoi, după o scurtă pauză, în picioare, în ascensor, deci într-o altă cutie, ajungem într-un alt scaun, aşezat într-o cutie de ciment şi cărămizi, pentru ca seara să revenim, tot în automobil, într-un comod fotoliu în faţa televizorului.

Predominanţa pregătirii profesionale şi intelectuale, care depăşeşte o pătrime din viaţa unui individ, duce şi ea la degradarea fiinţei umane, prin uniformitatea activităţii desfăşurate şi înainte de a intra în producţie şi în decursul acesteia. Nu se mai pot face distincţii între cauzele organice şi cauzele sociale ale bolilor.

Se răspîndesc procese şi riscuri de autodistrugere şi heterodistrugere a oamenilor prin acumulare de mijloace de luptă fizice şi bacteriologice tot mai puternice ; ele pot distruge un număr imens de oameni sau să le altereze caracterele biologice. Apoi, extinderea alcoolismului, toxicomaniei, a violenţei — toate arată un dispreţ pentru viaţa normală a omului. Sînt puse în primejdie ciclurile naturale de regenerare a naturii, a aerului etc. Toate acestea cer omului să înveţe să dea înapoi naturii bogăţiile pe care le cere cu împrumut, dacă vrea să supravieţuiască şi să progreseze. „În faţa acestor pericole — subliniază Giovanni Berlinguer — imputabile în principal dezvoltării capitaliste, fără însă ca cineva, individ sau stat, protagonişti sau antagonişti ai acestui sistem, să se poată declara absolvit de orice responsabilitate, este uşor să se răspîndească sentimentul culpei personale sau disperarea colectivă. Există însă posibilitatea şi necesitatea de a încorpora în lupta socială, în acţiunea colectivă, conştiinţa unor atare regresiuni şi perspectiva depăşirii lor, conceptuală şi reală".

Aceste realităţi şi perspective ale raportului dintre om şi natură — se conchide în referat — cer ca mişcarea muncitorească să facă un examen critic al concepţiilor cu privire la ecosistemul mondial. În definirea funcţiei omului în faţa naturii, Marx vorbeşte uneori de dominaţie, mai des de schimb. El concepe raporturile de producţie istorico-economice nu numai ca raporturi între oameni sau între clase, ci şi ca raporturi în care reprezentanţii acestei producţii se află cu natura şi între ei. Trebuie să ne întrebăm — insistă Berlinguer — în ce măsură, în marxismul teoretic, conceptul de *dominare* a prejudiciat asupra celui de *schimb*, în ce măsură „prioritatea" naturii a fost înţeleasă numai în sens istoric, ca un fapt existent anterior, devenit apoi secundar, în ce măsură a fost luată în considerare necesitatea persistenţei, pe ansamblul planetei, a echilibrelor intrinseci ale biosferei, greu alterabile fără urmări grave, şi cît a cîntărit pe planul practic-politic neglijarea faptului că „funcţia civilizatoare a capitalului" se transforma în opusul ei, tocmai în dauna acestor echilibre. Este, oare, o întîmplare faptul că problema ecologică şi teza calităţii vieţii au fost puse pentru prima dată, în prim plan, pe scară internaţională, chiar dacă cu scopuri de instrumentalizare, de către teoreticieni şi politicieni burghezi şi nu de mişcarea muncitorească?

În cursul dezbaterilor s-au ridicat semne de interogare cu privire la modul în care materialismul istoric contemporan a abordat problematica esenţei umane, dacă acestuia nu i se poate imputa un anume reducţionism. Din fraza lui Marx că esenţa omului (adică trăsătura distinctivă a acestuia faţă de alte animale) constă în raporturile sale sociale s-a ajuns la susţinerea curentă că omul se regăseşte în întregime în raporturile sale sociale şi acestea au fost concepute adesea ca pure raporturi economice.

Consecinţele practice ale acestei subaprecieri a omului biologic (şi psihologic şi relaţional) au implicat, pe plan politic, neînţelegerea noilor fenomene de exploatare şi spoliere a naturalităţii omului, care au ajuns să prejudicieze şi să deformeze ceea ce este mai profund corporal şi mintal în om, ca producător şi consumator, ameninţînd însăşi supravieţuirea speciei. Pe plan cultural, această situaţie a determinat, în cîmpul de cercetare marxist, dezinteres sau chiar ostilitate declarată faţă de unele ştiinţe din cîmpul geneticii şi biologiei care căutau să studieze domeniile eredităţii, ale instinctelor umane, psihologiei, individualităţii umane, negîndu-se influenţa lor asupra raporturilor sociale. Se ştie că unele dintre cele mai mari descoperiri în aceste domenii au fost făcute în afara şi, chiar uneori împotriva, oricăror legături cu marxismul. Iar transformarea lor în doctrine generale asupra omului, în ideologii, în păreri curente, cu un sens adesea reacţionar, au avut cîmp liber şi au fost alimentate de această atitudine de dezinteres şi ostilitate. În discuţii s-a subliniat, de asemenea, că în rîndul teoreticienilor marxişti s-a manifestat tendinţa de a considera omul ca atotputernic în relaţiile sale cu natura şi de a nega posibilitatea manifestării unor fenomene de alienare în condiţiile orînduirii socialiste, ceea ce a dus la ignorarea unor nevoi superioare şi mai complexe ale omului.

Participanţii la seminar au scos în evidenţă faptul că problematica omului contemporan,

în dubla sa valență, ca parte a naturii și parte a societății, s-a impus cu deosebită forță tocmai la apogeul societății de consum în Occident. Mișcările din anii 1967—1969 în Franța, Italia, S.U.A., R.F. Germania, Mexic, Turcia, etc. au pus în evidență profunda insatisfacție, larg răspîndită, față de iraționalitatea capitalismului și o aspirație adesea confuză, dar extraordinar de militantă, spre eliberarea de limitele impuse de capitalism dezvoltării personalității umane. Înfrîngerea acestor mișcări, temporară dealtfel, își are una din surse, au apreciat participanții la dezbatere, în tendințele de a importa în Occident modele teoretice umane și politice elaborate în alte părți ale lumii.

Dintre orientările care și-au făcut drum în conștiința tinerei generații în acei ani, cea mai puternică rămîne critica societății industriale, chiar dacă ea a îmbrăcat forma reîntoarcerii la omul preeconomic sau presocial, la un fel de *jus naturalis*. Ca o replică, unii vedeau în această societate posibilitatea unei bunăstări generalizate și a unei autostabilizări cibernetice. Apreciind aceste teze după zece ani, G. Berlinguer arată că „iluzia bunăstării s-a schimbat în larga senzație de insatisfacție, ultrastabilitatea a devenit o constantă instabilitate, valoarea supraviețuirii riscă de a fi compromisă în practică". Mișcarea muncitorească italiană are meritul de a fi contestat iluziile miracolului productiv, ale bunăstării claustrate în sine, ale capitalismului pe deplin rațional. Bazîndu-se pe strînsa sa legătură cu clasa muncitoare, Partidul Comunist Italian a pus accentul pe eliberarea muncii și nu pe eliberarea de muncă, nu pe posibilitatea promovării umane în afara activității productive, văzînd în cea dintîi scopul oricărui proces de eliberare. Comuniștii italieni au considerat șomajul ca o formă de regres grav, mai ales sub aspectul *valorii antropologice* și nu în primul rînd ca lipsa unei surse de existență.

Diferitele proiecte de restructurare a societății italiene, elaborate în ultimii ani, iau în considerare tot mai mult valorile umane, în trecut neglijate. Astfel, un program al Partidului Socialist Italian se preocupă de raportul om-oraș, de echilibrul ecologic; Partidul Comunist Italian, în propunerea unui plan pe termen mediu, elaborat în 1978, fixa ca obiective căutarea unor forme mai umane, sociale și solidare de viață, lupta pentru o mai mare egalitate (în raporturile sociale, între oraș și sat, între bărbat și femeie, între generații etc.). Forțele politice din rîndurile grupărilor catolice, și în special Asociația catolică a muncitorilor italieni, au elaborat un document intitulat *O nouă cultură a dezvoltării* („Azione Sociale", nr. 32, 1977) care pornește de la afirmația că „dezvoltarea și capitalismul sînt realități diferite; prima este drumul omenirii spre civilizarea sa, al doilea este un mod de existență a omenirii într-o anumită epocă" și caută să construiască o critică a societății prezente pentru a asuma ca sarcină reînnoirea societății civile care „nu este ceva preexistent, un dat natural, fizic și biologic, și nici un reflex sociologic. Societatea civilă este civilă numai dacă din starea de agregat uman trece în starea de elaborat uman".

Aceste atitudini arată o maturizare în largi straturi populare a conștiinței necesității de a depăși criza relației dintre om și natură, precum și apariția și manifestarea unor forțe sociale diverse care își propun să conducă procesul de dezvoltare economico-socială.

Ni se pare deosebit de semnificativă sublinierea făcută de unul dintre participanții la discuție, și anume că *politica* începe să încorporeze *concepte și teorii ale științelor umane și științelor naturale*, ca atitudine absolut necesară pentru a exercita *funcții de guvernare*; orice opțiune productivă sau socială de dimensiuni majore implică o asemenea orientare. *Politica poate deveni un intermediar între omul natural și omul social, dacă dispune de cunoștințe adecvate și de un sistem de participare colectivă la decizii.*

Teoria marxistă este încă pe drumul elaborării unor concepte adecvate unei asemenea viziuni, deși la Marx și la alți gînditori de orientare marxistă există elemente ale unei asemenea orientări. Astfel, Gramsci scria că, ținînd seama de faptul că „sînt numeroase modalități prin care individul intră în raport cu natura, precum și de faptul ca prin tehnică să se înțeleagă nu numai acel ansamblu de noțiuni științifice aplicate industrial, cum se înțelege de obicei, ci și instrumentele « mentale », cunoașterea filozofică" și „de raportul strîns între societatea umană și societatea lucrurilor, este necesar să se elaboreze o doctrină în care toate aceste raporturi să fie active și în mișcare și care să arate foarte clar că locul acestei activități este conștiința individului în care nu se consideră singur și izolat, ci un om bogat în posibilitățile oferite de ceilalți oameni și de societatea lucrurilor despre care nu poate să nu aibă anumite cunoștințe" [2]. Baza naturală a existenței umane este *unitatea* necesară a genului uman, care se menține și se reînnoiește prin istorie, ca continuitate evolutivă a indivizilor, care nu trebuie să fie reprimată, ci perfecționată prin viața socială.

Exprimînd rezerve asupra tendințelor de supraapreciere a condiționării biologice ca limită a dezvoltării omului, participanții la dezbateri au subliniat că aspectele constante pînă în prezent ale condiției umane, probabil

[2] Antonio Gramsci, *op.cit.*, p. 1346.

foarte puţin modificabile şi în viitor, nu sînt aspecte metafizice sau metaistorice ; ele sînt dotate, doar, cu o mult mai mare stabilitate decît caracterele istorico-sociale. A pretinde reducerea lor la caractere istorico-sociale înseamnă a oferi un lesnicios joc polemic celor care se străduiesc să demonstreze nereuşita unor asemenea reducţii şi să susţină existenţa omului etern. În lipsa unei teorii care să cuprindă toate aceste raporturi ca active şi în mişcare, se deschide cîmp vitalismului, fie el clerical sau aşa-zis radical, orientat spre excluderea raportului istorico-social din reglarea unor fenomene ca sexualitatea, reproducerea speciei, familia.

Participanţii la dezbatere au subliniat că elementul care rezolvă în mod adecvat raportul dintre naturalitatea şi istoricitatea omului este practica. Iar practica politică nu poate face abstracţie de un sistem de cunoştinţe şi exigenţe care se referă la naturalitatea omului şi la echilibrul fiinţelor vii, la complexele sisteme om-maşină-mediu, la raporturile biosferei pe care le influenţează formaţiunile economico-sociale şi statele naţionale. Politica îndreptată spre om şi mediu se intersectează, în ţările capitaliste dezvoltate, cu propuneri de reconversiune a economiei şi de transformare a instituţiilor. Rolul mişcării revoluţionare este cu atît mai important în abordarea problemei relaţiei om-natură-societate cu cît vechile tendinţe mistice şi iraţionale, care îşi arogă adjectivul de *nou* — „noii filozofi", „noua dreaptă" ş.a. —, devin tot mai active. Acestea pretind că „orice om care gîndeşte este un om depravat", că a existat „o fericire naturală originară" care a fost coruptă de civilizaţie şi de ştiinţă.

Numeroase contradicţii — apărute recent sau agravate în virtutea menţinerii unor structuri economice şi sociale vechi, în condiţiile unui salt revoluţionar nemaiîntîlnit în ştiinţă şi tehnică — fac şi mai dramatică existenţa umană, au arătat participanţii la dezbatere. Rezolvarea acestora impune o *sudură mai puternică între lupta pentru socialism şi progresele ştiinţei*, solicită conştiinţa necesităţii unei lupte nu numai pentru schimbări socioeconomice, ci şi pentru *restabilirea echilibrului ecologic*. Astfel, natura sau mai precis protejarea acesteia devine o *componentă a strategiei revoluţionare în ţările dezvoltate*.

În analiza raportului om-natură-societate un loc important îl ocupă ştiinţele omului (despre om). Rolul acestora a fost pe larg dezbătut în comunicarea *Ştiinţele omului şi transformarea societăţii*, prezentat de Raffaello Misiti. Încercînd să definească domeniul acestor discipline, el consideră că ştiinţele despre om au două mari ramuri — cele *biologico-naturale*, şi cele *paradigmatice* (psihologia, antropologia, sociologia, în primul rînd ; apoi, filozofia, istoria, economia politică).

Importanţa ştiinţelor omului este pusă în evidenţă, arată R. Misiti, de faptul că luptele sindicale, sociale, politice în Occidentul capitalist includ tot mai mult problemele *calităţii vieţii*, precum şi de faptul că rolul tot mai important al forţelor democratice şi revoluţionare în conducerea pe plan central şi local a societăţii cere răspunsuri prompte şi adecvate la problemele ridicate de cetăţeni în legătură cu învăţămîntul, mediul înconjurător, asistenţa medicală etc. Aceste ştiinţe trebuie să furnizeze cunoştinţe verificate despre om şi, în acelaşi timp, să exercite o critică a societăţii, ceea ce presupune o încredere deplină în posibilitatea de a studia în mod ştiinţific omul şi fenomenele sociale şi, deci, o încredere în puterea de cunoaştere a acestor ştiinţe. Totodată, se cere o critică a acestor discipline, pentru a fi depăşite actualele lor limite, dezvoltîndu-se continuu caracterul lor ştiinţific şi asigurîndu-se utilizarea lor corectă.

Aceasta presupune o nouă organizare a muncii ştiinţifice care să depăşească ruptura dintre elaborarea teoretică şi practica socială pentru a-i include pe teoreticieni şi pe practicieni într-un unic circuit de cercetare şi de intervenţie socială. În felul acesta, cercetarea va fi împiedicată să dea naştere la modele artificiale şi reducţioniste despre om, iar practica va fi ferită de a se reduce la o intervenţie oarbă fără capacitate de cunoaştere şi teoretică.

R. Misiti consideră că trebuie propus un model al rolului practic al ştiinţelor omului, bazat pe sarcini de prevenire şi proiectare. Oprindu-se asupra celui de-al doilea ţel al acestor ştiinţe, el îl defineşte drept „capacitatea de a propune modificări pozitive ale cadrului actual al societăţii, în direcţia satisfacerii nevoilor sociale şi individuale", atît într-o perspectivă imediată cît şi pe termen lung. Acest rol de proiectare nu înseamnă recuperarea unor tendinţe tehnocratice, deoarece toate opţiunile sînt pînă la urmă politice şi vor fi abordate ca atare. Limita pentru orice veleitate tehnocratică nu poate să fie, şi nu numai în cazul ştiinţelor omului, decît maxima dezvoltare a puterii democratice şi a conştiinţei ştiinţifice a maselor. Această dialectică între ştiinţă şi politică este permanentă, cum permanentă trebuie să fie nu criza ştiinţelor umane, ci critica tehnicilor şi concepţiilor implicate de aceste ştiinţe, şi deci a puterii operatorilor în gestiunea socială.

Ştiinţele omului, conchide R. Misiti, pot aduce o contribuţie însemnată la formarea unei conştiinţe ştiinţifice de masă, care nu se poate baza numai pe cunoştinţe din domeniul ştiinţelor „exacte".

Crucială în raportul dintre ştiinţele omului şi transformarea societăţii este tema *nevoilor*.

În mod tradiţional, ştiinţele omului, se precizează în dezbateri, au tins la o sistematică dezistoricizare a nevoilor, în aşa fel încît a fost subliniat mereu fie doar aspectul lor *biologic*, fie aspectul lor *metafizic* (pretinsa universalitate a nevoilor, ascunzînd caracteristicile specifice sau particulare). Ar fi inadecvat să se vorbească în mod generic de nevoi sociale, depăşind indivizii şi nevoile lor personale, pentru că aceasta oferă claselor dominante posibilitatea de a ascunde — sub paravanul unei validităţi generale sau al unor ,,nevoi ale majorităţii'' —, interese în contradicţie cu emanciparea şi autonomia omului.

Într-o ,,societate de consum'', unde nevoile sînt prefabricate, stabilite de centre de manipulare dotate cu cele mai sofisticate mijloace de reclamă, marketing sau de studiere a psihologiei sociale şi individuale, problema elaborării bazelor ştiinţifice ale nevoilor umane prezintă o importanţă excepţională, inclusiv pentru organizarea luptei revoluţionare. De aceea, în cursul dezbaterii s-a subliniat că *este necesară o reconstituire a ştiinţelor omului care să ia în considerare raportul just între natură şi cultură, între componenta biologică şi cea relaţională a omului, între individual şi colectiv, astfel încît să pună în evidenţă solicitările şi nevoile care rezultă în dimensiunea lor istorică, adică drept rezultat al unui proces în care socialul joacă un rol proeminent*. Această reexaminare trebuie să se înfăptuiască nu numai în laboratoare, ci şi în practică, în contact cu cei care formulează anumite cerinţe, nevoi etc. Este ştiut că nevoile apar în societate prin luptă şi sînt cu atît mai clare cu cît luptele sînt conştiente şi organizate. O cercetare asupra nevoilor trebuie să se realizeze în legătură cu teritoriul, cu structurile de bază, cu organismele locale, cu organizaţiile forţelor sociale şi sindicale.

Un alt referat, prezentat de Lucio Luzzatto, a abordat relaţia între *diversitatea genetică şi egalitatea umană*, deosebit de actuală, mai ales în condiţiile în care ,,noua dreaptă'' încearcă să acrediteze teza că inegalitatea socială ar avea o bază fiziologică ce ar putea fi observată în încărcătura genetică a unor indivizi sau grupuri umane. Contradicţia permanentă între biologicul rigid, predeterminat şi ineluctabil şi elementul uman, în continuă mişcare, dinamic, liber, a fost acceptată critic de către opinia publică în sens larg şi a fost preluată de tendinţele de dreapta ca o dovadă ,,ştiinţifică'' a inutilităţii schimbărilor în domeniul social şi a necesităţii stratificării societăţii în clase. La rîndul ei, ,,stînga'' a rezolvat adesea această contradicţie, afirmînd caracterul irelevant al bazei materiale a vieţii animale, considerînd-o un substrat ce condiţionează în mică măsură activităţile generice ale omului; de aci a rezultat un dispreţ, adesea profund, pentru latura ,,animală'' şi o tendinţă de a raporta libertatea la un specific al omului puţin ori deloc influenţat de corpul său individual.

Un rol important în formarea unor asemenea concepţii — arată Lucio Luzzatto — a jucat subtila operă de ideologizare a datelor biologice, ca şi specializarea extremă a muncii de cercetare în acest domeniu. Aceasta a făcut pe mulţi biologi să piardă din vedere semnificaţia sintetică a datelor analitice şi a dus la creşterea decalajului şi a separaţiei deja existente între ştiinţă, popularizarea ştiinţei şi filozofia naturii.

Acceptînd ideea că genele sînt purtătoare ale unor informaţii care determină posibilităţi de evoluţie a fiecărei fiinţe vii, L. Luzzatto arată că există numeroase interacţiuni care-şi pun pecetea asupra organismului. Însăşi informaţia genetică unidimensională prevede existenţa mai multor căi metabolice, alternative, a căror activare sau dezactivare depind de influenţe care sînt, în parte, derivate din interacţiunile dintre gene, iar în parte, datorate unor acţiuni definite în mod generic ca fiind ale mediului înconjurător. Gradele de libertate disponibile pentru dezvoltarea individului derivă, deci, din suma căilor alternative posibile, din diferitele moduri eventuale de citire a aceluiaşi cadru, din variabilitatea datorată interacţiunii dintre gene, dintre gene şi mediul înconjurător, dintre diversele acţiuni din mediu. Deci, nu numai că informaţiile conţinute în cod (*DNA*), şi transmise din generaţie în generaţie, nu sînt univoce, ci oferă prin ele însele un larg spectru de posibilităţi, dar combinaţiile lor produc informaţie neînscrisă ca atare în *DNA*. Pentru a înţelege aceasta este necesar să ne referim la conceptul de *interacţiune neaditivă*, prin care rezultatul interacţiunii a două comenzi nu este dat de simpla sumă a acestora. La combinaţii diverse, corespunde foarte adesea o nouă informaţie. Ar fi greşit să se aplice în mod mecanic teoria informaţiei în domeniul biologic, deoarece caracterul sistemic al viului face ca orice mică schimbare la o funcţie să ducă în mod necesar la alterarea întregului echilibru general într-un sens dificil de prevăzut.

Fără a contesta capacitatea informaţiei ereditare de a impune limite posibilităţilor de dezvoltare a unui individ, referentul argumentează că numărul de opţiuni posibile, dată fiind o secvenţă determinată de informaţii, este extrem de mare. Cu alte cuvinte, epigenotipul total este istoriceşte renovabil şi, în parte, liber, în termeni probabilistici, de structura iniţială aparent rigidă. Această teză permite să se respingă afirmaţia că fiinţele umane individuale sînt diferite între ele prin predestinare şi că oamenii sînt discriminabili,

unii în raport cu alţii, pe baza unor parametri definibili sub aspect numeric şi apţi să li se atribuie o valoare „obiectivă", ca bază pentru selecţia celor „mai buni". Dacă, pentru caractere determinate de puţini factori, studiul relaţiei dintre informaţia genetică şi produsul final este relativ simplu, pentru parametrii ca inteligenţa, comportamentul etc. situaţia se schimbă radical; cu cît este mai mare numărul de factori care influenţează un caracter, cu atît este mai mică valabilitatea metodelor de analiză, în special cînd predomină interacţiunile de tip aditiv şi influenţele mediului (cu atît mai mult, cu cît este, practic, imposibil să găseşti parametri numerici realmente reprezentativi pentru concepte abstracte).

Aceleaşi teze le întîlnim şi în referatul lui G. Bignani şi M. Frontali care critică încercările de a atribui variabilitatea inteligenţei, variabilităţii patrimoniului genetic. Asemenea încercări, arată autorii, tind să explice diferenţele de nivel intelectual între clase sociale şi între grupuri etnice pe baza unor factori complet independenţi de istoria indivizilor şi a societăţilor, transferînd responsabilitatea adevăratei sau presupusei carenţe a dezvoltării intelectuale de la factorii externi la factorii ce ţin de însăşi structura biologică a individului.

Una din concluziile dezbaterii este aceea că lupta pentru dezvoltarea ştiinţifică, tehnologică şi industrială este o luptă planetară împotriva colonialismului, a bolilor şi foametei, cu condiţia să fie apărat mediul, după cum salvarea mediului este condiţia complexă a tuturor proceselor vitale.

Critica *fenomenelor de degradare* a mediului, au subliniat participanţii la dezbatere, trebuie să meargă mai adînc decît adoptarea unor măsuri de înlăturare a efectelor nocive. Trebuie căutate rădăcinile acestor fenomene în aspectele mai intime ale raportului omului cu societatea şi natura.

Dezbaterea a analizat şi o serie de fenomene concrete ale degradării mediului prin poluare, evoluţia demografică a Italiei (într-un amplu referat susţinut de S. Muscetta, E. Sonnino şi L. Terrenato), problemele egalităţii femeii cu bărbatul, reorganizarea asistenţei medicale, a învăţămîntului, calificării profesionale şi altele, demonstrînd prin fapte de viaţă rolul politic al ecologiei, a relaţiei dintre om şi mediul înconjurător.

SCURTĂ PRIVIRE ASUPRA EVOLUŢIEI GÎNDIRII LUI A. GRAMSCI

DE

RADU FLORIAN

Criza societăţii capitaliste europene, în timpul primului război mondial, a dezvăluit-o pe aceea a socialismului reformist, a teoriei şi practicii sale. Incapacitatea acestuia de a folosi criza societăţii capitaliste pentru a conduce clasa muncitoare şi celelalte categorii sociale dominate în vederea unei rupturi revoluţionare şi a inaugurării unui proces de tranziţie spre socialism a devenit pregnantă pe fundalul noilor evenimente revoluţionare. Limitele istorice, contradicţiile şi dilemele de nedepăşit ale partidelor social-democrate au ţîşnit la suprafaţă în toată nuditatea lor sub loviturile valurilor puse în mişcare de Revoluţia din Octombrie, în confruntarea deschisă cu gîndirea revoluţionară a lui Lenin. Sub semnul nemijlocit al acestor procese se produc primele manifestări ale gîndirii gramsciene.

Aceasta este structurată, în primul ei stadiu, cel al lucrărilor din tinereţe, pe două planuri: unul *politic*, prevalent, şi altul *filozofic*, întreţesut cu cel dintîi. Gîndirea lui Gramsci se evidenţiază ca una *fundamental politică*, preocupată de problemele acţiunii sociale, de căutarea unor răspunsuri menite să evidenţieze modalităţile realizării scopurilor luptei pentru socialism a clasei muncitoare. Dar ea nu se opreşte la nivelul exclusiv al unei analize a acţiunii politice, ci devine, totodată, o dezbatere despre tipurile de interpretare filozofică a marxismului. Astfel, încă de la primele ei manifestări, gîndirea gramsciană se structurează ca una axată pe *trecerea de la analiza practicii sociale* la aceea a *fundamentelor sale teoretice* şi de la acestea la *obiectivarea lor în practica socială* care, aşa cum se va vedea, constituie o constantă a ei. „Nu trebuie uitat — scrie cu îndreptăţire M. Salvadori — (...) că elementul activ organizator al operei lui Gramsci nu a

fost cercetarea ştiinţifico-filologică a gîndirii lui Marx şi Engels ; ci, dimpotrivă, exigenţele concrete ale practicii politice. Gramsci pătrunde opera lui Marx, ţinînd ferm la coerenţa şi întrebările acţiunii proprii, în jurul căreia se dispun ceea ce se cheamă *materialele* teoretice derivate din Marx, Engels şi Lenin, dar şi din Croce, Sorel şi Bergson" [1]. Plecînd de la o optică în fond identică, L. Paggi consideră şi el că ,,studiul lui Gramsci ca militant politic este calea cea mai sigură pentru a gîndi şi a revedea poziţia sa în cercetarea teoretică marxistă" [2].

Stadiului iniţial al gîndirii gramsciene îi este, de asemenea, caracteristică *suprapunerea* filonului marxist cu cel crocean, sorelian, *ciocnirea* dintre ele, dar şi *ruptura* lor, prin triumful filonului marxist antipozitivist. Radiografia acestor procese relevă că două sînt principalele lor articulaţii, şi anume reflecţia îndreptată spre *descifrarea* experienţei revoluţionare din Rusia şi spre *descoperirea unor modalităţi specific naţionale* pentru amorsarea procesului revoluţionar în Italia, iar, pe de altă parte, *delimitarea* de interpretarea pozitivistă a marxismului, delimitare care, deşi la început poartă amprenta vizibilă a crocianismului, se cristalizează ulterior într-o direcţie profund distinctă de acesta.

Fără a fi nici pe departe primul, în ordine cronologică, din seria scrierilor publicate în acea perioadă, articolul *Revoluţia împotriva ,,Capitalului"*, apărut la 24 noiembrie 1917 în ziarul ,,Avanti" din Milano, are o importanţă deosebită, evidenţiind cele două articulaţii ale gîndirii gramsciene incipiente. M. Salvadori scrie, în acest sens, în parte cu o anumită tentă absolutizantă, că ,,pentru a caracteriza marxismul lui Gramsci este necesar să se plece de la celebrul articol *Revoluţia împotriva ,,Capitalului"*. Acest articol, considerat în lumina întregului drum gramscian, apare de fapt ca un adevărat manifest ideologic (...). În articolul său, Gramsci fixează un element metodologic fundamental care clarifică perfect geneza interpretării sale asupra marxismului : pentru a dezvolta creator teoria marxistă şi a o ridica la nivelul acestei lecţii practice a bolşevicilor, este necesar ca ea să fie eliberată de « încrustările pozitiviste şi naturaliste » cu care a fost « contaminată » gîndirea lui Marx, legînd-o, dimpotrivă, de *practica vie*, care de la Marx s-a întîlnit cu aceea a bolşevicilor « nemarxişti » ce au contestat « anumite afirmaţii din Capitalul »" [3].

Articolul *Revoluţia împotriva ,,Capitalului"* este o încercare de deslușire a izvoarelor victoriei Revoluţiei din Octombrie, îndeosebi a relaţiei dintre teorie şi practică ce s-a materializat în cadrul ei. Ea pleacă de la constatarea că ,,revoluţia bolşevicilor s-a înrădăcinat în mod definitiv în revoluţia generală a poporului rus", ei fiind aceia care au împiedicat stagnarea evenimentelor prin cucerirea puterii. Această derulare a procesului Gramsci o denumeşte în mod paradoxal şi aparent de neînţeles ,,o revoluţie împotriva *Capitalului* lui K. Marx". ,,*Capitalul* lui Marx — scrie Gramsci — era în Rusia cartea burghezilor mai mult decît a proletarilor. Pentru Rusia, ea era demonstraţia critică potrivit căreia în mod fatal şi necesar trebuia să se formeze mai întîi o burghezie, să înceapă o eră capitalistă, să se instaureze o civilizaţie de tip occidental, înainte ca proletariatul să conceapă chiar să se pună în mişcare, să se gîndească la revendicările sale de clasă, la revoluţia sa. Faptele au depăşit ideologiile (...) Bolşevicii îl reneagă pe K. Marx, afirmînd (...) că normele materialismului istoric nu sînt atît de inflexibile pe cît au putut fi şi au fost efectiv concepute" [4].

Pentru Gramsci, deci, Revoluţia din Octombrie era şi o revoluţie împotriva *Capitalului*, deoarece el asocia, în mod greşit fireşte, opera fundamentală a lui Marx şi, pe un plan mai larg, materialismul istoric, cu o *teorie economist-mecanicistă, pozitivistă*. De aici provine şi afirmaţia sa că bolşevicii nu sînt ,,marxişti", că ,,ei trăiesc gîndirea marxistă, aceea care nu moare niciodată, aceea care este *continuarea gîndirii idealiste italiene şi germane* şi care a fost, la Marx, alterată de scorii pozitiviste şi naturaliste. Şi această gîndire — precizează Gramsci — recunoştea întotdeauna ca cel mai important factor al istoriei nu faptele economice brute, ci omul, societăţile oamenilor care se reunesc, se înţeleg între ei, dezvoltă prin toate aceste contacte (ce formează civilizaţia) o voinţă socială, colectivă..." [5].

Pentru Gramsci, această voinţă poate să devină elementul motor al economiei, elementul formativ al realităţii obiective.

Textul la care mă refer trădează o necunoaştere a spiritului originar şi original al gîndirii lui Marx, a materialismului istoric, influenţa încă dominantă a crocianismului în critica operei lui Marx. Aşa se explică atît afirmaţia privind alterarea gîndirii lui Marx de idei pozitiviste şi naturaliste, cît şi formulările privind neînţelegerea rolului şi posibilităţilor reale ale voinţei sociale. Dar, totodată,

---

[1] M. Salvadori, *Gramsci e il problema storico della democrazia*, Einaudi, 1973, p. 212.

[2] L. Paggi, *Gramsci e il moderno principe*, Roma, Editori Riuniti, 1970, p. XXVI.

[3] M. Salvadori, *op.cit.*, p. 213—214.

[4] A. Gramsci, *Écrits politiques*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1974, p. 135.

[5] *Ibidem*, p. 136 *(subl.ns.)*.

este vădită deschiderea net antipozitivistă și antieconomistă a textului. Comentîndu-l, P. Togliatti scria că de aici răzbate „un strigăt de eliberare al tînărului Gramsci", care „(...) văzînd ceea ce s-a petrecut în Rusia, își dă în cele din urmă seama că este posibilă eliberarea de greoaia și apăsătoarea interpretare a unui materialism îngust pozitivist ce s-a imprimat gîndirii lui Marx în Italia..." [6].

Este de observat că, în același articol, Gramsci surprinde intuitiv logica procesului istoric din Rusia, a dezvoltării inegale a capitalismului, consecințele sale variate, idee pe care, după toate datele, nu putea încă s-o cunoască din lucrările lui Lenin. Astfel, după ce arată că istoria Angliei nu trebuie să se repete în Rusia, Gramsci subliniază că „revoluționarii își vor crea ei înșiși condițiile necesare pentru realizarea *deplină și totală* a idealului lor", chiar dacă „la început va fi un colectivism al mizeriei, al suferinței". Dar, adaugă el, „aceleași condiții de mizerie și de suferință ar fi fost primite ca moștenire și de un regim burghez" [7]. Firește, însă, că el nu evalua și nu putea să evalueze încă toate dificultățile acestei situații pentru dezvoltarea ulterioară a procesului.

Semnificația istorică deosebită a articolului *Revoluția împotriva „Capitalului"* constă în relevarea șocului formativ pe care l-a constituit Revoluția din Octombrie asupra gîndirii politice gramsciene, a deschiderii sale antipozitiviste, dar pe fondul unei insuficiente cunoașteri a marxismului.

Orientarea în direcția unei mișcări socialiste revoluționare conduce gîndirea gramsciană la delimitarea ei de pozitivism, dar și de socialismul reformist. Gramsci relevă, astfel, că interpretarea pozitivistă a marxismului nu era științifică, ci *mecanicistă* și *fatalistă*, deoarece reducea doctrina lui Marx „la o schemă exterioară, la o lege naturală, care se realizează în mod fatal, în afara voinței oamenilor, în afara activității lor de asociere și a forțelor sociale pe care le generează o astfel de activitate, o lege care devine în sine factor determinant de progres și element necesar al noilor forme de producție" [8]. Această concepție și-a găsit o primă expresie în reformismul teoretic prin care „doctrina lui Marx a devenit doctrina inerției proletariatului" [9].

Întrebarea pe care și-o pune Gramsci este aceea a *relației* dintre *determinism și voluntarism*, prefigurînd o direcție a gîndirii sale teoretice ulterioare, un larg ansamblu de idei ce va fi corectat și dezvoltat în numeroase texte. Plecînd de la teza, unilaterală prin spiritualismul ei, că „omul este îndeosebi spirit, adică creație istorică, și nu natură", Gramsci avansează afirmînd că generația nouă a socialiștilor „vrea să se reîntoarcă la doctrina autentică a lui Marx, pentru care omul și realitatea, mijlocul de muncă și voința nu se desolidarizează, ci se identifică în «momentul» istoric" [10]. Ideea este explicitată într-un articol ulterior *(Organizarea economică și socialismul)* prin precizarea că „politică și economie, mediu și organism social, reprezintă, întotdeauna, o unitate și este unul dintre cele mai mari merite ale marxismului de a fi afirmat această unitate dialectică" [11]. Devierile apărute în acțiunea clasei muncitoare au izvorît, în plan teoretic, din ruptura acestei unități, unii fosilizîndu-se în corporativism, alții claustrîndu-se într-o politică exclusiv parlamentară, ajungînd, și într-un caz și în celălalt, la aceleași rezultate sociale. De aici „necesitatea socialismului revoluționar care reîntoarce activitatea socială la unitatea sa..." [12].

În articolul *Marx al nostru*, din 4 mai 1918, la sărbătorirea centenarului lui Marx, este resubliniată ideea — de certă inspirație labriolianã — a unității activității spirituale cu cea economică în istoria umană, deosebirea radicală dintre concepția lui Marx asupra istoriei și cea idealistă. După ce arată că pentru aceasta din urmă istoria era exclusiv domeniul ideilor, textul continuă astfel: „Cu Marx, istoria continuă să fie domeniul ideilor, al spiritului, al activității conștiente a indivizilor izolați sau grupați. Dar ideile, spiritul, capătă consistență, pierd caracterul lor arbitrar, încetează de a fi abstracții religioase sau sociologice fictive. Însăși substanța lor este în economie, în activitatea practică, în sistemele și raporturile de producție și de schimb. *Istoria, ca eveniment, este pură activitate practică (economică și morală). O idee se realizează nu în măsura în care este logic coerentă cu adevărul pur, cu unitatea pură (...) ci în măsura în care găsește în realitatea economică justificarea sa, instrumentul care-i permite să se afirme*" [13]. Aceste rînduri gramsciene sînt de netă inspirație marxistă, vădesc, în comparație cu alte texte din aceeași perioadă, anii 1914—1918, o delimitare pronunțată de influența croceeană, chiar dacă ea mai persistă în unele formulări.

---

[6] P. Togliatti, *Sur Gramsci*, Editions sociales, Paris, 1977, p. 281.

[7] A. Gramsci, *Écrits politiques*, vol. I, p. 138.

[8] *Ibidem*, p. 139—140.

[9] *Ibidem*, p. 140.

[10] *Ibidem*.

[11] *Ibidem*, p. 143.

[12] *Ibidem*.

[13] *Ibidem*, p. 146 *(subl.ns.)*.

Totodată, spre deosebire de interpretarea pozitivistă și mecanicistă care *opunea* determinismul economic manifestării voinței grupurilor sociale, altfel spus, acțiunii lor, Gramsci dezvăluie, încă din scrierile din tinerețe, *interdependența lor organică în cadrul procesului istoric*, voința fiind o componentă indispensabilă a acestuia. „Din punct de vedere marxist, scrie el, *voința* semnifică conștiința scopului, ceea ce semnifică la rîndul ei, cunoașterea exactă a propriilor posibilități și mijloace de care dispune pentru a le exprima în acțiune" [14].

În aceeași optică se situează și ideea că „istoria nu este un calcul matematic" [15], precum și aceea că „acțiunea politică nu este direct determinată de structura economică, ci de interpretarea ce se dă acestei structuri..." [16] și care contestă relația de tip mecanic dintre economie și domeniul politic, relevă rolul conștiinței în acțiunea politică. Reproșul după care Gramsci ar fi fost adeptul voluntarismului nu rezistă în fața acestor texte, chiar dacă ele nu surprind încă contradicțiile ce pot să existe între determinismul economic și acțiunea socială.

Momentul „L'Ordine Nuovo" (1919—1920) al gîndirii și activității gramsciene este unul *predominant politic, al însușirii ideilor lui Lenin despre revoluție și statul socialist, dar și al primilor pași spre descoperirea particularităților procesului revoluționar în Italia*. Format în jurul revistei de cultură socialistă « L'Ordine Nuovo » — care începe să apară la 1 mai 1919, fondată de A. Gramsci, A. Tasca, U. Terracini și P. Togliatti —, acest grup era, după expresia lui G. Procacci, „Singurul grup care își punea cu seriozitate problema acelei revoluții italiene pe care alții se limitau s-o proclame iminentă și inevitabilă..." [17].

Concepția revoluționară a lui Gramsci se face simțită mai ales prin afirmarea necesității cuceririi puterii de stat, a instaurării dictaturii proletariatului. Pe baza experienței epocii și în spiritul ei, el sublinia că după revoluțiile din Rusia, Ungaria și Germania, „statul socialist nu poate să se întrupeze în instituțiile statului capitalist (...) că el este o creație fundamental nouă în raport cu acestea" [18]. Deși relevă că parlamentul și municipalitățile sînt „instituții populare ale statului", Gramsci arată că prin cucerirea statului trebuie să se înțeleagă „crearea unui stat de tip nou, născut din experiența de asociație pe care o are clasa proletară și din înlocuirea statului democratic-parlamentar de către acest nou stat" [19]. Nu se punea problema cuceririi parlamentului ca formă stabilă a puterii sociale, ci aceea „de a trimite mulți militanți în parlament, pentru a rupe cu magia « suveranității » populare, pentru a lovi în inima clasei proprietarilor, în guvernul ei, în organismul ei de control al aparatului național de producție și de schimb" [20]. Revoluția era văzută ca „momentul ineluctabil al unui proces dialectic care trebuie să debușeze printr-o ruptură revoluționară, prin regenerarea societății" [21], ceea ce presupune „sfărîmarea mașinii statului burghez" [22] și înarmarea proletariatului industrial și agrar.

În aceste idei pot fi recunoscute tezele lui Lenin despre revoluția socialistă și dictatura proletariatului. Printre ele apare o sugestie nouă, aceea că puterea de stat socialistă trebuie să se constituie nu numai pe baza unor noi instituții centrale ale autorității, ci și a unor forme de organizare instituțională a producătorilor la locul de muncă, a unor forme specifice de conducere a procesului de producție. În această perspectivă, statul socialist este conceput ca „o *organizație* a libertății tuturor, în profitul tuturor (...) o continuă căutare de forme noi, de raporturi noi neîncetat adaptate nevoilor oamenilor și grupurilor" [23]. Pe linia acestei idei, Gramsci acordă o atenție deosebită consiliilor de fabrică care, inspirate de experiența sovietelor din revoluțiile din Rusia, se constituie, în acea perioadă, în unele dintre întreprinderile din Torino, îndeosebi la Fiat. Grupul *Ordine Nuovo* se diferențiază de alte curente socialiste, arată P. Spriano în a sa *Istorie a Partidului Comunist Italian*, prin ideea-forță a mișcării consiliilor de fabrică apărute „prin transformarea vechilor Comisii interne în organisme ce au fost emanația spontană a « masei care se guverna pe sine », pe « teritoriul său național » : locul de muncă, unitatea productivă" [24].

Gramsci considera că dictatura proletariatului trebuie să se materializeze într-un tip specific de organizare a producătorilor și că „consiliul de fabrică este celula de bază a acestei organizări. Pentru că în Consiliu sînt reprezentate toate ramurile de muncă, proporțional cu contribuția fiecărei meserii și ramuri de muncă la elaborarea obiectului pe care uzina îl produce pentru colectivitate, el este o instituție de clasă, o instituție de valoare socială" [25]. Puterea în noul stat

[14] *Ibidem*, p. 147—148.
[15] *Ibidem*, p. 182.
[16] *Ibidem*, p. 183.
[17] G. Proccaci, *op.cit.*, p. 443.
[18] A. Gramsci, *op.cit.*, p. 256.
[19] *Ibidem*, p. 257.
[20] *Ibidem*, p. 290.
[21] *Ibidem*, p. 295.
[22] *Ibidem*, p. 346.
[23] *Ibidem*, p. 144.
[24] P. Spriano, *Storia del Partito Comunisto Italiano*, Torino, Einaudi, 1967, p. 48.
[25] A. Gramsci, *op.cit.*, p. 280.

trebuie să aparțină acestor consilii și sistemului consiliilor sau, altfel spus, clasei muncitoare ca agent industrial nemijlocit. Gramsci scrie în acest sens că „ea (clasa muncitoare — n.nr.) consideră uzina ca fiind (...) forma în care clasa muncitoare dobîndește un corp organic determinat, celula unui nou stat: statul muncitoresc, și baza unui nou sistem reprezentativ: sistemul consiliilor" [26]. Este formulată în aceste rînduri ideea autoconducerii muncitorești a întreprinderilor economice, a constituirii, pe această bază, a sistemului reprezentativ al statului socialist.

În acest plan se înscrie o altă direcție a gîndirii politice gramsciene, aceea a relației dintre partid, sindicate și consiliile de fabrică, direcție care, în acea perioadă, dezvăluie distanțarea față de teoria soreliană a sindicalismului revoluționar, dar și de socialismul reformist. În cîteva articole Gramsci arată, pe larg, că „sindicatul nu poate fi un instrument al renovării radicale a societății (...) n-ar putea fi baza puterii proletare", că „teoria sindicalistă a eșuat complet în încercarea concretă a revoluțiilor proletare" [27]. Pe de altă parte, „partidul rămîne ierarhia superioară a (...) irezistibilei mișcări de masă" [28], el fiind consacrarea conștiinței istorice a maselor, a responsabilității și mișcării lor sociale.

Un rol important, în această perioadă, îl ocupă în activitatea lui Gramsci preocupările îndreptate spre reînnoirea partidului socialist. Partidul, sublinia el, „dintr-un partid parlamentar mic-burghez trebuie să devină partidul proletariatului revoluționar, în luptă pentru realizarea societății comuniste, prin statul muncitoresc; un partid omogen, coerent, avînd propria sa doctrină, propria sa tactică și o disciplină fermă și inflexibilă" [29]. Înfrîngerea grevei generale din aprilie 1920, de la Torino, a dezvăluit blocarea luptei revoluționare de către mecanismul birocratic al sindicatelor și moravurilor reformismului socialist. Partidul Socialist Italian, scria Gramsci, „nu este revoluționar decît prin aserțiunile generice ale programului său. Este un conglomerat de partide (...) acest partid socialist care se proclamă ghidul și educatorul maselor nu este decît un scrib nefericit care înregistrează acțiunile realizate spontan de mase" [30]. În schimb, referindu-se la partidul comunist, ce se contura în interiorul partidului socialist, el preciza: „Partidul comunist este instrumentul și forma istorică a procesului interior de eliberare, prin care muncitorul, din *executant*, devine *inițiator*, din *masă*, devine *șef* și *conducător*, din braț devine creier și voință" [31]; partidul comunist este miracolul autonomizării spirituale a clasei muncitoare, a voinței sale de luptă și creație revoluționară.

Poziția grupului *Ordine Nuovo*, care milita pentru transformarea revoluționară comunistă a partidului socialist, a fost apreciată de Lenin în următorii termeni: „În ceea ce privește Partidul Socialist Italian, Congresul al II-lea al Internaționalei a III-a găsește în fond justă critica adusă acestui partid și propunerile practice făcute Consiliului Național al P.S.I. de către secția din Torino a acestui partid, propuneri expuse în revista „Ordine Nuovo" din 8 mai 1920 și care corespund pe deplin tuturor principiilor fundamentale ale Internaționalei a III-a" [32]. (Lenin are în vedere articolul lui Gramsci, *Pentru o renovare a partidului socialist*).

Congresul de la Livorno al P.S.I. din ianuarie 1921 a marcat constituirea partidului comunist printr-o sciziune a partidului socialist. Referindu-se la semnificația sa, A. Gramsci sublinia: „Socialiștii cred că lupta dintre cele două clase se pune în aceiași termeni ca înainte de război. Pentru socialiști, războiul și revoluția rusă nu contează. Tocmai de aceea ei continuă să aibă încredere în vechea lor metodă și să considere socialismul ca un obiectiv îndepărtat" [33]. Istoricul P. Spriano, în lucrarea menționată, apreciază că formarea partidului comunist „este opțiunea *pentru* revoluție. În aceasta constă semnificația istorică a sciziunii" [34].

Ulterior, referindu-se la condițiile constituirii Partidului Comunist din Italia, la faptul că majoritatea proletariatului italian a rămas sub influența partidului socialist, Gramsci nota, într-un text (considerat din 1923), că „sciziunea de la Livorno (faptul că majoritatea proletariatului italian s-a detașat de Internaționala Comunistă) a fost fără îndoială cel mai mare triumf al reacțiunii" [35]. Referirea lui are în vedere insuficienta pregătire de către curentul comunist a congresului, sectarismul imprimat delimitării de reformiști de către A. Bordiga, exponent principal al curentului, și nu faptul că sciziunea ar fi fost o *eroare*. În articolul său *Împotriva pesimismului*, Gramsci arăta că în pregătirea congresului"... ne-am limitat să ne batem pe probleme formale, de pură logică, de pură

---

[26] *Ibidem*, p. 350.
[27] *Ibidem*, p. 280, 283.
[28] *Ibidem*, p. 296.
[29] *Ibidem*, p. 337.
[30] *Ibidem*, p. 398.
[31] *Ibidem*, p. 393.
[32] V.I. Lenin, *Opere*, vol. 31, București, Edit. politică, p. 180.
[33] A. Gramsci, *Écrits politiques*, vol. II, Paris, Gallimard, 1975, p. 87
[34] P. Spriano, *op.cit.*, p. 110.
[35] A. Gramsci, *op.cit.*, p. 304.

coerență, și am fost învinși, pentru că majoritatea proletariatului organizat din punct de vedere politic nu ne-a dat dreptate, n-a venit cu noi, deși noi am avut de partea noastră autoritatea și prestigiul Internaționalei..." [36].

Revenind la analiza condițiilor în care s-a produs sciziunea, în articolul *Cinci ani de viață ai partiaului* Gramsci preciza : „Partidul nostru s-a născut în ianuarie 1921, adică în momentul cel mai critic al crizei generale a burgheziei italiene, cît și al crizei mișcării muncitorești. Dar sciziunea, dacă era istoric necesară și inevitabilă, a găsit totuși marile mase nepregătite și refractare. Într-o astfel de situație, organizarea materială a noului partid a întîlnit condițiile cele mai dificile" [37].

Ales membru al Comitetului Central al P.C. din Italia, Gramsci își va concentra activitatea, pînă în vara anului 1922, asupra conducerii cotidianului „Ordine Nuovo", continuatorul revistei cu același nume. Cu acest prilej va reafirma principalele idei ale lui Lenin privind revoluția și statul socialist. O dată mai mult va sublinia faptul că puterea nu poate fi cucerită „prin intermediul organelor statului burghez", că ea va trebui să fie exercitată „prin instituții noi capabile să dea societății o formă nouă" [38], că „o condiție necesară a revoluției este descompunerea completă a democrației parlamentare și în Italia" [39].

O direcție nouă ce se conturează în gîndirea gramsciană în această perioadă, este aceea a studierii *fascismului*. Analiza pleacă de la ideea, expusă încă în articolul *Pentru renovarea partidului socialist*, că în Italia exista o fază a luptei de clasă ce permitea, fie cucerirea puterii de către proletariat, „fie o teribilă reacțiune din partea clasei stăpînitoare și a castei guvernante" [40] care nu va ezita să folosească violența pentru a zdrobi clasa muncitoare și a menține statul burghez. Pe această bază, fascismul este caracterizat ca „expresia organică a clasei stăpînitoare în luptă cu exigențele vitale ale clasei muncitoare, expresia acestei clase stăpînitoare ce vrea (...) să reconstruiască sistemul economic ruinat de războiul imperialist" [41]; fascismul este instrumentul violenței burgheziei împotriva clasei muncitoare, el reprezintă „garda albă a capitalismului, îndreptată contra organismelor de clasă ale proletariatului" [42].

Totodată, Gramsci relevă caracterul de mișcare socială a fascismului, în care se împletea prezența pregnantă a unor grupuri ale micii burghezii urbane cu aceea a unor bande teroriste ale latifundiarilor. Această legătură dintre mica burghezie fascistă și instrumentalizarea ei de către marea burghezie și latifundiari constituie o constantă a gîndirii gramsciene asupra fascismului.

În același plan de preocupări trebuie amintită și ideea, formulată încă în 1922, că „fascismul nu poate fi învins decît prin forță" [43] dar și aceea — care se va dovedi greșită, dar persistentă —, că „fascismul a creat o situație de revoluție permanentă, ca și țarismul în Rusia" [44].

În cei doi ani în care a lipsit din Italia, între 1922—1924, fiind reprezentantul P.C.I. în organismele de conducere ale Internaționalei a III-a, la Moscova și ulterior la Viena, Gramsci se va îndrepta cu precădere spre dezvoltarea concepției sale despre partid, despre relațiile partidului cu clasa muncitoare și alte categorii sociale, spre depășirea crizei sectare (stîngiste) provocată de conducerea lui A. Bordiga. Limitele din prima perioadă de acțiune a partidului sînt surprinse într-o scrisoare a lui Gramsci, din februarie 1924, care dezvăluie interesante note ale concepției sale despre partid. Printre altele, el remarcă : „Problema organizării partidului (...) s-a redus la crearea unui aparat de funcționari respectuoși ai ortodoxiei doctrinei oficiale. S-a crezut, și încă se crede, că revoluția nu depinde decît de existența unui aparat de acest fel și s-a ajuns să se creadă că prin simpla sa existență el este în măsură să realizeze revoluția" [45].

Critica sectarismului era îndreptată în egală măsură și împotriva concepției fataliste, inerte despre rolul partidului, despre relațiile sale cu clasa muncitoare și alte categorii sociale. Revine astfel în gîndirea lui Gramsci, într-un cadru nou, preocuparea sa anterioară privind relația dintre *determinism* și *voința conștientă* a clasei, dintre determinism și fatalism. Înțelegerea mecanicistă, fatalistă a determinismului social nu a fost numai o particularitate a Internaționalei a II-a, ci, în forme specifice, s-a manifestat și în activitatea celei de a III-a.

Față de orientarea imprimată partidului de A. Bordiga, dominată de inerție și fatalism, Gramsci pune problema dezvăluirii *particularităților social-politice ale Italiei* în vederea

[36] *Idem, La costruzione del Partito comunisto* (1923—1926), Einaudi, 1971, p. 17.
[37] *Ibidem*, p. 89.
[38] A. Gramsci, *Écrits politiques*, vol. II, p. 119.
[39] *Ibidem*, p. 194.
[40] *Idem, Écrits politiques*, vol. I, p. 333.
[41] *Idem, Écrits politiques*, vol. II, p. 141.
[42] *Ibidem*, p. 151.
[43] *Ibidem*, p. 195.
[44] *Ibidem*, p. 309.
[45] *Ibidem*, p. 265—266.

facilitării acțiunii partidului. Relevînd deosebirea dintre situația din Rusia și aceea din Europa centrală și occidentală, el nota în scrisoarea amintită : „Motivația care în Rusia era directă și lansa masele în străzi pentru asaltul revoluționar se complică în Europa centrală și occidentală din cauza tuturor acestor suprastructuri politice, create prin dezvoltarea superioară a capitalismului ; acțiunea maselor este mai lentă și mai prudentă și de aceea partidul revoluționar are nevoie de o strategie și de o tactică mult mai complexă și de mai lungă respirație decît acelea care au fost necesare bolșevicilor între martie și noiembrie 1917" [46]. Ideea trebuie reținută prin curajul ei teoretic, deoarece formulează fără echivoc ideea unei politici diferite în țările capitaliste dezvoltate față de aceea aplicată în Rusia — adevărată inovație pentru acea perioadă istorică — și conturează o viitoare direcție de analiză teoretică.

Revenind în Italia în anul 1924, Gramsci este ales, în august 1924, secretar general al P.C.I. În perioada dintre 1924 și noiembrie 1926, cînd a fost arestat, Gramsci s-a consacrat conducerii partidului, forjării lui ca instrument revoluționar, pregătirii Congresului al III-lea, de la Lyon, menit să elucideze aspectele principale ale strategiei și tacticii partidului în lupta împotriva fascismului. În activitatea sa teoretică el va acorda, de aceea, un loc de seamă investigării fascismului.

Ea va fi marcată de două linii de gîndire contradictorii. Una, originală, îndreptată spre aprofundarea particularităților fascismului ; Gramsci reia elemente prezente și în scrieri anterioare, îmbinînd ideea că „natura fundamentală a guvernului fascist este aceea a unei dictaturi armate" [47] cu aceea că fascismul s-a dezvoltat pe fundalul crizei păturilor mijlocii, întrucît „a luptat și împotriva proletariatului și a ajuns la putere folosind și organizînd inconștiența și servilismul micii burghezii amețită de ură împotriva clasei muncitoare" [48]. Continuîndu-și ideea, Gramsci preciza : „Caracteristic fascismului este faptul că a reușit să constituie o organizație de masă a micii burghezii. Este prima dată în istorie cînd se întîmplă aceasta. Originalitatea fascismului constă în faptul de a fi găsit forma adecvată a organizării pentru o clasă socială ce a fost întotdeauna incapabilă de coeziune și ideologie unitară : această formă de organizare este aceea a militarizării" [49]. Această idee despre baza socială a fascimului a fost adesea subapreciată de gîndirea marxistă din deceniul următor, în pofida însemnătății sale teoretice și politice.

Cea de-a doua linie a analizei gramsciene asupra fascismului a fost expresia influenței opticii Internaționalei a III-a care considera, în mod greșit, ca fiind posibilă prăbușirea iminentă a dictaturii mussoliniene printr-o revoluție socialistă. Este drept că în scrisoarea amintită Gramsci își punea întrebarea dacă se poate trece direct de la fascism la socialism : „Este de conceput ca să se treacă de la fascism la dictatura proletariatului ? Care sînt fazele posibile și probabile ? Trebuie să facem această muncă de analiză politică, trebuie s-o facem noi înșine, și trebuie s-o facem pentru masele partidului nostru și pentru mase în general" [50]. Se poate afirma că în aceste rînduri gîndirea gramsciană era foarte aproape, dacă nu chiar sugerează, ideea procesului de tranziție între fascism și socialism, numai așa explicîndu-se formularea sa despre fazele intermediare **„posibile și probabile"**.

În scrierile ulterioare, care aparțin momentului la care mă refer, anii 1924—1926, această idee dispare, Gramsci apreciind că fascismul a contribuit la „lărgirea și aprofundarea terenului revoluției proletare care după experimentul fascist va fi cu adevărat populară" [51]. O anumită nuanțare este introdusă numai prin sublinierea că faza imediată era doar una de *trecere* la lupta pentru putere — și nu de cucerire directă a acesteia —, dar ea nu modifică viziunea strategică a relației dintre fascism și revoluția socialistă. Ipoteza procesului de tranziție va reveni la Gramsci în perioada detenției și va ajunge la noi prin mărturii indirecte.

Viziunea strategică bazată pe o trecere directă de la dictatura fascistă la revoluția proletară este proprie și *Tezelor de la Lyon* ale Congresului al III-lea al P.C.I., din ianuarie 1926, elaborate de Gramsci și P. Togliatti. În ele se arată că „partidul se găsește astăzi în faza de pregătire politică a revoluției", că sarcina partidului este de a înarma proletariatul și aliații săi cu obiectivele „insurecției împotriva statului burghez și a luptei pentru dictatura proletariatului" [52]. Deși fac o amplă analiză a structurii societății italiene, *Tezele*... abordează relațiile dintre diferitele grupuri ale burgheziei democratice și fascism, raporturile dintre curentele politice din interiorul proletariatului dintr-o perspectivă sectară și rigidă, specifică gîndirii Cominternului din epocă, ce nu era menită să valorizeze toate

[46] *Ibidem*, p. 267.
[47] A. Gramsci, *La costruzione*..., p. 27.
[48] *Ibidem*, p. 29.
[49] *Ibidem*, p. 33.
[50] A. Gramsci, *Écrits politiques*, vol. II, p. 285.
[51] *Idem*, *La Costruzione*..., p. 31.
[52] Apud A. Maciochi, *Pour Gramsci*, Paris, Seuil, 1974, p. 353.

forțele antifasciste, împingea la fărîmițarea lor. Frontul unic al clasei muncitoare era conceput, de pildă, ca un mijloc de demascare a pozițiilor reformiste din mișcarea muncitorească. P. Spriano evidențiază în lucrarea citată că „tezele nu pun într-un mod nou problemele politice-teoretice ale societății italiene, că sistemul alianțelor de clasă, al neutralizării forțelor burgheziei democratice și ale social-democrației (...) provin din modelul revoluției ruse" [53].

Toate acestea arată că gîndirea gramsciană se mișca încă în planuri contradictorii. Punîndu-și întrebări *noi* privind particularitățile societăților capitaliste dezvoltate, a celei italiene în mod special, răspunsurile lui poartă amprenta limitelor strategiei Internaționalei a III-a, în spiritul celei mai profunde discipline față de normele sale de funcționare, ca urmare a convingerii existente, în acea perioadă istorică, cu privire la iminența revoluției mondiale și a rolului decisiv ce urma să-l dețină Cominternul. Este concludent, în sensul amintit, articolul său *Congresul de la Livorno*, din „Ordine Nuovo", din 13 noiembrie 1921. Spiritul de disciplină a jucat un rol important și în disputa împotriva grupului Bordiga, care, prin poziția adoptată, a intrat în conflict cu conducerea Internaționalei.

Pe de altă parte, Gramsci se remarcă prin atitudinea sa critică îndreptată împotriva unor aprecieri și practici arbitrare ce-și făceau loc în organismele diriguitoare ale mișcării comuniste centralizate, ceea ce pe atunci însemna un act teoretic și politic de considerabilă anvergură. Astfel, în documentul intitulat *Legalism și carbonerie în Partidul Comunist al Italiei*, prezentat sesiunii C.E. al Internaționalei Comuniste din martie-aprilie 1925, Gramsci respinge criticile arbitrare la adresa P.C.I. căruia i se reproșează lipsuri catastrofice rezultate din carbonerie : „Acuzația este nejustificată și profund nedreaptă" [54].

La 8 noiembrie 1926 Antonio Gramsci a fost arestat, fiind apoi, la 4 iunie 1928, condamnat la 20 de ani închisoare.

În anul 1929, în detenție, Gramsci începe elaborarea notelor și însemnărilor ce vor forma *Caietele din închisoare*, lucrarea sa fundamentală.

Ele s-au născut din două impulsuri : *primul*, de a imprima o orientare spiritual creatoare vieții sale interioare, pentru a rezista chinurilor fizice și morale ale închisorii, pentru a se opune opresorilor și a nu fi atins de stări depresive și pesimiste. „Sînt obsedat — relata Gramsci într-o scrisoare trimisă cumnatei sale Tatiana Schucht la 19 martie 1927 — (și cred că acesta este un fenomen obișnuit la deținuți) de ideea că ar trebui să fac ceva *für ewig* (pentru eternitate — *n.ns.*), după concepția complexă a lui Goethe (...). Astfel, aș vrea ca, după un plan dinainte stabilit, să mă ocup intens și în mod sistematic de un subiect anume, care să-mi absoarbă și să-mi centralizeze viața mea interioară". Textul trebuie corelat cu altul, în care el nota „Mă controlez asiduu, pentru că nu vreau să cad în monomaniile care caracterizează psihologia deținuților" [55].

Cel de al *doilea* impuls a fost nevoia de a analiza în profunzime drumul parcurs de mișcarea revoluționară din Italia de la începutul deceniului, cauzele eșecului ei și ale succesului fascismului. Din acest punct de vedere, *Caietele* reprezintă o vastă tentativă de sinteză teoretică, deoarece autorul lor caută răspunsuri la întrebările epocii, ale practicii social-politice, ale mișcării comuniste, ale culturii. Tocmai de aceea, elaborarea lor îi oferă prilejul de a dezbate, pe larg, aspecte (idei și concepte) ale gîndirii marxiste, ale originalității sale, ale interpretărilor ei, prilejul de a se delimita deplin de gîndirea croceeană, printr-un amplu dialog cu aceasta. În pofida aparenței, *Caietele* au coerență interioară, fiind structurate pe cîteva filoane ce converg într-o sinteză unitară.

Lucrarea se caracterizează prin implicarea indisolubilă dintre demersul filozofic și cel politic, dintre investigația teoretică și cea istorică și culturală, amplificînd astfel o dimensiune constantă a gîndirii gramsciene, evidențiată încă în scrierile din tinerețe. *Caietele* marchează o treaptă superioară a gîndirii gramsciene prin nivelul atins de *creativitatea teoretică*. Ea se obiectivează în elaborarea unui ansamblu de idei filozofice și social-politice originale, uneori numai vag discernabile în lucrările precedente, alteori neabordate în nici un fel, ca și în formularea unor concepte și repere metodologice noi ale analizei fenomenelor sociale și politice, care completează adecvat instrumentarul existent al materialismului istoric.

Caietele din închisoare se compun din cîteva mari direcții de cercetare : *a*) probleme de materialism istoric ; *b*) critica filozofiei lui B. Croce ; *c*) teoria acțiunii politice ; *d*) aspecte ale capitalismului dezvoltat ; *e*) probleme ale istoriei Italiei ; *f*) particularități ale dezvoltării culturii italiene îndeosebi în secolul al XIX-lea și începutul celui de al XX-lea.

[53] P. Spriano, *op.cit.*, p. 496—497.

[54] A. Gramsci, *La costruzione...*, p. 46.

[55] Idem, *Scrisori din închisoare*, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 30, 39.

Interdependența dintre filonul teoretic și cel politic al derulării gîndirii gramsciene în închisoare se vădește și în răspunsul nou pe care-l dă ea unor întrebări privind perspectiva luptei revoluționare, relația dintre fascism și postfascism, în distanțarea sa de pozițiile Internaționalei Comuniste în această problemă. Evoluția gîndirii lui Gramsci în acest sens este sesizabilă îndeosebi prin intermediul unor surse indirecte, a memoriilor unor foști tovarăși de detenție. Din ele rezultă limpede că, spre deosebire de trecut, Gramsci schițează o nouă optică asupra procesului revoluționar, dominată de teza trecerii printr-o fază intermediară de la fascism la socialism.

În mărturia lui G. Ceresa, reprodusă de G. Fiori în cartea sa despre A. Gramsci, se arată cum el se indigna în fața atitudinii superficiale a unor tovarăși „care afirmau, în 1930, că fascismul va cădea în mod iminent (...) și care susțineau că se va trece imediat de la dictatura fascistă la dictatura proletariatului", subliniind, totodată, că „fascismul a aruncat înapoi proletariatul și întreg poporul italian; procesul luptei de clasă în Italia se va dezvolta pe o linie de recucerire a libertăților distruse de fascism (...) Este posibil în aceste condiții de a vorbi de o trecere directă de la dictatura fascistă la dictatura proletariatului? Nu, nu se poate vorbi fără a cădea în schematism" [56].

Aceste mărturii coincid cu cele ale lui Athos Lisa, care reproduce astfel ideile lui Gramsci în aceeași problemă: „Partidul poate să ducă o acțiune comună cu partidele care, în Italia, luptă împotriva fascismului (...) Există în Italia două perspective revoluționare (...) cea mai probabilă și aceea mai puțin probabilă. Or, după mine, cea mai probabilă este aceea a perioadei de tranziție. Iată de ce, trebuie ca tactica partidului să se supună acestui obiectiv fără teama că ar putea trece, pentru aceasta, drept mai puțin revoluționară" [57]. Tot din amintirile lui Lisa, reproduse de Fiori, se degajă marea importanță pe care o acorda Gramsci problemei aliaților proletariatului în lupta împotriva fascismului, caracterul inerent gradual al acestui proces: „Acțiunea pentru cucerirea aliaților săi devine pentru proletariat un lucru extrem de delicat și dificil. Pe de altă parte, *dacă nu cucerește acești aliați, proletariatul nu va avea acces la nici o mișcare revoluționară serioasă* (...) este ușor de înțeles că cucerirea acestor categorii sociale determină pentru partid o acțiune specifică care, derulîndu-se în mod gradual, devine accesibilă acestor categorii sociale" [58].

Toate aceste teze depășeau cu mult, în 1930, pozițiile oficiale din mișcarea comunistă. De pildă, în revista teoretică a P.C.I., „Stato operaio", se contestă, în acea perioadă, posibilitatea ca contradicțiile din interiorul claselor dominante să conducă aceste clase la o atitudine antifascistă, considerîndu-se totodată că „lupta pentru revoluția proletară, lupta pentru răsturnarea regimului capitalist, lupta pentru socialism este sarcina pe care istoria o încredințează astăzi clasei muncitoare *și că este singurul conținut posibil al luptei împotriva fascismului*" [59].

Este de menționat faptul că, datorită practicilor dogmatice din mișcarea comunistă, aceste idei gramsciene au devenit publice abia în zilele noastre. Fratele lui A. Gramsci, Gennaro, care le cunoștea, în parte, încă de atunci, le-a ținut ascunse, pentru a nu atrage asupra lui Antonio eventualele măsuri represive ce i-ar fi înrăutățit și mai mult situația din închisoare, fapt recunoscut în 1965, în mărturisirea făcută lui Fiori.

Acest episod are, cred, o semnificație mai profundă pentru decodificarea *Caietelor*, oferind una dintre cheile înțelegerii lor. Textul gramscian constituie un comentariu a numeroase evenimente și evoluții din societatea italiană și din mișcarea comunistă realizat cel mai adesea prin procedee vagi și indirecte, a căror descifrare presupune frecvent o analiză filologică. Contextul are deci o importanță deosebită pentru surprinderea tuturor accentelor ideii.

La 27 aprilie 1937, la scurt timp după expirarea perioadei de detenție, Antonio Gramsci încetează din viață.

---

[56] G. Fiori, *La vie d'Antonio Gramsci*, Fayard, Paris, 1970, p. 301—302.

[57] *Ibidem*, p. 303.

[58] *Ibidem*, p. 304.

[59] *Ibidem*.

Filozofický Časopis

(R. S. Cehoslovacă)

Nr. 4/1979

Din sumar: V. RUML, Concepţia leninistă despre filozofie şi lupta ideologică contemporană; S. R. MIKULINSKI, Controversa internalism-externalism ca pretinsă problemă; F. ČIŽĚK, Biologie, fizică şi reducţionism; T. RADIL, Aspecte gnoseologice ale studiului creierului; M. BUHR, Mutaţii recente ale pozitivismului; J. ZELENÝ, Critica pozitivismului în fenomenologia cehă; H. HORSTMANN, Insurmontabila problemă a obiectivităţii ştiinţifice în neopozitivism şi desprinderea idealului de cunoaştere „certă ; Z. JAVŮREK, Raţionalismul critic ca filozofie politică şi reformismul social-democrat; J. SCHREITER, Ştiinţa ca însuşire socialmente determinată a realităţii obiective sau, din contră, ca „piaţă de vanităţi şi obsesii"; C. WARNKE, Teoria sistemică a societăţii în lumina dialecticii marxiste a societăţii; A. GEDÖ, Pozitivism şi postpozitivism; J. ZEMAN, Critica concepţiei pozitiviste asupra informaţiei; S. HUBÍK, Ideile pozitivismului contemporan şi religia; P. HORÁK, Structuralism, pozitivism şi raţionalism critic; M. HAVELKA, Raţionalismul critic — opus pozitivismului contemporan

Nr. 5/1979

Din sumar: S. ADAM, Teoria „echilibrului" şi teoria „conflictului" a lui Dahrendorf; K. BOUČEK, Observaţii în legătură cu abordarea substanţială a problemelor mediului înconjurător; K. BERKA, B. PROKEŠOVÁ, Lupta lui Bolzano pentru evitarea şi recunoaşterea lucrării sale *Wissenschaftslehre*... (documente); H. J. SANDKÜHLER, Dialectica naturii şi natura dialecticii.

Nr. 6/1979

Din sumar M. A. MARKOV, Einstein despre pace; I. T. FROLOV, Dialectică şi etică în cunoaşterea biologică; I. ZEMAN, Raţionalitatea din ştiinţele naturii şi principiul simplităţii; A. DOLEZAL, Nivelele diverselor origini, filogenetice şi istorice şi relaţiile lor reciproce; I. A. NOVÁK, Dezvoltarea ştiinţei ca formă a conştiinţei sociale şi sistemul natural al ştiinţelor; V. GORNAK, Filozofia burgheză a tehnicii şi modificările sale recente; L. HRZAL, M. MATOUŠ, Criza ideologiei burgheze şi principiile leniniste ale criticii sale.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

D. D. ROȘCA SAU DESPRE STRUCTURA UNEI SINTEZE FILOZOFICE

Caracterizări preliminare*

DE

TUDOR CĂTINEANU

Gînditor original și eminent profesor de istoria filozofiei, eseist rafinat și polemist redutabil, traducător și interpret al lui Hegel, om de înaltă ținută morală și atitudine civică, D. D. Roșca este una dintre personalitățile de relief ale filozofiei românești. El a indicat și a subliniat în diverse contexte două dominante ale istoriei filozofiei românești — *raționalismul* și *umanismul*, dominante pe care le-a și ilustrat reprezentativ prin propria sa gîndire și activitate, desfășurate pe multiple planuri.

Vom încerca, în cele ce urmează, să schițăm prin cîteva caracterizări preliminare unele note ale *stilului de gîndire și expresie* ce definesc textele filozofice ale lui D.D. Roșca și, cu acest prilej, să dezvăluim și unele dintre dificultățile cu care este confruntat cititorul sau cercetătorul filozofic, atunci cînd se apropie de opera gînditorului român cu intenția de analiză și interpretare.

1. EXTENSIUNE ȘI INTENSIUNE

Comparativ cu alți gînditori, D.D. Roșca a scris relativ puțin. Din prima perioadă a gîndirii sale rămîn ca opere principale : teza de doctorat *Influența lui Hegel asupra lui Taine*, lucrare de valoare și referință europeană ; studiile încorporate în volumele *Linii și figuri* și *Puncte de sprijin* ; *Existența tragică*, operă de sinteză filozofică, anunțată ca „proiect" și rămasă pînă la ediția definitivă în stare de „proiect" sau „încercare", „schiță". Restrînse ca extensiune, textele filozofice ale lui D.D. Roșca își asigură perenitatea în istoria filozofiei românești prin valoarea și adîncimea analizelor, prin *intensiunea* lor.

Se pare că din punctul de vedere al *conștiinței* filozofice a autorului lor, motivele care explică extensia relativ mică a textelor sînt și cele care explică dimensiunea profunzimii lor. Între aceste posibile motive ar putea fi menționate următoarele : sentimentul complexității temelor de filozofie și, deci, intervalul mai lung al timpului interior de meditație și elaborare ; o anumită nehotărîre a spiritului, izvorîtă în același timp din intuiția variatelor perspective din care același fenomen poate fi privit și abordat, ca și dintr-un excepțional simț critic și autocritic al gîndirii ; refuzul soluțiilor formale sau verbale, care acoperă prin cuvinte tocmai ceea ce trebuie să explice, refuz provenit din etica gîndirii, care — de la Socrate încoace — ne învață să recunoaștem că nu știm ceea ce nu știm ; exigența față de calitățile stilistice ale textelor, calități plastice și de claritate ; în sfîrșit, o anumită „lene intelectuală" superioară care evocă „lenea" contemplativ epicureică a lui Montaigne, lene opusă inerției lucrative. Dar forma de elaborare și gradul de elaborare — inclusiv extensivă — a unui text de filozofie sînt consonante cu *conținutul* gîndirii și pot fi privite sau înțelese și în lumina acestui conținut. D.D. Roșca face o distincție netă și o disociere fără mediații între *calitatea* și *cantitatea* unui fenomen,

---

* Capitol introductiv din lucrarea *Structura unei sinteze filozofice*, în curs de apariție.

Rev. filoz., XXVII, 2, p. 201–222, București, 1980.

interesul și preferințele lui mergînd, fără îndoială, spre *calitate*. Poziția este afirmată fără echivoc în *Existența tragică*, atunci cînd autorul ei ne spune că „lumea cantitativului" și „lumea calitativului", sfera fenomenelor materiale și sfera fenomenelor spirituale sînt „două unități specifice despărțite de o foarte marcată linie de frontieră" [1]. Interesul teoretic și axiologic al lui D.D. Roșca merge deci spre spirit, iar lucrările anterioare și ulterioare *Existenței tragice* schițează „figuri" de mari gînditori, creionează, „linii" și interferențe în mișcarea spirituală a istoriei filozofiei, fixează „puncte de sprijin" spirituale *în* cadrul și *împotriva* naturalității și iraționalității existenței. Dar relația dintre intensiune și extensiune se reface, la alt nivel de complexitate și în „lumea calitativului", în sfera fenomenelor spirituale. Încă în „Introducerea" la *Influența lui Hegel asupra lui Taine* ne întîlnim cu distincția relativ riguroasă între „calitatea" și „întinderea" unui fenomen de influență. În această bogată și subtilă *Introducere*, D.D. Roșca observă critic că exegeții lui Taine n-au analizat influența hegeliană în toată adîncimea și complexitatea ei. Or, D.D. Roșca își propune să analizeze „cît de întinsă și de profundă a fost această influență" [2], să studieze deci fenomenul atît pe latura lui extensivă, cît și, mai cu seamă, pe latura lui intensivă („Am crezut că e cuminte să le limitez în întindere spre a le putea duce cu folos în adîncime" [3]). Pe D.D. Roșca îl interesează *calitatea* și adîncimea influenței exercitată de către Hegel asupra lui Taine și nu cantitatea sau „întinderea" influenței, așa cum aceasta este prezentă în *toate* operele nefilozofice ale gînditorului francez. „Cu alte cuvinte, eu examinez în cartea de față temeiurile teoretice, primele principii ale gîndirii lui Taine. Aceasta este partea cea mai importantă a operei lui. Studiul aplicării acestor principii — căci teoriile istorice ale lui Taine nu sînt, în fond, decît aplicații ale concepțiilor sale filozofice — îl rezerv pentru o altă lucrare" [4]. Deci o lucrare „proiect", care însă n-a mai fost scrisă. De ce? Calitatea primelor principii ale gîndirii lui Taine fiind înțeleasă și definită, celelalte lucrări — comentarii aplicative ale acestor postulate — nu pot aduce nimic nou față de esența postulatelor, sfera extensiunii aplicative nu aduce lucruri esențiale în ordinea calității gîndirii lui Taine.

Dar același raport dintre intensiunea și extensiunea fenomenelor spirituale îl regăsim afirmat în *Existența tragică*, atunci cînd, în plan de gîndire metafilozofică, D.D. Roșca definește în ce constă *calitatea* unei sinteze filozofice. Iată o sintagmă elocventă, asupra căreia vom mai reveni și din alte perspective : „Dar valoarea unei sinteze filozofice nu e în funcție nici de cantitatea elementelor utilizate (material de experiență și idei), și, în fond, nici chiar de « calitatea » lor. Ci — dată fiind concepția despre filozofie ce o susținem în prezenta carte — valoarea unei astfel de sinteze este măsurată de perspectiva spirituală generală, perspectivă mai mult sau mai puțin luminoasă, pe care ea o deschide ; de calitatea rezonanței sufletești pe care ea o trezește și de gradul de profunzime al stratului de conștiință unde această rezonanță se produce" [5]. Deci, valoarea unei sinteze filozofice nu constă în extensia ei, ci în calitatea „perspectivei spirituale" generale pe care o deschide asupra existenței. Vom înțelege acum de ce *Existența tragică* însăși, ca lucrare, deși a fost numită de autor „proiect", rămîne totuși o meditație solid articulată asupra existenței. Posibila ei „dezvoltare" n-ar fi adus contribuții esențiale noi în ordinea *calității* sintezei. De aceea ar fi nu mai puțin superfluu să se explice amînarea dezvoltării sintezei prin factori exteriori sau conjuncturali : destinul exteriorizat al unei gîndiri este expresia destinului ei interior.

Preferința lui D.D. Roșca pentru calitatea fenomenelor în raport cu extensia lor indiferentă se exteriorizează, la nivelul textelor, în decalajul dintre numărul mic de pagini și valoarea lor, pagini care rezistă prin grafia lor adîncă, marcată de o sensibilitate filozofică excepțională, ca și de „acidele dizolvante" ale spiritului critic. Gînditorul însuși este convins că *Existența tragică* „conține unele dezvoltări și analize valabile și azi, unele valabile cred, de pe orice poziție ideologică le-am privi" [6]. La rîndul lor, unele dintre „liniile" trasate de către D.D. Roșca în cîmpul istoriei filozofiei își păstrează și astăzi sensurile de orientare, „figurile" pe care le-a schițat sînt asemănătoare efigiilor de bronz pe care timpul le erodează încet, fără să le poată șterge definitiv conturul ; „punctele de sprijin" își păstrează și astăzi soliditatea, chiar dacă pot fi multiplicate cu altele și organizate în alte structuri de rezistență spirituală împotriva iraționalității existenței.

---

[1] D.D. Roșca, *Existența tragică*, București, Edit. științifică, 1968, p. 98.

[2] *Idem*, *Influența lui Hegel asupra lui Taine*, București, Edit. Academiei, 1968, p. 15.

[3] *Ibidem*, p. 37.

[4] *Ibidem*, p. 34.

[5] D.D. Roșca, *Existența tragică*, *ed. cit.*, p. 16—17.

[6] *Ibidem*, p. 8.

2. FORMA DE ELABORARE

Textele lui D.D. Roșca sînt cunoscute și recunoscute prin precizia gîndirii logice și claritatea expresiei. În descendența lui Descartes, maestru al ideilor „clare și distincte", D.D. Roșca este convins că dacă o idee este gîndită pînă la capăt, ea poate fi și exprimată cu suficientă claritate. Din punctul de vedere al conștiinței filozofice, precizia și claritatea gîndirii lui D.D. Roșca ar putea fi explicate prin următoarele motivații : luciditatea gîndirii care refuză intuițiile tulburi sau construcțiile „spontane", animate de motivații prereflexive sau extrareflexive ; conștiința autocritică ce determină gîndirea să se replieze mereu asupra propriilor ei conținuturi elaborate și concepte pentru a le înțelege și clarifica, pentru a-și demistifica propriile ei mituri și idoli latenți ; o nevoie de orientare precisă în complexitatea „inextricabilă a existenței, echivocă și imprevizibilă ; nevoia, deci, de a ieși din starea de neliniște și insecuritatea pe care o prilejuiește înțelegerea „spectacolului deconcertant" al existenței ; etica intelectuală care nu îngăduie decît comunicarea a ceea ce este bine cumpănit și clar exprimat.

Dacă prin „spiritul său de finețe" D.D. Roșca este sensibil la varietatea și variația calitativă a formelor existenței, în schimb, prin precizia gîndirii și claritatea expresiei — care sînt note ale „spiritului de geometrie" — el vrea să vadă durabil în procesul variației imprevizibile : să vadă clar în ceea ce este clar-obscur.

Or, la nivelul implicit al textelor lui D.D. Roșca, cititorul poate reface „experiența" pe care autorul însuși, ca cititor al lui Hegel și Taine, a făcut-o și a mărturisit-o astfel în *Introducerea* la *Influența lui Hegel asupra lui Taine* : „Dar în ciuda aparențelor, Taine, în anumite privințe, nu se exprimă deloc limpede și precis cînd vrem să-i privim mai îndeaproape gîndirea. Adesea e nevoie de muncă considerabilă de reflexie pentru a ajunge să prinzi înțelesul precis al ideilor lui Taine. Mai mult decît atît : unele din dezvoltările lui atît de clare la *prima citire*, pierd din limpezimea lor, pe măsură ce reflectăm asupra lor. Din acest punct de vedere, citind operele lui Hegel — celebre tocmai prin obscuritatea lor, am făcut o experiență contrară : numeroase pagini hegeliene atît de nebuloase la prima citire devin tot mai clare pe măsură ce reîncepi lectura și te gîndești mai mult la conținutul lor" [7].

Ca beneficiar fecund al criticismului kantian, D.D. Roșca este un gînditor care nu procedează numai spontan-reflexiv, ci și autoreflexiv, „cu metodă", cîntărind mereu semnificația epistemologică, valoarea și aria conceptelor pe care le folosește, chiar dacă nu le definește în chip explicit pentru cititor. Nivelele implicite ale textelor lui D.D. Roșca *nu sînt obscure, ci nedeterminate*, virtuale uneori, mereu deschise și problematice. Din acest punct de vedere, textul său poate fi comparat cu un iceberg, ale cărui limpezi articulații de suprafață nu lasă să se vadă cu claritate conturul și adîncimea restului mascat. Pentru a face mai transparentă această corespondență între conținutul gîndirii și forma ei de elaborare, vom porni de la o analogie luată chiar dintr-un text de interpretare scris de către D.D. Roșca. Cunoscător și iubitor a filozofiei eline, D.D. Roșca a consacrat fenomenului elin un studiu adînc și subtil, publicat în *Linii și figuri*, sub titlul *Minune greacă*. Între trăsăturile care definesc spiritul elin, trăsături care au prilejuit expresia de largă circulație a „miracolului elin", D.D. Roșca identifică o solidaritate unică prin raritatea ei și organică în intimitatea ei, între două funcțiuni eterogene ale spiritului : funcțiile lui reflexive sau de cunoaștere și funcțiile lui estetice, de intuiție „plastică" a obiectelor gîndite. În toate demersurile sale de adîncime, spiritul elin se bazează pe solidaritatea dintre două „nevoi" interioare : nevoia de „a vedea clar" și nevoia de „a vedea întreg". De aceea, spiritul elin este : „Spirit eleat, mare meșter al demonstrației, iubitor pasionat al rațiunii care construiește *frumos*, mînată de nevoia internă de *a vedea clar*, așa ne apare sufletul elin în ceea ce a avut el mai caracteristic, mai esențial" [8]. Or, solidaritatea dintre cele două nevoi ale spiritului explică, după părerea lui D.D. Roșca, faptul (în aparență, de mirare) că grecii au avut o atitudine negativă în fața infinitului, a micului și a marelui infinit. „Repulsiunea" față de ideea de infinit „vine tocmai din dorul de prea mare, de prea curată lumină" [9]. Infinitul nici nu poate fi gîndit clar, nici nu poate fi intuit ca o totalitate „plastică", iar refuzul lui se exprimă în cazul grecilor tocmai prin faptul că ei au elaborat, în diverse variante, conceptul lumii ca „sferă" și primele principii ca „atomi" : „Lumea sferă înseamnă oprire în fața infinitului mare ; atom echivalează cu oprire în fața infinitului mic". Infinitul este ceva „monstruos" și inform, nu poate fi clarificat și deci nu poate fi stăpînit de gîndire, căci : „Pentru a vedea clar într-un

[7] D.D. Roșca, *Influența lui Hegel asupra lui Taine*, *ed. cit.*, p. 36—37.

[8] D.D. Roșca, *Minune greacă*, în *Linii și figuri*, p. 21.

[9] *Ibidem*, p. 22.

conținut oarecare, e nevoie să-l stăpînești cu mintea ca pe un *întreg* bine închegat" [10].

Studiul lui D.D. Roșca despre *miracolul elin* pare încărcat cu o secretă nostalgie după o perioadă fericită a gîndirii filozofice, care a avut „norocul" să refuze tema „monstruoasă" a infinității existenței. Filozofia modernă a depășit însă acest stadiu paradisiac și, cu siguranță că Pascal a trăit cel mai profund și mai tulburător, „pînă în adîncul ființei sale" [11], toate implicațiile ontologice și epistemologice ale temei infinității.

Pentru D.D. Roșca, infinitul nu apare — și asupra acestei teme vom reveni — numai ca limită fără limită în planul întinderii spațiale, ci și ca un *indiciu*, ca un semn exterior al infinitei complexități *calitative* a existenței. Infinitul extensiv nu este deci echivalent cu ceea ce Hegel numește „răul infinit". Tot astfel, dar dintr-o perspectivă opusă, religioasă, pentru Pascal, marele și micul infinit sînt indici simptomatici ai existenței lui Dumnezeu. Or, în viziunea lui Pascal, Dumnezeu are funcția de suspendare și de oprire în fața infinitului mare și mic, pe care, la greci, o aveau conceptele de *lume-sferă* și de *atom*.

În gîndirea lucidă a lui D.D. Roșca, o astfel de funcție de oprire în fața infinitului nu există : infinitul este văzut ca indice al caracterului „inextricabil" al existenței care este de o complexitate infinită. Luată în totalitatea ei, existența nu este omogenă și nu poate fi redusă la un unic principiu unificator ; iată unul dintre enunțurile ontologice fundamentale ale *Existenței tragice*. Existența este „inextricabilă" și pentru că este eternă în timp, iar timpul este „stofa" intimă a existenței și „substanța" ei metafizică, timpul nu este văzut nici circular, ca în viziunea vechilor greci, nici mecanic și indiferent ca în viziunea newtoniană, ci el antrenează variația calitativă și imprevizibilă a existenței, complicîndu-i complexitatea. „Văzută" în această perspectivă, existența nu mai poate fi gîndită în totalitatea ei, nici clar, nici definitiv. Dar oricare formă calitativă a existenței este, la rîndul ei, de o infinită complexitate intensivă și nu poate fi asimilată fără rest de către gîndire ; între diverse forme calitative distincte ale existenței se interpun distanțe invizibile ; liniile de legătură genetică prin care una trece în alta sau punctele lor de asemănare structurală fiind întotdeauna mascate, slabe sau problematice, dacă nu inexistente. Această poziție ontologică este consonantă cu poziția epistemologică fundamentală a gîndirii lui D.D. Roșca, potrivit căreia dacă nu există *eterogenitate* absolută între ordinea gîndirii și ordinea existenței, între cele două ordini nu există nici un raport necesar și demonstrabil de *unitate* sau de acord, cu atît mai puțin un raport de *identitate*. Relația dintre cele două ordini este întotdeauna strategică, variabilă ; parțială și provizorie.

Dar cele două poziții de gîndire — ontologică și epistemologică — sînt solidare *cu* și se exteriorizează *în* strategia *metodologică* a gîndirii lui D.D. Roșca. Strategie care, într-o expresie simplă și concisă, ar putea fi numită *tehnică a perspectivelor*.

Orice fenomen este abordat de către D.D. Roșca în chip referențial, din mai multe perspective, ca un obiect împrejmuit de un sistem circular de oglinzi reflectoare. Numai că numărul perspectivelor de abordare nu este întotdeauna același, nu există o *schemă* a perspectivelor comparabilă cu *triada* hegeliană ; ele se înmulțesc sau se simplifică „imprevizibil", în funcție de complexitatea fenomenului abordat ; apoi, ele nu epuizează, nici fiecare în parte și nici în totalitatea lor conjugată, fenomenul concret, D.D. Roșca lăsînd să se întrevadă prezența unui rest în obiectul analizat, rest nediscernabil definitiv sau pînă la capăt de către rațiune. Apoi, între perspectivele de abordare există întotdeauna spații goale — locul virtual al altor perspective posibile —, deci ele, chiar dacă sînt consonante sau solidare, nu se *omogenizează* într-o viziune definitivă asupra obiectului. În sfîrșit, enunțurile rostite dintr-o anumită perspectivă nu sînt decît arareori univoce și definitive, ele sînt mereu amendate și nuanțate pentru a fi ferite de pericolul latent al afirmațiilor definitive, dogmatice și deci eronate, procedeu strategic căruia, în imaginea plastică pe care am utilizat-o, i-ar corespunde reflexul și jocul imaginii obiectului *între* oglinzi.

Ca gînditor raționalist și „sistematic" — animat deci de o certă năzuință —, constructivă, D.D. Roșca evită formula aforistică ce are la bază intuițiile fragmentare, intuițiile „infinite" și infinit distanțate una de alta, deci perfect eterogene. Ca gînditor „antisistem", care nu crede — din motivele schițate mai sus — în posibilitatea elaborării unei imagini omogene sau definitive a totalității existenței, dar nici asupra uneia sau alteia dintre formele ei particulare, D.D. Roșca refuză însă și formula (forma) de elaborare a sistemului, bazată pe o schemă metodologică fixă și unificatoare ; refuză deci discursul omogen și liniar-deductiv, convins fiind — întreaga lui operă de exeget și interpret o dovedește — că sub *aparența* omogenitate a oricărui discurs, fie el al lui Hegel, al lui Taine sau al lui Lucian Blaga, apar spații goale, acoperite prin cuvinte, apar fisuri și contradicții latente.

Dar dacă spiritul critic al lui D. D. Roșca descoperă fisuri în orice discurs aparent omo-

---

[10] *Ibidem*, p. 29.

[11] *Idem*, *Pascal*, în vol. *Linii și figuri*, p. 76—77.

gen, spiritul său autocritic le acceptă în ceea ce privește propria sa gîndire, ca pe o fatalitate inevitabilă. De aici provine tehnica *paragrafelor*, folosită de la primele și pînă la ultimele sale scrieri.

În toate lucrările mari ale lui D. D. Roșca — în *Influența lui Hegel asupra lui Taine* sau în *Existența tragică* — este ușor de depistat o organizare sistematică *globală*. Dar pînă și această organizare este variabilă de la o operă la alta și este extrem de generală. Conținutul propriu-zis de analiză se desfășoară la nivelul amintitelor perspective, variate și variabile de abordare și se exteriorizează în *paragrafe* variabile ca număr, ca întindere, ca valoare și fără legături omogene între ele.

Dar dificultățile care apar în fața celui ce încearcă să ofere o imagine *coerentă* asupra gîndirii lui D. D. Roșca provin — în continuare — și din faptul că diversele lui lucrări, scrise în același timp sau la anumite intervale de timp, stau una față de alta în același raport în care stau „perspectivele" și, respectiv, „paragrafele" unul față de altul într-o lucrare oarecare, articulată. Liniile de legătură sau de continuitate dintre diverse lucrări există, dar sînt greu de pus în evidență, pentru că sînt prezente sub materia concretă de analiză, la nivelul implicit al textelor. În lumina acestor considerații trebuie înțeleasă afirmația noastră, potrivit căreia există o perfectă corespondență între conținutul gîndirii și forma ei de elaborare. Pentru această corespondență, cel mai sugestiv și relevant argument îl aduce D. D. Roșca atunci cînd, în *Existența tragică*, schițînd un tablou antologic asupra totalității existenței care în totalitatea ei este „rațională" și „irațională", și este de o complexitate „inextricabilă", ne oferă — pentru a plasticiza această situație ontologică — următoarea imagine utilizată de Kant pentru situația gnoseologică: „Privită din perspectiva celor arătate mai sus, existența ar putea fi comparată cu un mare Ocean al Necunoscutului. În care am întîlni insule și chiar continente, unde se poate arăta existența unor legi raționale. Dar, pînă și acestea, puține ar avea, în ultimă analiză, numai un caracter statistic. Aceste insule însă, cum ne arată însuși termenul, nu sînt legate laolaltă. Existența este, cu alte cuvinte, parte rațională, irațională. Este și inteligibilă și absurdă" [12].

Mutatis mutandis, această imagine care plasticizează *conținutul* gîndirii lui D. D. Roșca este perfect relevantă și pentru tehnica perspectivelor, respectiv, pentru elaborarea pe *paragrafe*; „insulele" sînt „paragrafe" inteligibile, iar spațiile acvatice dintre „insule" sînt spațiile virtuale, iraționale sau neraționalizate încă, sînt spațiile goale și virtuale dintre „perspective", respectiv dintre „paragrafe". Dar, putem merge și mai departe cu speculația: în ordinea conținutului gîndirii, D. D. Roșca afirmă în plan ontologic, că „legile raționale" au un caracter statistic. La nivelul formei de elaborare, aceasta ar însemna că orice propoziție devine enunț atomar într-un cîmp statistic al discursului care nu se încheagă și nici nu se poate închega omogen, pentru că D. D. Roșca își amendează și își nuanțează mereu propozițiile rostite prin alte propoziții; dar, cîmpul semantic rămîne *cîmp* — diferit și de haosul aforistic și de enunțurile liniare —, cîmp legat vectorial de invizibile linii de forță. Am putea cu drept cuvînt să semnalăm aici, la D. D. Roșca, un paradox, mai puțin tragic, al *Existenței tragice*: chiar dacă „proiectul" ei ar fi fost dezvoltat, ea era sortită să rămînă — și a rămas — prin destinul ei interior, prin *forma* ei internă, deschisă, neisprăvită. Sub titlul ultim — „ediție definitivă" — ține, desigur, de o uzanță editorială, pentru că această carte nu poate avea, la drept vorbind, o ediție definitivă.

3. EXPRESIE ȘI SENS

Să revenim la propoziția lui D. D. Roșca: dacă o idee este gîndită pînă la capăt, în toate implicațiile ei, ea poate fi exprimată cu suficientă claritate. Există deci o solidaritate transparentă între sensul și expresia gîndirii filozofice. Să precizăm însă că această solidaritate este un ideal, ea indicînd o situație model. Model care își are, în mod firesc, excepțiile și declinațiile lui.

Cazurile lui Hegel sau Taine — primul „obscur" în aparență, al doilea „clar" în aparență — sînt astfel de excepții de la regula și imperativul exprimării filozofice ideale.

Solidaritatea ideală dintre expresie și sens nu presupune însă nici identitatea și nici fisura celor două nivele ale textului. Să facem aici o paranteză, pentru a defini natura identității sau a fisurii ce poate să apară la un moment dat între expresie și sens.

Identitatea, sau suprapunerea perfectă dintre expresie și sens, nu este posibilă decît în limbajul *tehnic* al matematicii sau al logicii și, cu unele excepții, care țin de sistemul de introducere și de interpretare a unor noțiuni, în limbajul științelor *pozitive*. Semnul matematic sau simbolul logic, expresia matematică sau logică implică o nemijlocită identitate între ele și sensul lor; iar analiza matematică sau calculul logic se bazează pe un demers riguros și univoc; analiza matematică și calculul logic nu pot fi interpretate în fel și chip, pentru că nici nu sînt

[12] D.D. Roșca, *Existența tragică*, *vol. cit.*, p. 99.

interpretabile decît din punct de vedere nematematic, exterior demersului propriu-zis. Forma de expresie de la polul opus este *metafora*, care conține în structura sa intimă o distanță valabilă și indefinită între expresie și sens. Metafora poate fi receptată și interpretată indefinit, pentru că structura ei se bazează pe echivocul interior și fecund dintre sugestie și transparență. Or, expresia filozofică ideală nu conține nici identitatea dintre expresie și sens, proprie expresiilor matematice și logice, dar nici distanța incertă și germinativă dintre ea și sensul ei, proprie metaforei. Expresia filozofică autentică este riguroasă, fără să fie lineară și este sugestivă, fără să fie echivocă, ambiguă. În exprimarea filozofică apare o distanță și un spațiu de joc între expresie și sens, între sensul *denotativ*, relativ riguros al expresiei și sensurile ei subsidiare și contextuale, deci *conotative*. Această distanță este variabilă de la gînditor la gînditor, este adică, de grad, oscilînd în jurul unei *măsuri* și se explică prin diverși factori. Astfel, D. D. Roșca explică obscuritatea textelor lui Heraclit nu prin faptul că marele ionian nu și-ar fi gîndit ideile pînă la capăt, ci prin faptul că timpul său cultural nu i-a putut pune la îndemînă conceptele și cuvintele necesare pentru a-și putea exprima adîncimea și noutatea gîndirii[13]. Și atunci a fost nevoit să recurgă la metafore și aforisme sibilinice. Aflat într-o situație asemănătoare, Hegel și-a elaborat însă un limbaj propriu, adecvat gîndirii sale, dar un limbaj tehnicizat și inedit, de unde și frecventa lui obscuritate aparentă alături de reala „obscuritate".

Deși Hegel are un limbaj — am spus — tehnicizat și de uz propriu, D. D. Roșca apreciază exprimarea hegeliană, căci ea dezvăluie sau sugerează adesea un conținut de gîndire latent, subsidiar, „mai bogat"[14] decît cuprinde nemijlocit expresia filozofică prin sensurile ei *denotative*. Chiar și în cazul limbajului tehnicizat al lui Hegel încape deci o distanță și un spațiu de joc între expresie și sens. Să schițăm aici cîteva repere și să indicăm unele motivații ale acestei distanțe, așa cum se prezintă ea în textele filozofice ale lui D. D. Roșca; să o facem din perspectiva *propriei* sale *concepții* despre calitatea limbajului filozofic. Dar și din perspectiva conținutului gîndirii sale filozofice, care este *prima* rădăcină a *ultimului* nivel de exteriorizare a gîndului filozofic; nivelul expresiei, al cuvintelor semnificative.

Menționam mai înainte că textele filozofice ale lui D.D. Roșca sînt cunoscute și recunoscute pentru *precizia* gîndirii, precizie ce ne apare ca un „punct de sprijin" prin care spiritul încearcă să se orienteze clar și *durabil în spectacolul complex și variat* al formelor existenței. Precizia gîndirii constă atît în caracterul ei *concret* — izvorît din nevoia de a sesiza ceea ce este *calitativ* și specific în fenomen —, cît și în rigoarea *logică* a analizei. D.D. Roșca este un sever și lucid logician, iar această calitate a gîndirii sale se dezvăluie atît în analizele pozitive cu intenții constructive, cît și — sau, mai ales — pe latura critică și polemică a gîndirii sale. Studiul *Influența lui Hegel asupra lui Taine* oferă prima *măsură* concludentă a acestor calități de gîndire. El oferă și ramura sensibilității epistemologice a gîndirii lui D.D. Roșca: analiza comparativă a unor teme filozofice, idei și concepte, care îi *leagă* prin influență și îi despart prin calitatea specifică a gîndirii — două „forme mentale" diferite — pe Hegel și pe „discipolul său francez" ne pun în fața unui exeget care stăpînește în adîncime și cu subtilitate aparatul *conceptual* al gîndirii filozofice. Totuși, gîndirea lui D.D. Roșca, adîncă și riguroasă prin conținutul ei, nu este explicit sau nu se desfășoară *explicit* conceptual, iar limbajul pe care ea îl îmbracă nu este tehnicizat, ci este natural și „spontan". Aceasta, pentru că, scriind, D.D. Roșca nu se închide impersonal într-un discurs adresat tuturor și nimănui, ci îl *vede* și îl *vizează* pe cititor. În *Influența lui Hegel asupra lui Taine*, respingînd tipurile de exegeză care recurg la „epitete" ce nu derivă cu necesitate din conținutul concret al analizelor, D.D. Roșca își propune să desfășoare o „analiză făcută chiar sub ochii cititorului"[15]. În *Existența tragică*, năzuința de a comunica cu cititorul, de a-i transmite propriile convingeri, este mărturisită fără nici un echivoc: sub forma discretă a unei „propuneri" — „vom încerca" să „propunem o atitudine", ne spune cu delicatețe D.D. Roșca — sau sub forma mai intensă a „persuasiunii", D.D. Roșca precizînd că vrea să dea textului său filozofic „puterea de persuasiune" și „soliditate"[16]. Aici, cititorul este văzut și este vizat ca *posibil* aderent la o „concepție neconfortabilă" asupra existenței. Cititorul posibil este văzut și este vizat nu numai prin claritatea și coerența analizelor — raționalistul D.D. Roșca împărtășind părerea lui Descartes, după care, rațiunea este lucrul cel mai bine împărțit în această lume — sau prin apelul repetat

[13] *Idem*, *Climat heracliteean*, în vol. *Oameni și climate*, Cluj, Dacia, p. 55.

[14] *Idem*, *Însemnări despre Hegel*, București, Edit. științifică, 1967, p. 169.

[15] *Idem*, *Influența lui Hegel asupra lui Taine*, *vol. cit.*, p. 35.

[16] *Idem*, *Existența tragică*, *vol. cit.*, p. 26.

la ,,faptele de experiență curentă", ci și prin limbajul netehnicizat, firesc sau natural: ,,Silindu-ne — spune D.D. Roșca — să evităm termenii tehnici, în măsura în care această grijă nu ne împinge să diluăm prea tare și să falsificăm oarecum gîndirea" [17]. Identificăm în această ,,grijă" o nevoie de esență *morală*, prezentă în textul filozofic și sub el: o nevoie de solidaritate și solidarizare cu oamenii sau, spus pe scurt, nevoia lui *noi*. Aceasta este prima motivație, de esență morală și colectivă a limbajului ,,natural". Dar faptul că teme și soluții de filozofie, trecute de către severul logician D.D. Roșca prin ,,sita deasă" a inteligenței ,,disciplinate cu rigoare", sînt exprimate de către scriitor într-un limbaj natural — ce nu ,,diluează prea tare" și nu ,,falsifică" gîndirea — îl pun pe exeget într-o anumită dificultate: dificultatea de a depista sub limbajul ,,natural" sensurile tehnice și riguroase ale unor concepte și poziții de gîndire; dificultatea de a parcurge distanța de la nivelul explicit și ,,spontan" al unor termeni și expresii la nivelul lor implicit, conceptualizat și întrebuințat coerent.

A doua motivație a limbajului ,,natural" utilizat de către D.D. Roșca o identificăm în concepția sa despre esența și calitatea specifică a filozofiei. În plan metafilozofic, D.D. Roșca nu aderă la concepțiile *contemplative* asupra filozofiei, concepții potrivit cărora filozofia ar fi reflectarea pură sau ,,numai reflectare" a realului. Dimpotrivă, ca formă de exteriorizare a ,,omului concret", filozofia implică și o anumită ,,atitudine lirică", de esență ,,moral-estetică", în fața totalității existenței. Este evident că această ,,atitudine" poate deveni obiect de reflecție, poate fi deci teoretizată, dar ca atitudine *reală* este prezentă spontan în textul filozofic și în subtextul filozofiei. Or, limbajul natural, cu sensurile sale spontane și conotative, este o modalitate de exteriorizare și de transmitere ,,persuasivă" a atitudinii *personale*, de esență ,,moral-estetică", pe care D.D. Roșca o are în fața existenței. Limbajul natural exteriorizează deci o *sensibilitate* filozofică unică, subiectivă, ireductibilă, pe care gînditorul o are și o ia în fața existenței. A doua motivație a întrebuințării limbajului natural este deci opusă primei și provine din nevoia *subiectivă* de a fi și de a rămîne ,,eu" în actul comunicării: ,,în măsura în care această grijă *nu ne va împinge* să diluăm prea tare și să falsificăm oarecum gîndirea". Ca expresie a unei subiectivități și a unei sensibilități moral-estetice ireductibile, textul *Existenței tragice* reverberează un ton spiritual interior într-o *atmosferă* spirituală, cu totul proprie. Cînd vrea să o definească, exegetul este pus în fața acestei alternative, dilematice: să o retrăiască și să o retransmită printr-un alt limbaj natural așa cum procedează, spre exemplu, critica impresionistă în fața operei de artă, procedeu mimetic sau tautologic, căruia — pentru cititor — îi este preferabilă lectura directă a operei originale; sau, să o definească riguros, cu riscul de a-i altera sau a-i pierde calitatea unică. Or, dacă prima dificultate, menționată mai înainte, poate fi depășită printr-un ,,du-te-vino" între nivelul explicit și nivelul implicit al textului, a doua dificultate poate fi depășită prin același ,,du-te-vino", făcut între sensurile *denotative* sau riguroase ale limbajului și sensurile lui *conotative*, libere și spontane, deci contextuale.

O a treia motivație a întrebuințării limbajului natural ține de o poziție generală a gîndirii lui D.D. Roșca, pe care am menționat-o deja. D.D. Roșca este convins că fenomenul calității în general și fenomenele spirituale în special nu și-au găsit încă tehnici de analiză riguroasă și concludentă. În acest sens, fenomenele de experiență spirituală cu semnificație valorică — experiența morală sau estetică — nu pot fi definite prin concepte cantitative care sînt singurele riguroase. În măsura în care fenomenele *calitative* ale spiritului devin obiect de investigație și reflecție, în absența unor metodologii riguroase de analiză comprehensivă, ele pot fi indicate și aproximate prin limbajul natural care *depozitează* dealtfel aceste experiențe. Simțul calității ireductibile a fenomenelor sufletești, refuzul ,,explicațiilor" verbale sau mecaniciste, își găsesc o soluție provizorie, ca rău necesar, în întrebuințarea limbajului natural ce echivalează cu o concomitentă trăire, transmitere și definire indicativă a experiențelor cu semnificație valorică, axiologică. Aceasta este o motivație *impersonală* a întrebuințării limbajului natural, pentru că izvorăște dintr-o poziție generală de gîndire care indică o dificultate universală, deși provizorie: dificultatea de a explica adecvat *calitatea* și în special calitățile fenomenelor spirituale.

Apar deci, în discursul filozofic al lui D.D. Roșca, trei instanțe, sau trei roluri care motivează, la ultimul nivel al gîndirii filozofice, cel lexical, întrebuințarea limbajului natural: ,,eul" sau subiectivitatea, ,,noi" sau ,,colectivitatea" și o a treia instanță — ,,impersonală". Vom vedea că relația specifică, marcată de tensiuni și acorduri, între cele trei ,,roluri" este explicată și explică la rîndul ei unele poziții fundamentale de gîndire și atitudine din concepția filozofică a lui D.D. Roșca. Departe deci de a fi o expresie a simplității, întrebuințarea limbajului natural izvorăște din complexitatea gîndirii și atitudinii lui D.D. Roșca în fața existenței și în lume.

[17] *Ibidem*, p. 24.

Textele în care D.D. Roșca recurge, deși nu într-un limbaj tehnicizat, la analize conceptuale sau analize ale unor concepte, sînt relativ bogate, substanțiale și extrem de nuanțate. Niciodată însă — nici chiar în *Influența lui Hegel asupra lui Taine* — analizele nu vizează *conceptele* „în sine", ci mai ales factorii subsidiari care le explică și consecințele sau implicațiile lor ultime; niciodată analizele nu sînt pur conceptuale, ci se cristalizează într-un *climat* epistemologic și afectiv-spiritual. În acest sens, întîlnim în textele sale — mai mult decît în cazul altor gînditori — nu numai *concepte* în sensul riguros al termenului, ci și puncte sau momente de *cristalizare* conceptuală a gîndirii. Puncte sau momente de cristalizare care, la nivelul limbajului, se exteriorizează în anumite expresii și termeni preferați și *privilegiați*, care apar în text cu o frecvență *semnificativă*.

Să menționăm doar cîteva dintre aceste expresii și acești termeni.

Este extrem de frecventă expresia „perspectivă" de gîndire sau de atitudine, cu echivalentele sale: „punct de vedere", respectiv, „poziție" de gîndire. Departe de a fi întîmplătoare, frecvența acestor termeni relativ echivalenți — întrebuințați alternativ și pentru nevoia de variație neredundantă a limbajului — indică simptomatic ceea ce numim „tehnica metodologică" de analiză *perspectivală* sau referențială.

Apare cu o frecvență semnificativă — încă de la primele scrieri — expresia „fapt de experiență", cu determinative multiple și variabile, de la „fapt de experiență curentă" pînă la „fapt de gîndire". Departe de a fi întîmplătoare, frecvența expresiei — folosită și sub influența climatului pozitivist de gîndire, dar, după cum vom vedea, într-un sens opus celui pe care pozitivismul îl acordă „faptului" — indică caracterul concret, antispeculativ al gîndirii lui D. D. Roșca, deschisă spre și receptivă la toate formele experienței umane.

De o frecvență remarcabilă se bucură termenul „poate că", cu alternativul său negativ — „nu-i exclus". Frecvența termenului indică simptomatic caracterul problematic al gîndirii lui D. D. Roșca, prudența în fața afirmațiilor exclusiviste sau dogmatice, și îndeplinește o funcție de limitare, de atenuare sau de problematizare a propriilor sale enunțuri afirmative. Frecvența termenului este semnificativă și pentru una din trăsăturile mai adînci, de conținut de gîndire a lui D. D. Roșca: după cum vom vedea, prin una din liniile sale de orientare ontologică, filozofia lui D.D. Roșca este o filozofie a *posibilității*, o filozofie în care „ceea ce poate fi" în ordinea realului este de o importanță cel puțin la fel de mare ca și „ceea ce este".

În aria semantică a lui „poate că" intră o serie de alți termeni care au aceeași funcție de limitare și de problematizare ipotetică a afirmațiilor virtual dogmatice. Așa sînt termenii: „în unele privințe", „într-un anumit sens" ... etc., ceea ce indică direct strategia gîndirii care lucrează cu „tehnica perspectivelor", diferențiat. Termenii „uneori", „alteori", „cîteodată", termeni cu semnificația temporală, care-l exclud pe „întotdeauna" sau pe „niciodată", sugerînd variația fenomenelor în timp și nevoia gîndirii de a sesiza această variație; termenii „întotdeauna" sau „niciodată" sînt, de obicei, folosiți direct sau indirect, împotriva enunțurilor dogmatice, totalitare. Expresiile „pe anumite porțiuni", „în unele cazuri", „pînă la un punct", indică varietatea spațială a fenomenelor și, deci, nevoia gîndirii de a se acomoda la această varietate. Analiza semantică a unui text de filozofie se pretează și la o investigare *cantitativă* a frecvenței unor termeni semnificativi: am făcut această evaluare cantitativă doar pe termenul „poate", într-un context special de analiză comparativă și, după cum se poate presupune, analiza este relevantă pentru conținutul gîndirii.

Într-un text semnificativ din partea finală a *Existenței tragice*, în care, utilizînd unii dintre acești termeni, D.D. Roșca precizează: „« Pentru altele », « uneori », « adesea », « cîteodată », « poate deveni » (numai: poate) iată cuvinte pe care nu le-am putut evita în ultima noastră frază. Ele introduc restricții mari în cea mai importantă afirmație a concepției metafizice dezvoltate în prezenta carte. Dar ele fixează și coloratura teoretică specifică a acestei concepții" [18].

Trecerea în revistă a acestor termeni semnificativi ne îngăduie deja o primă constatare cu valoare de ipoteză de lucru: termenii „perspectivă", „poziție de gîndire", „punct de vedere", „fapt de experiență", împreună cu frecvența lor, indică orientarea *afirmativă* sau pozitivă a gîndirii lui D. D. Roșca, atît în plan pur teoretic, cît și în planul interpretării și al generalizării datelor experienței. În schimb, expresia „poate că" împreună cu întreg cîmpul ei semantic — la care se adaugă și alți termeni față de cei menționați — indică, invers, luciditatea și prudența lui D. D. Roșca în fața propozițiilor afirmative, ale altor gînditori sau ale propriilor sale propoziții afirmative. Coexistența și alternanța celor două serii de termeni în text indică o particularitate fundamentală și specifică a gîndirii lui D. D. Roșca, gîndire care: este totodată *afirmativă* și *restrictivă*, are și o implicație „sceptică" și una „dogmatică", dar gîndire

[18] D.D. Roșca, *Existența tragică*, *vol. cit.*, p. 197.

Privită retrospectiv și lucid, interpretarea dată de gînditorul român filozofiei hegeliene ne apare în chipul cel mai evident ca o contribuție creatoare deosebit de valoroasă la cunoașterea acestui tezaur de gîndire, izvor principal al marxismului.

SENSIBILITATE ARTISTICĂ, VALOARE ESTETICĂ, SEMNIFICAȚIE UMANĂ

DE

MARCEL BREAZU

Realitățile de amplă existență au fost totdeauna greu de definit. Aspectele lor de mare varietate, complexitatea lor, transformările lor istorice au dus mereu la luarea în considerare a unei fațete sau a alteia, la punerea unui accent mai apăsat asupra cîte unei laturi, în asemenea măsură, încît, de multe ori, celelalte se estompau pînă la dispariție. O asemenea realitate este *arta*.

Din antichitate pînă în zilele noastre, cum se știe, s-au propus variate definiții ale artei, s-au încercat analize asupra multiplelor aspecte ale operei de artă, asupra rolului jucat de artă în diferite epoci istorice, la diferite popoare. Asemenea definiții și analize își datorează varietatea tocmai faptului că însești creațiile artistice au fost de o nesfîrșită varietate. S-a spus, încă în antichitatea elină, că arta este *mimesis*, „imitație" a realității, reproducere a lumii reale. Aristotel a insistat asupra funcției de *catharsis* a artei (îndeosebi a tragediei), care avea menirea eliberării omului de pasiuni chinuitoare. S-a vorbit (și într-o anumită accepție se vorbește insistent și astăzi) despre caracterul de *poiesis* al operei de artă, despre esența ei „formatoare", despre necesitatea ca artistul să dea o „formă" coerentă creației sale, cu alte cuvinte să „compună" această creație, să „ordoneze" materialele din care își făurește opera, încît aceasta să-și aibă logica ei interioară. De două secole încoace, încă de la Schiller și pînă la olandezul Huizinga, se insistă asupra artei ca „joc", ca manifestare a unei eliberări de necesitățile stringente ale vieții, pentru a putea pluti într-o sferă în care o asemenea „eliberare" ne transpune într-o stare fericitoare. Discipline teoretice moderne (semiotica, informatica) analizează funcțiile de *comunicare* ale artei, socotită ca fiind un *limbaj* specific care, alături de alte limbaje, face posibilă transmiterea unui *mesaj* de la creator la contemplator. Numai o amplă istorie a esteticii ar îngădui detalierea și nuanțarea acestor moduri de a înțelege arta, dintre care fiecare are numeroase variante, în funcție de teoreticianul respectiv și de ambianța socială în mijlocul căreia el s-a aplecat asupra operelor artistice.

Așa, de pildă, noțiunea de *mimesis* a variat de la înțelegerea ei rudimentară, ca imitație plată, ca simplă „copie" a realității pînă la conceperea complexă pe care i-o dă Auerbach, analizînd-o în funcție de diferitele medii socioculturale, în care s-au creat lucrări pe care le-am putea considera „literare". Sau : „gratuitatea" artei, desprinderea ei totală de viață, a variat de la concepția lui Immanuel Kant (legată de o complexă abordare a funcțiilor spiritului uman) pînă la îngustele teorii despre „arta pentru artă".

Pentru a evita o sterilă speculație asupra esenței artei, să ne oprim asupra „experienței" artistice pe care fiecare dintre noi o are în legătură cu poezia pe care o cunoaște, cu muzica pe care a ascultat-o, cu pictura, sculptura sau arhitectura pe care le-a privit. Ce au comun *Luceafărul* lui Eminescu, *Scrisoarea pierdută* a lui Caragiale, *Rapsodia I* a lui Enescu, *Spălătoresele* lui Andreescu sau *Arcașul* lui Jalea? Ce face să aparțină Artei (cu majusculă) giganticele statui de la Abu Simbel tot așa ca și statuile gotice din catedrala de la Naumburg sau frescele de la Voroneț și Poarta Sărutului a lui Brâncuși? Ce face oare să fie tot Artă, *Iliada* lui Homer și *În căutarea timpului pierdut* a lui Proust, *Don Quijotte* a lui Cervantes și *Portret de grup cu doamnă* a lui Heinrich Böll, *Rondul de noapte* al lui Rembrandt și *Cîmpia de la Anvers sur Oise* a lui Van Gogh, *Regele Lear* al lui Shakespeare și *Mutter Courage* a lui Brecht, *Anotimpurile* lui Vivaldi și *Wozzeck* a lui Alban Berg, *Dictatorul* lui Chaplin și *Rubliov* al lui Tarkovski?

Mai mult ! De ce considerăm oare tot artistice un canceu din Tilișca și un dans din Oaș, o mobilă „Boulle" și arhitectura catedralei din Reims, o tapiserie de Buhara și un vas de porcelan lucrat în timpul dinastiei T'sing?

Dar pentru a putea răspunde la aceste întrebări, să vedem ce *simțim* în prezența unor asemenea lucrări?

În primul rînd, ele solicită *senzorialitatea* noastră, îndeosebi văzul și auzul. Operele literare nu incită direct simțurile noastre, așa cum o fac cele plastice sau muzicale, teatrale sau cinematografice. Dar imaginile lor artistice, cînd sînt autentice, de calitate, sugerează puternic forme, culori și sunete (mai mult mirosuri și gusturi, asperități și catifelări). Această mare poartă a senzorialității umane este calea prin care Arta pătrunde în conștiința noastră; *vibrația senzorialității* este momentul inițial al emoției artistice, fără de prezența căreia această emoție nu se declanșează. Tocmai de aceea, una dintre trăsăturile esențiale ale *limbajului artistic* (spre deosebire de cel teoretico-științific) este prezența *sine qua non* aici a stimulilor senzoriali. Prin „roșul de Sucevița" *începe* să mă impresioneze fresca de la mănăstirea bucovineană; prin formele elongate ale arhitecturii gotice *începe* să mă farmece catedrala din Köln; prin suavitatea sunetelor iscate de corzile pianului *începe* să mă pună în vibrație *Sonata lunii* de Beethoven sau prin gravitatea și solemnitatea sunetelor tuburilor de orgă începe să mă însenineze *Adagio în la minor* de Johan Sebastian Bach; *văd* și *aud* ploaia de vară în *Nada Florilor* a lui Sadoveanu; *simt* miresmele ținuturilor înfățișate în *Pe Donul liniștit* de Șolohov.

Iată deci unul dintre elementele care fac să se „înrudească" creațiile umane atît de diferite, care le aduce pe toate în acest teritoriu aparte al spiritului uman, teritoriul artistic: apelul la vibrația senzorialității, capacitatea de a delecta ochiul și urechea (și, în bună măsură, și alte organe de simț).

Dar dacă am rămîne aici, dacă ne-am mulțumi numai cu această vibrație a senzoriului, emoția noastră ar fi superficială, bucuria noastră artistică ar fi minimă. Din păcate, pornind de la această condiție necesară a artei, necesară dar nu suficientă, unii artiști și teoreticieni ai veacului nostru n-au mers mai departe, s-au mulțumit să făurească sau să ceară operei numai atît: să existe ca „obiect" care solicită simțurile, să existe, cum zic ei, numai ca „obiect opac", dincolo de care nu este nimic de întrevăzut", obiect" care se „prezintă" doar pe sine și nu „*re*-prezintă" nimic. Sărăcia artistică a unor asemenea „obiecte" este evidentă. Dacă nu putem neglija însemnătatea a ceea ce, de pildă, în pictură înseamnă „tușa" artistului sau importanța acurateții sunetului elaborat de un violonist, sau valoarea a ceea ce s-a numit „scriitura" literară, accentul pus exclusiv pe asemenea trăsături formale ale operei de artă duce la făurirea unor lucrări de, cel mult, *virtuozitate meșteșugărească*, și nu la complexa alcătuire a capodoperei autentice. Oricîtă iscusință și ingeniozitate ar fi puse în slujba acestor elemente ale artei care urmăresc doar solicitarea *senzorialității*, în numele găsirii unor „forme" artistice noi, nu se poate ajunge în modul acesta la crearea unei autentice noutăți în literatură, muzică, teatru sau plastică. „Noile forme — spune marele fizician Werner Heisenberg, care vorbește în calitatea lui de mare *iubitor de artă* și nu de „tehnician" al artei — pot să se nască dintr-un conținut nou; niciodată nu se poate petrece invers. A face artă nouă înseamnă astfel a face vizibile sau audibile noile conținuturi, nu doar a inventa forme noi".

Asemenea „conținuturi" sînt menite să solicite, dincolo de senzoriu, *afectivitatea* contemplatorului de artă. În prezența literaturii de calitate, a muzicii de înaltă ținută, a picturii care este mai mult decît performanță de meșter al culorii și al formei intră în clocot *sentimentele* umane și nu doar satisfacția retinei sau a nervului auditiv. Cine a încercat o autentică emoție artistică citind de pildă versurile unui concentrat „hai-kai" japonez (ca acela al lui Taiji: „Un licurici aprins !/Uite ! am vrut să strig/Dar eram singur") știe că solicitarea *afectivității* de către asemenea versuri *nu* este sentimentalism edulcorat, ci apel la sentimente umane adînci. Cine a ascultat, covîrșit, ultimele cvartete ale lui Beethoven, cine a privit, zguduit, autoportretul lui Luchian, intitulat *Un zugrav* știe că afecte de mare amploare au fost puse în mișcare în sensibilitatea lui. Este vorba aici nu de aducerea în memoria afectivă a nu știu cărei mărunte neplăceri sentimentale, încercate mai de curînd sau mai de mult de contemplator, ci de apelul la zăcămintele profunde care sînt totodată de esență general-umană și de reactivitate personală (determinată de epocă și de propria zestre genetică, ca și de propria viață individuală) și care se găsesc în fiecare dintre noi. Această reacție a afectivității în prezența operei de artă autentice nu este caracteristică doar pentru ceea ce trezește în noi arta romantică (cum ar fi tentați să o susțină unii teoreticieni), ci orice capodoperă, de la marile tragedii ale lui Eschil pînă la poezia lui Lucian Blaga, de la pictura chineză din epoca dinastiei Song pînă la impresioniștii francezi. Iată, o mare interpretă a muzicii preclasice ca Wanda Landowska, a cărei sensibilitate artistică nu poate fi pusă la îndoială, declara: „Prefer (în muzică) ceea ce mă *mișcă*, nu ceea ce mă miră". Nu virtuozitățile (care pot trezi numai o uimire admirativă) ci ceea ce prin intermediul acestor virtuozități merge către adîncurile emotive,

făcînd să se „miște" acolo sentimente de mare rezonanță.

Dar pentru a pune în mișcare afecte, arta trebuie să solicite și *înțelegerea* contemplatorului, să facă apel la facultățile lui intelective. Arta (cu majusculă) dă totdeauna de *gîndit*; nu ca o lucrare științifică, nu ca o operă filozofică, nici chiar ca o indicație pragmatică. Gîndirea artistică nu este procesul elaborării unor silogisme riguroase. Nu *univocitatea* constituie caracteristica ei. În poezia lui Paul Valéry sau a lui Tudor Arghezi sînt exprimate idei care pot fi găsite și în tratate științifice. Un tablou din Tahiti al lui Gauguin are o inscripție care constituie preocuparea multor filozofi: *„De unde venim, cine sîntem, încotro mergem?"*. Nu odată s-a vorbit despre caracterul filozofic al simfoniilor lui Mahler sau chiar despre „conținutul științific" — astronomic și matematic — al unor monumente egiptene. Dar nu la asemenea „conținuturi" ne referim cînd vorbim despre solicitarea gîndirii de către o operă de artă. Într-o lucrare teoretică, judecățile și raționamentele formulate sînt ținute să aibă un sens unic și precis: ele sînt *monosemice*, urmînd să comunice cititorilor ei descoperirile autorului în ceea ce privește un sector sau altul al lumii materiale și spirituale sau meditația riguroasă asupra rosturilor lumii în ansamblul ei. Arta are însă o altă menire. „Pe cînd știința — spune tot Werner Heisenberg — explică, face ceva inteligibil, arta trebuie să reprezinte, să lumineze, să facă clar temeiul vieții umane".

Iată așadar, că ceea ce pune în mișcare la contemplator o operă de artă este o stare de spirit complexă. *Sensibilitatea* artistică *nu* poate fi redusă nici numai la vibrația senzoriului, nici doar la clocotul afectivității, nici numai la satisfacțiile înțelegerii. Intensa *bucurie* a subiectului estetic în prezența unei capodopere este rezultatul solicitării *complexe* a întregii lui *umanități*. Capodopera artistică realizează sinteza *sui-generis* a tuturor facultăților spirituale umane într-un moment în care ne *simțim trăind* prin ceea ce avem esențial în noi, ca *oameni* care aducem într-o asemenea *„trăire"* ceea ce este zestre genetică și, în același timp, „formare" socială, ceea ce vine din adîncul timpurilor și ceea ce este rezultatul acțiunii actualității fierbinți, ceea ce înseamnă *fond aperceptiv* legat de străfundurile nu lucid conștiente ale spiritului și ceea ce este năzuință, tensiune volitivă, rezultantă a problematicii care ne agită în contemporaneitate. Pentru cine nu a simțit cu intensitate *bucuria artistică* este imposibil să fie făcut să o înțeleagă prin riguroasă analiză conceptuală. Poate că aici este mai valabilă decît pentru înțelegerea rațională condiția pe care o pune Paul Valéry (în *Monsieur Teste*, dacă nu mă înșel) aceluia ce vrea să înțeleagă un adevăr demonstrat logic: să treacă cu repeziciune peste relațiile dintre noțiuni, așa cum cel ce vrea să treacă peste o scîndură șubredă suspendată deasupra unei prăpăstii trebuie să păsească repede, dacă nu vrea ca scîndura să se rupă sau ca el să-și piardă echilibrul. Nu sînt puțini exegeții artei — esteticieni sau critici — care nu înțeleg adevărul acesta, mai ales pentru că *sensibilitatea* lor artistică este deficitară. Se simte în comentariile lor, uneori de impresionantă erudiție, că vibrația inițială, care este presupusă a fi existat înainte ca ei să purceadă la analiză, nu a existat în fapt. Așa se explică caracterul *sec* al încercărilor lor de „explicare", uscăciunea pretinselor lor „judecăți de valoare".

Judecata de valoare autentică nu poate fi desprinsă de vibrația *sensibilității artistice*. Sigur, *judecata* este act spiritual formulabil în termeni conceptuali; ea presupune luciditate și forță argumentativă; este construcție rațională cu elemente ce se referă la prezența ontică a operei de artă, la „materialitatea" operei: sunete, forme, culori, mișcare, *structurate* în anumite raporturi. Obiectul estetic are materialitatea lui masivă care nu poate fi eludată. Dar realitatea lui *axiologică* se constituie numai în *relație* cu subiectul estetic. Acest *subiect estetic* („simplu" contemplator sau exeget profesionalizat) *valorizează* în funcție de anumite *criterii*, mai mult sau mai puțin conștientizate.

Aceste criterii se constituie *socialmente*, în funcție de ansamblul condițiilor mediului sociocultural, de „cîmpul ideologic" *(Eco)* în mijlocul căruia se formulează judecata de valoare. Firește, există îndefinit de numeroși factori care determină *preferințele* individuale. Există nenumărate *gusturi personale*, în funcție de zestrea genetică, educație, vîrstă etc. Dar cine poate nega că în diferite epoci istorice, la națiuni diverse, în medii sociale variate, există și un *gust „public"* care face posibilă răspîndirea stilurilor și curentelor artistice, în neîncetată schimbare? Această evoluție continuă a gustului este determinată de originalitatea creației marilor artiști și totodată *determinantă* pentru această *originalitate*; constituie cauza și totodată efectul necesității *inovației* artistice. Originalitatea artistului, caracterul inovator al creativității lui nu sînt independente de gustul „public", de ceea ce este uneori latent în „așteptările" acestui gust și alteori pe deplin manifest. *Criteriile de valorizare artistică se constituie în mediu social, și în acest sens se poate vorbi de obiectivitatea valorii artistice.* Valoarea aceasta *nu* are însă caracter *obiectual*, nu este în funcție *numai* de însușirile *ontice* ale operei de artă. Aceste însușiri sînt numai prilejul actului de valorizare care este act subiectiv (nu subiectivist, capricios), mișcare a *sensibilității* artistice, trăsătură umană, cum am văzut, de mare complexi-

tate *. Dovada peremptorie a acestui adevăr o constituie faptul bine cunoscut că în diferite epoci istorice marile capodopere perene au fost mereu valorizate într-altfel, în funcție de accentele variate pe care ambianța socioculturală le „impunea" gustului public. Dealtfel, bine cunoscuta *polisemie* a limbajului artistic, numeroasele conotații ale semnelor artistice, face ca asemenea capodopere să fie mereu „contemporane" cu epocile în care sînt valorizate, mereu pentru alte calități ale lor, așa cum vom vedea mai încolo.

Pentru a realiza însă condițiile necesare pentru a fi valorizată, lucrarea de artă autentică nu poate fi doar operă a hazardului. O asemenea lucrare presupune îmbinarea într-un tot unitar a părților între ele, a părților cu întregul, presupune deci ceea ce numim, în înțelesul cel mai larg, *compoziție*. Dadaiștii — sau, astăzi, cei ce încearcă să realizeze ceea ce se numește *happening*, adică o improvizație de gesturi și acțiuni lăsate cu totul la voia întîmplării — pretind că în arta preconizată de ei nu intervine nimic deliberat, că haosul integral este dătător de satisfacții estetice. Ei uită că numai în măsura în care „întîmplarea" (de multe ori numai mimată de ei) *organizează* totuși o înfăptuire *coerentă* (ceea ce nu înseamnă neapărat de structura logicii formale) asemenea înfăptuire poate, eventual, căpăta caracter artistic. Asta se „întîmplă" însă cînd elementele alcătuitoare ale unei asemenea lucrări se îngemănează între ele în asemenea mod, încît izbutesc să scapere *semnificații umane*, cînd cel ce „consumă" asemenea producții izbutește să vadă *aici* asemenea semnificații, capabile să pună în mișcare zăcămintele aperceptive din spiritualitatea lui, luată în întreaga ei complexitate.

Semnificațiile umane sînt cele care apar în *conținutul* autentic al operei de artă. La asemenea semnificații ne fac să ne gîndim *Hamlet* al lui Shakespeare, *Faust* al lui Goethe, *Simfonia a IX-a* a lui Beethoven sau rapsodiile lui Enescu, pictura lui Chagall sau a lui Ciucurencu, romanele lui Faulkner sau ale lui Rebreanu, poezia lui Aragon sau a lui Mihai Beniuc. Dar nu într-o manieră univocă, nu cu rigoarea la care ne obligă *Ethica* lui Spinoza.

În ultimele decenii, îndeosebi, s-a arătat, cum știm, că limbajul artistic este polisemic, purtător al unei mari *bogății de semnificații*. Așa se explică de ce, în vreme ce o lucrare științifică nu poate fi înțeleasă decît într-un *singur sens*, riguros determinat de autorul ei, o operă de artă poate fi *interpretată* în sensuri variate. Așa se explică de ce se vorbește din ce în ce mai insistent despre *„clasicii — contemporanii noștri"*. Sînt „contemporani" cu noi, cum am văzut, în măsura în care în opera lor literară, muzicală, plastică sînt incluse, în structurarea miraculoasă a limbajului artistic, sensuri care abia astăzi pot fi puse în valoare, alături de sensurile pe care diferite epoci istorice le-au luminat. O lucrare științifică este depășită de descoperirile ulterioare în domeniul respectiv și rămîne cu valoarea ei istorică. O capodoperă artistică este, cum s-a spus, *perenă*: strălucirea ei nu pălește, în măsura în care polisemia ei poate solicita și astăzi *gîndirea noastră imaginativă*, în măsura în care și astăzi ne poate face, punînd în mișcare senzoriul, afectivitatea și *gîndirea noastră imaginativă* să visăm.

Marile creații artistice ale mileniilor și veacurilor trecute și-au avut, de multe ori, alte rosturi decît acelea pentru care le prețuim astăzi. Sigur, în prezența Templului Cerului de la Pekin, a vitraliilor Catedralei din Chartres sau a icoanelor noastre populare pe sticlă, un ateu al secolului nostru nu încearcă aceleași stări de spirit pe care le-au încercat oamenii vremurilor cînd asemenea opere de artă au fost făurite. Cine mai poate susține că desenele rupestre din Lascaux ne impresionează astăzi pentru rosturile magice pe care le-au avut în paleolitic? Nici oratoriile lui Bach nu au pentru noi — nici vorbă! — semnificațiile religioase pe care le-au avut pentru contemporanii lui și nici *Divina Comedie* a lui Dante nu ne interesează pentru aspectele ei catolice. Dar în toate aceste creații există incluse semnificații care astăzi pot fi descifrate în contextul nostru spiritual, în funcție de scările noastre de valori. Nu „forma" lor își păstrează perenitatea, așa cum susțin adepții teoriei „formei pure" în artă; dovadă că „formele" artistice sînt astăzi cu totul altele. Ceea ce menține actuale marile capodopere este modul în care, în *sudura dintre forma și conținutul lor artistic*, marii maeștri au izbutit să *includă semnificații* care pot fi valorizate peste timpuri.

Asemenea valorizare presupune vibrația *complexei sensibilități artistice* a contemplatorului. Am văzut că această *sensibilitate* înseamnă participarea totală a personalității acestuia, de la reacția organelor senzoriale la afectivitate și inteligență. *Orice unilateralizare sărăcește sensibilitatea*, o amputează de una din laturile ei.

De aceea lucrări cu pretenții artistice, în care nu există decît apelul la una sau alta dintre aceste laturi singulare, rămîn străine de Artă (cu majusculă) și pot să răspundă cel mult exigențelor unui snobism, unei mode evanes-

* Am ezitat, după cum cred că a observat cititorul, să facem aici distincția netă între *estetic* și *artistic* (problemă ce ar cere o tratare aparte). Trebuie să menționăm însă aici, pentru a înlătura obiecții inutile, că arta este specific estetică, dar că opera de artă are un caracter *heteronom*, că valoarea artistică este o sinteză a valorii estetice cu valori etice, filozofice, politice etc. de mare complexitate.

cente, nu rezistă eroziunii vremii care trece peste ele, îngropîndu-le în uitare.

Aici se impune însă evitarea unei înțelegeri eronate a ceea ce înseamnă „nemurirea" (cum se spune) a unei opere de artă. Vorbind despre componentele complexe ale sensibilității artistice, am amintit importanța pe care o au *semnificațiile umane* incluse în operă. Vizînd perenitatea operei, unii ar putea să presupună că această operă ar avea șanse cu atît mai mari de durabilitate, cu cît ar fi vorba acolo de trăsături omenești cît mai generale, cît mai puțin localizate în timp și în spațiu. Gîndind așa, se uită însă că artistul *comunică* emoția lui în fața realității în care este prezent — actual sau potențial — omul, prin *imagini concrete* și nu prin abstracții logice. Apelul la gîndire, cum am spus mai înainte, se face, în artă, nu prin silogisme, ci prin ceea ce stimulează senzoriul și afectivitatea. E nevoie deci de *expresia* unei realități concrete și nu de formularea unei vagi generalități. Această realitate *concretă are caracter istoric, social și național*. Nu omul „în genere" apare cu concretețe într-o operă de artă autentică, ci omul care aparține unei anumite națiuni, într-o orînduire dată, într-un mediu social și cultural definit, omul așa cum îl condiționează acest mediu. De la marile capodopere ale antichității orientale sau greco-romane pînă la creațiile valoroase ale contemporaneității noastre, *reacțiile unui asemenea om, concret*, sînt exprimate, cu pregnanță, cu mare forță de sugestie.

Ne-am putea întreba atunci : de unde apare *perenitatea istorică*, valoarea peste veacuri a operei, existența în operă a *esenței* umane, capacitatea operei de a *semnifica multiplu*, dincolo de o epocă istorică limitată? Răspunsul trebuie căutat în natura acestei *esențe umane*. Tot așa cum un sunet muzical este datorat existenței notei lui *fundamentale* (care înseamnă un anumit număr de vibrații pe secundă), ca și notelor *armonice* care, creînd un soi de „halo" în jurul celei fundamentale, făuresc TIMBRUL *specific* emis de un instrument concret (vioară, pian, flaut, orgă etc.), la fel specificitatea concretă (socială și națională) a omului unei anumite epoci rezultă din determinantele istorice grefate pe trăsăturile și reacțiile Omului de totdeauna.

O operă de artă, care să aibă trăsăturile concret senzoriale fără de care arta nu există, pune în evidență tocmai aceste „armonice" istorice, grefate pe esența „etern" umană. Complexitatea ei, bogăția ei generoasă rezultă din existența acestor „armonice" care o feresc de schematism, care îi dau caracterul specific artistic și nu trăsături didactice sau scientiste.

Morometii lui Marin Preda, *Păsările* lui Alexandru Ivasiuc, poezia lui Marin Sorescu sau a Anei Blandiana, *Odihna pe cîmp* a lui Corneliu Baba, *Fată cîntînd* a lui Ion Irimescu, lucrările muzicale ale lui Pascal Bentoiu sau Anatol Vieru — ca să amintesc doar cîteva opere românești contemporane — fac dovada unei asemenea complexități despre care am vorbit, punînd în vibrație amplă sensibilitatea noastră artistică prin trăsăturile lor, mărturii ale unei mari bogății de semnificații. Numai o asemenea bogăție de semnificații încadrează opera de artă în contextul culturii umaniste autentice, îi dă capacitatea de a dezvolta în continuare și de a amplifica umanitatea noastră socialistă.

Philosophy Today

Vol. 23, Nr. 3—4/1979

Din sumar: H. J. SILVERMAN, Pentru o semiologie hermeneutică a individualității; J. D. CAPUTO, Transcendență și transcendental în fenomenologia lui Husserl; Ch. J. DOUGHERTY, Semnificația „Cercetărilor logice" ale lui Husserl; L. DOROTHY, Fenomenologie și criza limbajului la Husserl; ED. VACEK, Antropologia lui Max Scheler; A. R. LUTHER, Scheler despre ierarhia evidenței și experiența metafizică; ST. A. DINAN, Spontaneitate și percepție în teoria lui Sartre despre corp.

Kant-Studien

(R.F.G.)

Nr. 1/1979

Din sumar: G. BÖHME, Cuantificarea — categorie a constituirii obiectului. Cu privire la reconstrucţia teoriei kantiene a cunoaşterii; R. E. AQUILA, O nouă privire asupra judecăţii estetice kantiene; W. MARX, Înstrăinarea prin reflecţie. Reflecţii transcendental-filozofice asupra logicii conceptului de înstrăinare; A. STERN, Ficţiuni şi mituri în istorie.

Nr. 2/1979

Din sumar: J. P. NOLAN, Kant despre semnificaţie; J. M. YOUNG, Noţiunea kantiană de obiectivitate; J. V. CLEVE, Substanţă, materie şi prima Analogie a lui Kant; J. M. BEYSSADE, Stare de război şi pact social după J. J. Rousseau; R. B. POPPIN, Negaţie şi non-existenţă în *Tratatul* lui Wittgenstein şi în *Sofistul* lui Platon; J. HOOKER, Despre respingerea idealismului; H. HERRING, Cu privire la receptarea filozofiei germane în gîndirea indiană contemporană.

Nr. 3/1979

Din sumar: H. J. PATON, Conştiinţă şi Kant; R. MEERBOTE, Cunoaştere filozofică şi încrederea de sine; R. E. AQUILA, Identitate personală şi „respingerea idealismului" la Kant; J. R. FLYNN, Kant şi valoarea întemeierii; W. van REIJEN, Funcţia conceptului de sens în fenomenologie şi în teoria sistemului a lui N. Luhmann. O contribuţie la discutarea problemei adevărului în fenomenologie şi în transformarea ei din teoria sistemului.

OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv :

Vasile Tonoiu

DIALECTICĂ ŞI RELATIVISM

BUCUREŞTI, EDIT. ŞTIINŢIFICĂ ŞI ENCICLOPEDICĂ, 1978, 310 p.

ANGAJAREA IDEII DE REFERENŢIAL

DE

TEODOR DIMA

Concepţiile filozofice, în majoritatea lor, au considerat că relaţia gnoseologică se constituie între subiect şi obiect, şi, în funcţie de accentul pe care l-au pus, a primat obiectivitatea sau subiectivitatea. Gnoseologia materialist-dialectică angajează cei doi termeni ai raportului într-o dispută dialectică subtilă, în care entităţile lumii reale determină arsenalul cognitiv al subiectului să desfăşoare procesul de constituire a obiectului cunoaşterii prin care realitatea să se dezvăluie. În procesul acestei dezvăluiri, obiectul cunoaşterii se îmbogăţeşte, purificîndu-se, iar realitatea capătă noi înţelesuri. Este o *devenire* continuă, prin care *realitatea se umanizează*, depăşind statutul de *dat natural*, iar *obiectul cunoaşterii se obiectivează* printr-un proces complex de *re-producere* şi *reprezentare* a realităţii şi nu printr-o *reflectare-copie* care ar identifica empiric obiectul cunoaşterii cu realitatea. Aceasta înseamnă că obiectul care se constituie în procesul de cunoaştere, pentru a fi cunoscut şi pentru a ajuta la cunoaşterea altor obiecte, poartă amprenta activităţii structurante şi a structurilor subiectului care, pe măsură ce şi le elucidează, le foloseşte pentru a înţelege şi explica alte aspecte ale obiectelor cunoaşterii. Prin aceasta, subiectul este *angajat* în procesul de examinare, precizare, validare şi retuşare a construcţiilor şi descoperirilor sale. Angajarea sa este favorizată sau împiedicată, după *referenţialul* pe care îl acceptă. Necesitatea referenţialului pentru subiect este dictată de o dublă deschidere : fizică şi epistemologică.

Rev. filoz., XXVII, 2, p. 223–254, Bucureşti, 1980.

Subiectul este mai întîi „vasal" *realității obiective* pe care își propune să o exprime cît mai adecvat și de aceea o structurează conform „profilelor" sale, iar realitatea, la rîndul ei, acceptă imersiunea cognitivă a subiectului; apoi, subiectul, inepuizabil volitiv și inventiv, dispune și de un *arsenal formal* de configurare a cunoștințelor sale în enunțuri care se organizează în complexe epistemice — euristice și inventive. Aici apare a doua deschidere și, totodată, dependență a subiectului — dependența de sine. Epistemologia materialist-dialectică, interesată deopotrivă de examinarea produselor cunoașterii, a căilor de producere și a ființei cunoscătoare, interesată deci și de obiect și de subiect, poate și trebuie să realizeze liantul dialectic dintre acești doi termeni fundamentali ai analizelor epistemologice prin ideea de *referențial*. Acesta este îndemnul binevenit al cărții ultime a lui Vasile Tonoiu.

În cărțile sale anterioare, *Idoneismul, filosofie a deschiderii* (Edit. politică, 1972) și *Spiritul științific modern în viziunea lui G. Bachelard* (Edit. științifică, 1974), Vasile Tonoiu refăcea pentru cititorii de limbă română construcțiile laborioase și originale ale celor doi gînditori contemporani: Ferdinand Gonseth și Gaston Bachelard. Exegetul nostru fora cu migală spre bogățiile spirituale conținute în paginile care compun operele filozofice ale gînditorilor cercetați și sugera o sinteză epistemologică în care să fie dezbătute idei fundamentale ale epistemologiei contemporane. Sinteza nu s-a lăsat prea mult așteptată, ea constituindu-se în jurul ideii de *referențial*. Cu puține perspective de a circula prin intermediul lucrărilor de epistemologie elaborate de *ne-francofonii* occidentali, conceptul de *referențial* are utilul prilej, oferit de Vasile Tonoiu, de a eleva investigațiile materialist-dialectice de la noi prin încorporarea sa.

În cele ce urmează, folosind subtilele și complexele cercetări, precum și unele expresii ale autorului, vom încerca să extragem principalele elemente de conținut pentru a constitui sintetic ideea de referențial.

Cartea lui Vasile Tonoiu este exemplară prin două aspecte principale: *metoda* utilizată pentru *clarificarea* conceptului de referențial și bogatul *conținut* de idei, sugestii, informații care se structurează în jurul conceptului discutat.

Metoda utilizată de autor i-a fost sugerată acestuia de însuși F. Gonseth care a evitat atît „calea normală" de *definire* conceptuală, cît și metoda *analizei* conceptuale prin reconstrucție rațională propusă de empirismul logic, în favoarea unei *proceduri de angajare*, atunci cînd a analizat cuvintele-cheie: *analogie* și *similitudine*. Această metodă i-a permis să le surprindă toate sensurile implicite. „Cuvîntul-cheie" pentru V. Tonoiu este termenul de *referențial*, pentru care se angajează să-i precizeze sensul și să-i ghideze evoluția pentru a-l ridica la rangul de concept epistemologic central, apelînd la informații provenite din cele mai diverse domenii și „alcătuind, prin modul în care converg, se combină, se întăresc și se corectează, arierfondul unor ipoteze, analogii și sugestii cît de cît plauzibile" (p. 27).

În ceea ce privește conținutul cărții, primul popas este făcut prin deschiderea dicționarelor, pentru a se constata că în *Dicționarul limbii române moderne*, cuvîntul *referențial* lipsește, în schimb, în *Dicționarul alfabetic și analogic al limbii franceze* se află numai accepțiunea de „sistem de referință", accepțiune ce poate deschide calea unei folosiri generalizate a expresiei. Mergînd pe această cale, V. Tonoiu dă un prim contur semantic și face semnificative considerații asupra principalelor teorii fizice și asupra legilor științifice. Admiterea referențialului permite, în acest domeniu, renunțarea la ideea impusă de filozofia epocii moderne de „realitate fizică dată" aflată în fața unui subiect incapabil să-i descifreze tainele. Se ajunge la admiterea unor „orizonturi de realitate" și chiar la existența unei infinități de sisteme egal îndreptățite, deoarece, pentru subiectul cunoscător, recurgerea la ele este inalienabilă. Aceasta înseamnă că nu se poate „conferi realitate fizică unui sistem de referință absolut, *a priori* privilegiat, care să servească *cunoașterii referite* drept orizont de ancorare și fundare definitivă" (p. 26). *Concluziile* autorului, în legătură cu acest aspect sînt *demne de încorporat în lucrările de gnoseologie materialist-dialectică*, deoarece slujesc ideea că fiecare nouă descoperire a însemnat o nouă relativizare, dar și preluare de invarianți, ca semn al obiectivității cunoașterii.

Prin urmare, referențialul este prezent în fizică prin ideea de „sistem de referință" și își dovedește originea sa ontică. Pentru a-l angaja și gnoseologic, V. Tonoiu apelează la Kant a cărui „revoluție copernicană" sugerează că „subiectul uman este purtător de referențial". Fără a admite subiectivismul și agnosticismul construcțiilor kantiene, V. Tonoiu își servește discursul cu prima idee clarificatoare și directoare, menită să intre în intensiunea conceptului de referențial: „...în tot ceea ce numim cunoaștere și realitate cunoscută, în tot ceea ce se constituie pentru subiect ca orizont de cunoaștere, de realitate și intervenție, regăsim amprenta anumitor structuri ireductibile ale subiectului, anumitor activități structurante inalienabile" (p. 30).

Dar admițînd că *referențialul comportă un aspect de subiectivitate*, V. Tonoiu se pregătește să găsească soluții unui șir de probleme. Pentru aceasta, admite să utilizeze un exemplu cu valoare paradigmatică oferit de același

F. Gonseth : experiența ,,brazilor înclinați". Un referențial frecvent este figurația pe care și-o face un subiect despre mediul său înconjurător. În raport cu acest referențial, el *va interpreta* percepțiile sale. De cele mai multe ori, acest referențial se impune ca realitate, dar există și situații în care este recunoscut ca iluzoriu. Gonseth își amintește o întîmplare petrecută în tren. Într-o stație, vagonul în care călătorea se oprise în fața unui grup de brazi. Ridicînd ochii spre fereastră, Gonseth constată cu uimire că brazii, cu trunchiurile lor paralele, păreau a bara oblic întreaga întindere a ferestrei. Prin ce farmec acești brazi nu se înălțau, ca în alte părți, pe verticală? Apropiindu-se de fereastră, farmecul s-a risipit. Era un peisaj normal, brazii respectînd perfect normele verticalității. Revenind la locul său, Gonseth constată aceeași oblicitate. Explicația? În această stație trenul nu este orizontal. Vagonul se oprise pe o poziție de drum sensibil în pantă. Ceea ce în interiorul compartimentului erau luate drept verticale, față de tren erau oblice. Impresiile reunite din exterior erau interpretate în acest cadru sau *referențial*. Dacă imaginea geamului rămînea dreaptă, cea a brazilor trebuia să fie înclinată. Prin apropierea de fereastră, cadrul natural în ansamblul său își relua funcția de referențial normal.

Comentînd acest exemplu paradigmatic, V. Tonoiu conturează semnificațiile cuvîntului său cheie. *Referențialul* apare ca *un ansamblu explicit sau implicit al prealabililor în lipsa cărora n-ar avea loc nici o activitate sistematică*. În momentul în care își îndeplinește funcția sa, adică atunci cînd se oferă ca un cadru sau orizont de referință, referențialul nu se prezintă niciodată ca o realitate deja separată. El este o formă nu numai a raportului nostru cu situația așa cum se constituie ea pentru noi, dar și a *apartenenței noastre la situație*. Pretutindeni omul își apare structurat de apartenența sa la lume și condiționat de participarea sa personală la situație. Impunîndu-se într-o situație sau alta, referențialul nu comportă o garanție infailibilă de autenticitate. El se poate adapta fie schimbărilor unei situații reale în evoluție, fie schimbărilor prin care trece subiectul, fie schimbărilor pe care le suferă și situația și subiectul. Schimbarea referențialului este mai ales rezultatul efortului pe care îl face subiectul de a-și păstra integritatea, de a-și apăra achizițiile culturale și experiența. Referențialul întîlnește, mediază și armonizează două universuri, obiectivitatea și subiectivitatea, și în felul acesta are loc desăvîrșirea asimptotică a referențialului și a procesului de cunoaștere realizat de către subiectul individual.

Într-adevăr, trebuie să recunoaștem în preocupările lui Gonseth de precizare a conceptului de referențial accentul pus pe *răspunsul la situație* oferit de complexul cognitiv al fiecărui subiect, atunci cînd îi sînt perturbate condițiile obișnuite de angajare gnoseologică.

Pentru a intra în mecanismele complexe de *asimilare* a realului în structuri gnoseologice prealabile ale ,,subiectului oarecare" care, datorită asimilărilor, trebuie să se *acomodeze* la situații ele însele modificate, V. Tonoiu se sprijină pe rezultatele epistemologiei genetice, constructiviste și dialectice în același timp, clarificatoare pentru scopul urmărit : lămurirea referențialului, din punct de vedere psihologic. Se schițează cucerirea progresivă a referențialului natural de către adultul normal ,,oarecare", ajungîndu-se la un *referențial global elementar* cu valoare existențială, care se confundă cu viața însăși, cu facultatea noastră de a exista, cu ,,proiectul" nostru de a fi în lume. El este mediatorul inalienabil al schimburilor subiecților cu ei înșiși, între ei, cu mediul lor social și natural, precum și al interpretărilor și valorizărilor acestor schimbări. Suficient de elastic, de indeterminat și deschis, referențialul global elementar este capabil nu numai de medieri, dar și de ,,reacții" adaptative, modificîndu-se ca urmare a retroacțiunii medierilor și a rezultatelor lor asupra mediatorului (p. 83). În funcție de scopuri, activitatea umană fiind intenționată, referențialul global se poate diferenția în cognitiv, afectiv, moral etc., primind cel care convine scopului principal urmărit.

Analiza psihogenetică a referențialului are menirea, recunoscută de V. Tonoiu, de a preveni încercările de situare a referențialului în domeniile aprioricului. Desigur, acțiunea componentelor referențialului natural elementar amintește ceva din ideea tradițională de *a priori*, dar este vorba de un *a priori* esențialmente funcțional și deschis. În plus, făcîndu-se apel la lucrarea lui J. Piaget, *Biologie și cunoaștere*, se arată că ,,schemele cognitive" (care intră în componența referențialului) ,,nu au un început absolut". Ele se dezvoltă prin echilibrări și autoreglări progresive, depind totdeauna de coordonările nervoase și organice, în așa fel încît cunoașterea este în mod necesar solidară cu ansamblul organizării vieții. Cu alte cuvinte, viața precede cunoașterea, iar aceasta păstrează trăsăturile esențiale ale organizării vitale pe care însă o depășește și o prelungește pentru a cuceri un mediu infinit mai vast decît acela al schimbărilor fiziologice imediate. Precizările lui Piaget fac inutilizabile explicațiile pur empiriste și pur raționaliste cu privire la acordul structurilor intelectuale cu experiența fizică. Epistemologia genetică a dovedit experimental că organismul constituie punctul

de plecare al subiectului cu operațiile sale constructive. De aceea, joncțiunea dintre structurile subiectului și acelea ale realității materiale se face nu numai prin canalul experiențelor exterioare, ci și în interiorul însuși al organismului, argumente concludente aducînd în această privință și *biologia informațională*. Această nouă disciplină științifică constituie și ea un domeniu în care V. Tonoiu găsește prezent referențialul. Formele informaționale, extrem de variate, își eliberează, își pun în valoare conținutul lor informațional tocmai prin raportare la sistemele de referință necesare interpretării.

Periplul întreprins de V. Tonoiu pînă acum îi permite cîteva *concluzii* care vizează nu numai constituirea referențialului, dar aspiră la *încorporarea lor cu folos în orice tratat de gnoseologie*. Referențialul natural elementar comportă anumite structuri figuratoare și operatorii care își au o realitate *sui generis* în plan comportamental. Ele trimit, pe de o parte, la structuri elementare de subiectivitate, permițînd „proiecția" în noi a lumii (posibilitatea ca lumea să *ne apară* subiectiv) și inserția noastră în lume ; pe de altă parte, ele sînt „piese" ale unui orizont elementar de realitate și intervenție : este vorba, în mod paradoxal, de o lume a noastră proprie și totodată exterioară nouă. Spațio-temporalitatea, cauzalitatea, schemele logico-matematice etc. nu au doar o valoare de cadre sau cunoștințe dobîndite, ele contribuie la constituirea subiectului și a realității pentru subiect, se conectează într-un referențial global și devin totodată mediatori ai situațiilor ulterioare de cunoaștere și intervenție, prealabilul lor funcțional inalienabil (p. 97).

Pînă acum i s-a rezervat referențialului rolul de a reda cunoașterea *umană* din interiorul cadrului conceptual al *adaptării, asimilării, acomodării* individuale, ceea ce nu ajută încă la depășirea unor dificultăți legate de un relativism epistemologic de inspirație biologică. *Ecologia*, la care se face în continuare apel, permite evidențierea unor noi aspecte în vederea unei integrități psihosomatice și culturale a ființei umane, prin aplicarea ideii biologice de *integron* la scară umană. Cu prudență, V. Tonoiu se ferește de interpretări biologizante ale comunităților umane, străine filozofiei materialist-dialectice, dar se folosește de ideea biologică a „integronului" ca preambul la un capitol care tratează despre referențialuri socio-umane colective. Un exemplu de astfel de referențialuri îl constituie *ideologiile* înțelese ca sisteme de reprezentări (imagini, mituri, idei sau concepte). Din perspectiva materialismului dialectic, unele ideologii pot apărea ca falsă conștiință, răsturnare de raporturi reale, ecrane de iluzii mai mult sau mai puțin elaborate teoretic. Pe de altă parte, consideră V. Tonoiu, orice ideologie este și o componentă a procesului istoric real de care nu poate fi separată decît „în imaginație". Fiecare colectivitate umană moștenește, între condițiile care fac posibilă propria sa formare și afirmare, și anumite ideologii (p. 121). Din perspectiva lucrării pe care o prezentăm, ideologia constituie un *complex referențial colectiv*, se prezintă ca un sistem integrat de referință, avînd puterea de a orienta și inflexiona ansamblul aproape integral al judecăților, deciziilor și activităților subiectului căruia i s-a impus. „Ideologia ne apare astfel ca loc de emergență a umanului" (p. 122). V. Tonoiu explicitează statutul ideologiei ca formă a unui anumit referențial și exemplifică prin intermediul moralei care are ea însăși caracterele unui referențial.

Înfățișarea moralei prin prisma ideii de referențial îl conduce pe exegetul nostru la îndemnuri adresate, pe bună dreptate, eticienilor care supralicitează nejustificat unul din următoarele două aspecte. Pe de o parte, morala este incontestabil un fenomen sociologic : pentru a explica existența unei morale de grup trebuie să ieșim din cîmpul „purei subiectivități" și să recurgem la orizontul unei anumite existențe în comun. Pe de altă parte, este la fel de incontestabilă înrădăcinarea subiectivă a valorilor morale. Trebuie, așadar, părăsită intenția de a reconstitui morala în întregime numai în unul din orizonturile enunțate ; cele două aspecte se relevă deopotrivă inalienabile și complementare (p. 126). Prin urmare, arată V. Tonoiu, orice om „normal" poartă cu sine, în subiectivitatea sa, un *referențial moral* inalienabil, pe care nu l-ar putea considera ca nul fără să se pună el însuși în pericol din punct de vedere psihologic ; deopotrivă, orice colectivitate dezvoltă în mod necesar un referențial moral obligatoriu, pe care nu l-ar putea aboli pur și simplu fără riscul de a se degrada ; aceste referențialuri nu se pot forma și nu pot subzista unul fără celălalt. Plecînd de la unele funcții analizate de C. W. Mills în cartea sa, tradusă și în limba română, *Imaginația sociologică*, V. Tonoiu conchide că referențialurile ideologice, socioculturale ale indivizilor, grupurilor, claselor etc., în funcție de poziția social-istorică obiectivă și de opțiunile fundamentale ale acestora din urmă, precum și de natura, deschiderea, nivelul de elaborare al celor dintîi, permit purtătorilor lor un grad mai mare sau mai mic de conștientizare adecvată a locului lor în societate, situarea reacțiilor lor în raport cu ale altora, reprezentarea suigeneris a unei conjuncturi și a unei evoluții, legarea biografiilor de istorie.

Cartea lui Vasile Tonoiu dovedește experiența epistemologică vastă a autorului.

Dacă primele două cărți lăsau oarecum impresia că autorul lor are predilecție pentru cei doi originali, F. Gonseth și G. Bachelard, *Dialectică și relativism* impresionează prin capacitatea autorului ei de a integra elemente diverse, obținute din lecturi diverse și continui într-un „integron" epistemologic care să-i servească ideea de referențial. Desigur, F. Gonseth rămîne autorul predilect, dar el este numai „ghidul" care deschide cărțile la paginile unde se găsesc argumentele pentru ideea de referențial.

Astfel, dacă referențialul moral accentuează asupra tendinței de stabilitate, V. Tonoiu constată, prin intermediul unei imense literaturi beletristice, eseistice și filozofice, cum se manifestă *schimbarea* prin intermediul referențialului. Relativitatea social-istorică și culturală a referențialurilor este un fapt. Aceasta asigură înfrîngerea permanentă a dogmatismului și a închistării, ieșirea din referențialuri culturale perimate sau depășite. Aici, un rol de primă importanță revine învățămîntului și sistemului social educațional. Este acceptat faptul că învățămîntul are o mare capacitate de a transmite și interioriza referențialuri, dar aceste referențialuri trebuie să fie în concordanță cu obiectivele vizate de societate, cu vîrsta științei și a culturii vii. De aceea, sînt căutate metode de constituire a unor programe deschise, susceptibile de ameliorări și revizuiri. V. Tonoiu folosește acest prilej pentru a pleda în favoarea unui învățămînt suplu, adaptabil la progresul științei și care să aibă efecte favorabile asupra culturii. Prima parte a cărții (capitolele I—III) se încheie cu această perspectivă educațională, iar ideea de referențial, desprinsă inițial din experiența „brazilor oblici" a înglobat pe rînd, pe parcursul a 150 pagini, toate aspectele ființei umane — psihosomatică, socială și culturală.

În continuare, cercetarea este din nou restrînsă prin revenirea la *comunitatea cercetătorilor*, un domeniu devenit astăzi amplu discutat prin impulsul oferit de filozofii care interpretează știința în procesualitatea ei și mai puțin din punct de vedere structural. V. Tonoiu se interesează de aspectul comunitar al comportamentului științific în măsura în care grupurile științifice sînt purtătoare de referențialuri științifice colective. Cu această ocazie sînt făcute observații pertinente asupra comuniunilor științifice și asupra termenului de *paradigmă* instituit de Thomas Kuhn. Existența comuniunilor științifice permite ca fiecare om de știință să se bizuie pe ceilalți în ce privește calitatea și semnificația a ceea ce se acceptă drept cunoaștere situată în arierplanul propriei sale munci. De asemenea, numai în posesia referențialului convenabil se pot descoperi subtilitățile unei demonstrații, se poate stabili pertinența unei probleme propuse. În sfîrșit, distincția dintre contextul descoperirii și contextul justificării este propusă de V. Tonoiu să se facă tot cu ajutorul referențialului epistemologic în care este dezvoltată distincția (p. 170).

Analizînd modul cum se desfășoară revoluțiile științifice, Vasile Tonoiu constată că ideile lui Th. Kuhn servesc de minune preocupările sale de angajare a ideii de referențial pentru a explica schimbările care au loc prin trecerea de la o paradigmă la alta. Etapele revoluționare, indiferent de anvergura lor, se caracterizează, între altele, prin proliferarea unor referențialuri concurente. Această proliferare determină dificultăți pentru omul de știință care, la un moment dat, trebuie să adopte un nou referențial și să-l transforme în orizont familiar al muncii sale științifice. Prin considerațiile sale, V. Tonoiu trece la o *abordare psihosociologică* a genezei și funcționării referențialurilor științifice, prin care este explicată trecerea de la o manieră de a practica știința la alta nouă. De multe ori, astfel de treceri sînt greu acceptabile și comportă sacrificii. Max Planck nota în *Autobiografie științifică*: „Un nou adevăr științific nu triumfă convingîndu-și adversarii și luminîndu-i, ci mai degrabă pentru că adversarii săi pînă la urmă mor și se ridică o nouă generație căreia acel adevăr îi apare firesc". Astfel de declarații îi sugerează lui V. Tonoiu observația că referențialurile succesive care stau la baza tradițiilor de știință normală comportă deplasări care îi obligă pe specialiști să învețe a munci într-o lume nouă sau, cum spune Bachelard, într-o „lume reincepută".

Vasile Tonoiu, la care primează spiritul raționalist de soluționare a problemelor filozofice, nu putea însă adopta în întregime concepția lui Th. Kuhn. De aceea, va pune în discuție ideea incomensurabilității paradigmelor concurente, arătînd că radicalizarea sa devine generatoare de paradox.

Trebuie să recunoaștem că în partea a doua a cărții lui V. Tonoiu (cap. IV, p. 156—246) se produce o „deplasare a rețelei conceptuale" (folosind o expresie a autorului). Ideea de referențial ajunge subterană, pe primul plan aflîndu-se discuțiile, desigur interesante, dar prea puțin corelate cu tema centrală a cărții, asupra problemelor ridicate de „noii filozofi ai științei" și de metodologia deschisă profesată de F. Gonseth.

Cartea lui Vasile Tonoiu se încheie cu interesante demersuri aplicative ale ideii de referențial în domeniul cercetărilor epistemologice, de psihologia și antropologia cunoașterii, de filozofie a științei, pe baza teoriei cercetării a lui G. Radnitzky. Se ajunge la „dublul aspect al referențialului epistemolo-

gic — *inalienabilitatea* și parțiala — *intransparență* — astfel : codul său interpretativ și operatoriu este mai degrabă ceva *în* care epistemologii sînt instalați și gîndesc decît o concepție *pe* care ei o pun (o tematizează). De unde caracterul foarte adesea disimulator, distorsionat și necritic al referențialului epistemologic" (p. 252). Adept al unei epistemologii deschise capabilă să prindă prin adaptare evoluția științei, Vasile Tonoiu consideră pe bună dreptate că și în acest domeniu un referențial ales la un moment dat, pentru că pare convenabil, poate fi ulterior devalorizat de însăși evoluția cunoașterii : „Nu se poate legitim spera în obținerea unui criteriu sau a unei definiții fondatoare a *științificității* a căror enunțare să fie suficientă pentru a distinge și explica odată pentru totdeauna ceea ce este sau trebuie să fie știința" (p. 267).

În sfîrșit, ideea de referențial este aplicată la epistemologia marxistă, considerîndu-se că întreaga tematică privind revoluția săvîrșită de marxism în general în ideologie, în particular în filozofie și în științele sociale, poate fi reelaborată în funcție de ideea de referențial. Începutul îl face chiar autorul în capitolul final al cărții, interpretînd revoluția realizată de Marx în economie politică drept schimbare de referențial. V. Tonoiu ne face astfel o promisiune : integrarea referențialului în gnoseologia materialist-dialectică, deoarece, așa cum considerăm și noi, reducerea relației gnoseologice, din unele manuale și interpretări, la raportul obiect-subiect o simplifică nejustificat.

În obiectiv :

Elena Zamfir

CULTURA LIBERTĂȚII

BUCUREȘTI. EDIT. POLITICĂ, 1979, 200 p.

Participă :

STELIAN STOICA
LUMINIȚA OȚELEA

CULTURĂ ȘI LIBERTATE

DE

STELIAN STOICA

Lucrarea Elenei Zamfir, intitulată *Cultura libertății*, cantonează într-un perimetru analitic mai puțin obișnuit. Astfel, dacă libertatea a constituit dintotdeauna obiectul reflexiei filozofice, în cazul la care ne raportăm se încearcă o lărgire a perspectivelor teoretice prin opțiunea pentru tratarea libertății într-o manieră pluridisciplinară. „Dacă libertatea este, așa cum tradiția filozofică a promovat-o timp de secole, una din caracteristicile definitorii ale omului, de ce științele, teoriile explicative, care, din perspective diferite, au ca obiect omul, nu conțin libertatea în sistemul lor conceptual? În studii de psihologie, psihologie socială, sociologie, antropologie culturală se găsesc cu multă greutate referiri

chiar marginale la conceptul de libertate" (p. 15).

Consecventă principiului multidisciplinarității, Elena Zamfir nu subapreciază însă valoarea demersului filozofic; dimpotrivă, instrumentația filozofică continuă să se instituie în forma sistemului său principal de referință. Între altele, așa se și explică de ce în prima parte a lucrării sînt readuse în discuție dificultățile tradiționale apărute mai cu seamă în legătură cu definirea raportului (de compatibilitate sau incompatibilitate, dintre *libertate* și *determinism*. Evident, acest raport nu este pentru prima oară supus cercetării. Spre deosebire însă de abordări anterioare, Elena Zamfir întreprinde o disjuncție netă — și cu scopuri bine precizate — între *libertatea de alegere* și *libertatea de acțiune*.

Inițial, libertatea de alegere este urmărită din unghiul de vedere al dihotomiei dintre libertatea absolută și determinismul absolut. Ca model ilustrativ asupra libertății absolute de alegere, autoarea se oprește la concepția existențialistă a lui J.P. Sartre; extrema „strict deterministă" este pusă în lumină cu exemplul psihanalizei și behaviorismului. Apreciind critic limitele orientărilor menționate, Elena Zamfir folosește prilejul pentru a expune, argumentat și corect, „perspectiva dialectică asupra raportului determinism — libertate de alegere". Dincolo însă de corectitudinea implicată (și realizată în baza textelor clasice ale materialismului dialectic și istoric) în lucrare se produc analize izvorîte în genere dintr-o viziune sistemică asupra omului și a mediului său de viață.

Omul se obiectivează în mediul său de viață prin comportament. Acesta din urmă nu se sustrage determinismului global, dar nici nu se înscrie în forma acțiunilor stereotipe sau încifrate genetic, încît putem spune că „libertatea semnifică nu posibilitatea omului de a se sustrage determinismului în general, ci unuia parțial în favoarea unui alt determinism global. Din unghiul unei necesități, al unei serii cauzale, libertatea oferă comportamentului un caracter contingent, impredictibil. Din punct de vedere sintetic însă, adică al omului ca sistem complex, al determinismului său global, libertatea asigură comportamentului, dimpotrivă, un caracter necesar predictibil" (p. 38). Dar însăși predicția, în cazul de față, cuprinde, am observa noi, o suficientă doză de probabilitate. Ultima, poate fi însă considerabil diminuată prin includerea în algoritmul predicției a unor serii relevante de coordonate. Ne gîndim, în acest sens, că circumscrierea însului în zonele personalității de bază, în structura și infrastructura cîmpului psihologic, într-un tip caracterial format într-o anume orînduire, clasă ori comunitate, face să crească (fără a le unidimensiona) valorile predicției acționale sau comportamentale.

În viziunea lucrării pe care o analizăm, *libertatea* este definită ca fiind „*posibilitatea realizării umane*". Argumentul adus în sprijinul unei atari definiții este următorul: „Satisfacerea necesităților umane sau a dorințelor poate fi contradictorie, ducînd în unele condiții la rezultatul invers celui așteptat: insatisfacție, nerealizare, distrugere etc. De aceea termenul de «realizare umană» implică în primul rînd o discriminare între necesități autentice și cele neautentice, înstrăinate" (p. 67).

Distincția de mai sus prilejuiește autoarei reflecții care angajează îndeosebi modelele umane — tipurile ideale, elaborate de idealism și respectiv de materialism. Opoziția dintre cele două modele este cunoscută. Aceasta nu înlătură posibilitatea existenței unor elemente convergente pe care Elena Zamfir le descifrează în următorul sens: „Modelul materialist nu apare, așa cum s-ar putea crede la prima vedere, ca fiind opusul celui idealist. Caracteristic este faptul că aici nu se mai ciocnesc cele două componente ale naturii umane, materiale și spirituale, ci, acceptîndu-le pe amîndouă ca justificate, caută să se realizeze o sinteză cît mai armonioasă a lor. Ceea ce-l deosebește deci fundamental de primul model este acceptarea ca justificate și deci necesare individului și a nevoilor materiale. În momentul în care însă elaborează o ierarhizare a acestora, prioritatea este acordată tot exigențelor de natură spirituală, înțelese însă într-o altă manieră, mai realistă și mai utilă omului: necesitatea cunoașterii, a datoriei sociale, morale etc. Din acest punct de vedere nu există diferențe fundamentale între cele două tipuri de modele" (p. 69). Este și motivul care o determină pe autoare să părăsească schema tradițională; interesul său este atras de posibilitatea unei alte împărțiri (a tipurilor de modele umane) pe care o vrea a fi mai tranșantă. Dominată de acest gînd, Elena Zamfir se oprește, în final, la: 1) *modelele ascetice* și 2) *modelele omului total*.

Fără a pune la îndoială oportunitatea unei astfel de scheme, credem totuși că între cele două modele s-ar fi intercalat firesc — triadic și semnificativ — tipul epicureic. Desigur, gîndul nostru nu face decît să sugereze o ipoteză care — chiar dacă s-ar infirma — nu poate să anuleze realitatea tipului epicureic. Firește, însă, că autoarea, urmărind mai degrabă opoziția decît ierarhia sau convergența modelelor umane, s-a văzut obligată, din rațiuni metodologice, să procedeze astfel.

Ascetul, ca și omul total, nu reprezintă simple tipuri adaptive; ele, dimpotrivă, sînt caracterizate printr-o certă propensiune către reacție și proiecție liberă; modalitatea lor

reactivă și proiectivă se diferențiază însă funcție de starea socială în care se ivesc; ceea ce le unește este nevoia de echilibru, lipsa tensiunii apărută în condițiile în care necesitățile principale au fost satisfăcute.

Pentru a maximiza starea de echilibru, lipsa de tensiune internă a sistemului uman, există, cum se arată în lucrare, două posibilități: *a*) creșterea satisfacerii diferitelor necesități; *b*) scăderea nivelului de aspirație. Prima strategie este adaptată de modelul omului total. A doua, strategia renunțării, este proprie ascetului (și, cum observă Elena Zamfir, ea nu e lipsită de o anume raționalitate).

Ascetul s-a inclus din *illo tempore* în categoria comportamentelor de excepție; rigorile ce-i acreditau statutul au făcut ca ascetismul să fie clasat în rîndul pozițiilor sociale marginale. Alta este situația omului total. Acesta, spre deosebire de ascet — care a posedat realitate —, abia urmează să se ivească în lume. Iată de ce, într-un anume sens, el e asimilat cu ceea ce, în documentele partidului nostru, se definește prin termenul de *om nou*. Ne regăsim, deci, pe o incintă unde ipotezele și prospecțiunile sînt de cea mai stringentă actualitate. Și urmează a recunoaște că Elena Zamfir se vădește în lucrarea sa nu numai pe deplin conștientă de importanța problematicii avansate, dar și de marea sa complexitate. Se va explica, astfel, de ce autoarea nu se mulțumește doar să repete unele teze general-abstracte, ci va tinde — operînd îndeosebi cu mijloacele furnizate de psihologie, sociologie și antropologie — să dezvăluie fațete mai puțin cunoscute ale procesualității devenirii omului total.

Ideea de la care se pornește, în analiza propusă, rezidă în faptul că exigența libertății, ca posibilitate de realizare a necesităților umane, enunță o condiție necesară, dar nu suficientă, pentru emergența omului total. Argumentele care se aduc, pentru susținerea ideii în cauză, sînt de ordin istoric: starea de bogăție (proprie unor clase sau grupări sociale) care a creat șansele satisfacerii maxime a necesităților, dintr-o epocă sau alta, nu a dus la apariția omului total și nici măcar la instituirea fericirii persoanelor avute. Edificatoare, pentru contemporaneitate, se relevă a fi „societatea de consum" care, după mărturii autorizate, tinde să fixeze orientări umane înstrăinate și să le prolifereze în proporții îngrijorătoare. *Mutatis mutandis*, „dacă acum un secol situația de lipsă crea speranța că simpla acumulare de bogăție este de natură de a rezolva problemele umane, acum această ipoteză a fost testată și respinsă" (p. 74). Ne aflăm în prezența unei concluzii ce s-ar părea că validează opțiunea ascetică; totuși, la o analiză mai atentă, observăm că abundența, în concepția Elenei Zamfir, nu este refuzată; ea începează însă de a mai figura ca un scop în sine, transformîndu-se într-o condiție vitală pentru constituirea mediului favorabil apariției a omului nou. Această transformare nu se petrece însă oricînd și oricum; ea, așa cum a demonstrat istoria, presupune abolirea exploatării și asupririi, instituirea unor forme de viață și de solidaritate socială pe care nu le poate genera decît orînduirea socialistă și comunistă.

Omul total încă nu are ființă; se află numai în instanța dezideratului; de aceea, la nivelul cercetării științifice, el are statutul de proiect. Corespunzător stării date, s-a trecut la elaborarea, de pe cele mai diverse poziții ideologice, a unei serii de alternative. Diversitatea acestora, în cazul care ne preocupă, are o mai mică importanță. S-a subliniat în acest context problematic caracterul imperios al proiectului reconstrucției fundamentale a persoanei umane.

Inspirîndu-se din acest curs de idei, raportat critic sistemului marxist de coordonate, Elena Zamfir conturează un ansamblu de probleme ce se integrează fecund în proiectul acțiunii de reconstrucție umană. Ne gîndim de pildă că apelul la teoria behavioristă a lui B.F. Skinner asupra „remodelării umane" — prin chestiunile ridicate — este avenită. Desigur, teoria lui Skinner (preluată, credem noi, de la Ogburn) asupra decalajului cultural dintre om și mediul său de viață mai poate fi discutată; rămîn însă interesante și demne de luat în seamă (așa cum a procedat autoarea) analiza strategiilor tradiționale de a face față și răspunde nevoilor umane. Utilă ni se pare și referința critică la orientarea freudistă. În ceea ce privește aducerea în discuție a piramidei motivațiilor umane a lui A.H. Maslow, o considerăm o inițiativă meritorie, deoarece permite a se demonstra, într-o viziune organizată dinamic, teza relativității și varianței istorice a structurii libertății. Este contextul teoretic în care autoarea, pornind de la convingerea că societatea contemporană este în măsură să rezolve satisfacerea necesităților din categoriile inferioare, se socotește îndreptățită să conchidă: „Alte necesități mai difuze, mai greu de formulat la ora actuală încep să-și facă loc generînd o stare de insatisfacție, de lipsă de libertate. Contactele umane pozitive: autoactualizarea, devin domenii în care oamenii se orientează cu prioritate și în raport cu care își definesc gradul lor de realizare, în alți termeni, de libertate" (p. 81).

Ultimul capitol al primei părți a lucrării Elenei Zamfir cercetează libertatea de acțiune din perspectiva: *a*) condițiilor exterioare și interioare ale libertății; *b*) libertății și determinismului la nivelul acțiunii. În principiu, temele angajate sînt tratate corect. Și totuși,

acest capitol îţi trezeşte un sentiment de reală insatisfacţie întrucît demersul analitic este vădit insuficient, iar aserţiunile generale nu fac decît să transcrie o problematică interesantă dar care abia urma să fie desfăşurată.

★

Partea a doua a lucrării, intitulată *Condiţiile sociale, culturale şi psihologice ale libertăţii*, a fost integral concepută în lumina ideii că „libertatea poate şi trebuie să fie inclusă structural în însăşi forma specifică de organizare a societăţii. Ea trebuie să devină, de asemenea, şi *o orientare a culturii înseşi*" (p. 97).

Problema în cauză implică o testare multidisciplinară în scopul identificării cadrului social, cultural şi psihologic al libertăţii. Dînd curs intenţiei exprimate, autoarea se opreşte iniţial asupra cadrului *social* al libertăţii. Aici este locul unde se operează distincţia între libertatea individuală şi libertatea colectivă. Ultima, cum se ştie, a fost de regulă tratată în literatura noastră de specialitate din punctul de vedere al conexiunii ei dialectice cu libertatea individuală. Fără să minimalizeze valoarea interacţiunii date, Elena Zamfir va considera că, prin ea însăşi, libertatea colectivă are determinaţii proprii a căror semnificaţii depăşesc zona strictă a libertăţii individuale. Astfel, libertatea unei societăţi rezidă şi ea în libertatea de alegere, în posibilităţile respectivei comunităţi de a decide singură obiectivele, aspiraţiile sale şi condiţiile concrete de realizare a acestora. Potrivit unei asemenea înţelegeri, o naţiune este liberă cînd poate să-şi fixeze suveran propriile sale obiective concordante cu necesităţile interne, cu idealurile sale, deţinînd şi instrumentele necesare înfăptuirii scopurilor avansate. Sînt împrejurările în care se pledează pentru instituirea unei noi ordini economice şi politice în lume, a cărei concepţie este fondată pe gîndirea creatoare, de amplă rezonanţă internaţională, a partidului nostru.

Un loc aparte în economia lucrării Elenei Zamfir, atît prin ineditul temei, cît şi prin caracterul său prospectiv, îl ocupă capitolul intitulat *Cadrul cultural al libertăţii*. Ineditul în cazul de faţă, decurge din faptul că, în pofida tradiţiei antropologiei culturale de a trata libertatea cu indiferenţă, autoarea demonstrează argumentat şi convingător că libertatea se instituie ca unul dintre indicatorii cei mai relevanţi ai culturii. Este ordinea de idei în care se conchide asupra existenţei a două tipuri de culturi : cultura oprimării şi cultura libertăţii.

Contextele sociale ale respectivelor tipuri de cultură sînt cunoscute. Important de reţinut ne apare însă adevărul, potrivit căruia, cultura libertăţii este un fenomen ce se desfăşoară pe etape, într-o mai îndelungată perspectivă. O etapă iniţială, dar fundamentală, în definirea ascendenţei culturii libertăţii o constituie *cultura participării*. Acesteia îi succede, cum se arată în lucrare, o altă etapă care învederează (sincronic şi diacronic) fenomenul de revoluţionare a conştiinţelor în baza participării *responsabile* la construcţia socialistă. Nu este însă exclus, credem noi, ca în procesul înaintării spre comunism să apară alte etape, precum şi forme noi de expresie ale culturii libertăţii. Mai precis, cultura libertăţii urmează a fi înţeleasă ca o realitate ce posedă aptitudinea de a-şi reconsidera istoric propriile sale certitudini.

Deşi antropologia culturală, cum s-a arătat, nu a inclus decît periferic în cercetările sale problema libertăţii, ea a oferit indirect Elenei Zamfir un material preţios asupra temei ce o interesează. „Întrebarea care se ridică în acest sens este : se găsesc în societăţile actuale (primitive — n.ns.) elemente ale înstrăinării similare cu cele din societăţile capitaliste moderne sau dimpotrivă sînt caracterizate prin forme, chiar dacă embrionare, insuficient dezvoltate, care conturează imaginea unei organizări sociale proprii şi a unei culturi a libertăţii?" (p. 149).

Poate că termenul de „cultură a libertăţii" pentru societăţile arhaice este pretenţios ; mai adecvată ni s-ar părea utilizarea termenului de *cultură participativă*. Oricum ar fi însă, iniţiativa de a compara două tipuri sociale, dintr-o anume perspectivă, o găsim inspirată. Autoarea, cum singură mărturiseşte, a efectuat această comparaţie în scopul de a testa — pe baza datelor antropologiei culturale — ipoteza marxistă cu privire la variaţia naturii umane funcţie de schimbarea mediului social. Şi trebuie să recunoaştem că a reuşit. În plus, utilizînd izvoare de primă mînă, îndeosebi cercetările întreprinse (asupra indienilor Wintu) şi expuse de Doroty Lee în lucrarea *Freedom and Culture*, ajunge să identifice „un model de cultură a libertăţii care funcţionează numai pe baza angajării responsabile a fiecărui membru al colectivităţii la activităţile comune necesare vieţii lor, fără a cunoaşte forme de constrîngere sau de impunere" (p. 151). Consideraţiile autoarei, pe marginea respectivei comunităţi sociale, sînt integral şi judicios centrate pe realitatea zilelor noastre, întrucît angajarea responsabilă, absenţa constrîngerii şi a complexelor pe care le-a întreţinut proprietatea privată sînt elemente ce intră (constitutiv şi fundamental) în actualele programe comuniste de edificare socială şi umană.

Capitolul final al lucrării, deşi este intitulat, unilateral, *Cadrul psihologic al libertăţii*, angajează în fapt problema constituirii unei noi etici a libertăţii. Realitatea pe care se

operează este cea pe care o găsim în textele lui Marcuse şi Fromm, respectiv societatea capitalistă contemporană, unde înstrăinarea, manipularea reprezintă fapte nemijlocite ale vieţii. Soluţiile învederate gravitează în jurul a ceea ce Erich Fromm numea „arta de a trăi", cu deosebirea însă că autoarea face apel (pe baza aşa-numitei „psihologii umaniste") la tehnicile psihologiei şi psihiatriei lui Th. Harris şi Everett Shostrom. Prin ea însăşi, o asemenea intenţie este generoasă şi, firește, etica — dacă azi nu mai trece indiferentă pe lîngă psihologie — va trebui ca în viitor să facă un apel mai larg la psihiatrie, la fel după cum sociologia, antropologia culturală, politologia şi chiar genetica îi oferă deja numeroase temeiuri de reflexie. Analizată dintr-o astfel de perspectivă, nu este exclus ca în viitor etica să redobîndească străvechile virtuţi cu care o înzestraseră cîndva gînditorii antici. Este însă evident că acest gînd rămîne doar o ipoteză, ca multe altele, prilejuite de lucrarea, de o certă şi amplă respiraţie teoretică, a Elenei Zamfir.

LIBERTATEA CA POSIBILITATE A REALIZĂRII UMANE

DE

LUMINIŢA OŢELEA

Actualitatea analizei temei *libertăţii* este convingător demonstrată de autoare : pe de o parte, se arată în lucrare, *libertatea* reprezintă o aspiraţie constantă a omenirii, una din valorile ei fundamentale ; pe de altă parte, însă, conceptul de *libertate* are încă un statut difuz, insuficient precizat ; or, cum arată Elena Zamfir, „conotaţiile valorice extrem de puternice ale sale nu pot constitui (...) un argument justificat pentru a scuti conceptul de libertate de o analiză critică" (p. 14), de o „actualizare a conceptului" (mai ales dacă ţinem seama de faptul că tema libertăţii este deosebit de frecventă în lucrările cu caracter practic, normativ, în scrieri care au ca obiectiv promovarea idealurilor, a aspiraţiilor umane, în eseuri sau articole, în timp ce „în lucrările cu caracter explicativ-ştiinţific conceptul de libertate fie nu figurează deloc, fie are o poziţie cu totul periferică" (p. 14).

Cauza acestei situaţii surprinzătoare constă, arată autoarea, în menţinerea problematicii libertăţii în limitele unui limbaj filozofic predialectic, rămas în urma dezvoltării ştiinţelor umane şi sociale, a psihologiei, sociologiei, psihologiei sociale, antropologiei culturale etc. Acest limbaj nonştiinţific se roteşte în jurul raportului *libertate-determinism*, fie trecînd dintr-o extremă în alta, fie încercînd o îmbinare declarativă, neprofundă. Ceea ce arată, cum subliniază autoarea, că s-a făcut încă puţin „pentru a găsi elementele unei concilieri organice la nivelul ştiinţei" (p. 19).

Chiar dacă, în filozofia marxistă, menţionează Elena Zamfir, „există o serie de teze care pun într-o lumină diferită" problema, plasînd între determinism şi libertate „nu o disjuncţie, ci o conjuncţie, după celebra exprimare « *libertatea reprezintă necesitatea înţeleasă* », preluată de la Spinoza şi Hegel (...) o aprofundare a acestei direcţii se lasă încă aşteptată" (p. 19), majoritatea studiilor rămînînd la suprafaţa acestei afirmaţii.

Ca punct de plecare al demersurilor sale teoretice, autoarea optează pentru o definiţie minimală a libertăţii, o *definiţie de lucru*, care să exprime *nucleul comun* al diverselor încercări de definire amplă a conceptului, în pofida reţinerii implicite şi a unor ambiguităţi, clarificabile însă pe parcurs ; în plus, o asemenea „definiţie" — locul de start al întregii structuri a cărţii — respectă *semnificaţia libertăţii la nivelul înţelegerii comune*, permiţînd precizări, completări, nuanţări mai uşor de receptat decît în cazul unor definiţii din capul locului complexe, greoaie, cu arborescenţe dificil de urmărit de cei care n-au străbătut în mod sistematic cărările filozofiei. Această definiţie curentă : „*Libertatea este posibilitatea omului de a realiza ceea ce doreşte*" (p. 20), menţionează Elena Zamfir, este alcătuită din următoarele elemente : un agent care acţionează, *omul* ; *mulţimea aspiraţiilor, dorinţelor* omului, la un moment dat ; *alegerea* uneia sau a mai multora dintre ele, ca scop de realizat al acţiunii ; *acţiunea propriu-zisă* de promovare

a aspirațiilor respective; *posibilitatea reușitei* acestei acțiuni, *realizarea* aspirațiilor umane.

Din această enumerare de elemente de structură rezultă, constată autoarea, că libertatea se înfățișează subiecților umani în două sensuri distincte: *libertatea de alegere* și *libertatea de acțiune și de realizare*.

Analiza acestei duble ipostaze a libertății constituie, de fapt, conținutul primei părți a lucrării, dens și interesant realizată. Atenția cititorului este reținută mai ales de numeroasele pagini rezervate investigării nuanțate, sub multiple aspecte, a momentului *alegerii*, ca *fond de manifestare a libertății*. A ridica o piatră dintr-o grămadă de pietre de pe o plajă fără a avea în minte un scop precis, ci doar acela de a căuta o piatră oarecare, nu constituie un act de alegere, deși este un act liber într-un sens foarte general al termenului. De aceea, autoarea consideră că „una dintre condițiile unei situații reale de alegere este existența unui scop sau a unei cerințe în raport cu care diferitele posibilități de acțiune au vreo semnificație" (p. 35). Alegerea presupune o mulțime de acțiuni posibile între care dorim să alegem, o opțiune ghidată totdeauna de un criteriu.

În acest prim context, cerința libertății alegerii înseamnă posibilitatea ca individul să poată opta pentru soluția cea mai potrivită pentru el. Libertatea apare astfel, aici, ca o măsură a realizării necesităților interioare. Omul, arată autoarea, „se va simți cu atît mai liber cu cît va reuși să promoveze într-un mod mai complet propriile sale necesități" (p. 36). Menționînd analiza lui Engels din *Anti-Dühring*, Elena Zamfir conchide că „ceea ce interesează aici este afirmația că libertatea se realizează doar prin cunoașterea și înțelegerea profundă a propriilor necesități și a posibilităților de acțiune" (p. 36). Oscilările în fața unor alternative ale căror semnificații nu ne sînt clare constituie doar momente de dificultate în alegere. În evoluția omului, momentul alegerii a apărut ca o necesitate atunci cînd componentele diverse ale activităților umane nu mai permiteau armonizarea lor prin mecanisme simple de reglare și cînd conștiința — bazată pe cunoaștere — s-a înfățișat ca instrumentul cel mai adecvat de organizare și orientare a acestor activități. Astfel, „mecanismele spontane de funcționare și reglare existente în orice sistem sînt dublate la om de conștiință" (p. 17). Toate necesitățile care intră în joc în funcționarea sistemului uman (de la cele biologice, individuale, la cele sociale, colective) acționează asupra alegerii, iar conștiința este cea care evaluează diferitele alternative, din unghiul unor ierarhii valorice sau criterii de alegere.

A fi un om liber, subliniază Elena Zamfir, nu însemnează a avea posibilitatea unor manifestări dintre cele mai neașteptate cu putință, șocante pentru cei din jur, ci de a putea promova propriile necesități, utilizînd condițiile existente și cele posibil de atins: „Sistemul uman în complexitatea sa nu-și poate realiza determinismul său interior decît prin cunoaștere, prin alegere în cunoștință de cauză" (p. 37). Opțiunea poate evita doar determinări parțiale; unele necesități (de hrană, odihnă etc.) acționează implacabil, dincolo de un anumit prag. În condiții normale de viață însă, toate necesitățile care caracterizează ființa umană au o valoare relativă, influențînd mai mult sau mai puțin comportamentul cu o forță constrîngătoare limitată. În acest sens, autoarea conchide că libertatea nu înseamnă posibilitatea de sustragere a omului de sub acțiunea determinismului în general, ci doar de sub influența unor „serii cauzale" distincte, particulare.

Ultima problemă analizată în carte, în legătură cu momentul opțiunii, al alegerii ca manifestare a libertății, este aceea referitoare la *conținutul libertății*. În ultimă instanță, arată autoarea, *conținutul* alegerii, *obiectivele* vizate de voința omului, sînt date de necesitățile umane profunde. Dar putem înțelege oare prin libertate — se întreabă Elena Zamfir — „realizarea tuturor necesităților (dorințelor) umane"? Ființei umane îi sînt proprii o pluralitate de necesități, manifestate în variate forme subiective: dorințe, aspirații, înclinații, idealuri ș.a. Or, nu *toate* acestea sînt realizabile la un moment dat; apoi multe dintre ele sînt interdependente, unele divergente (realizarea uneia poate implica cu necesitate eliminarea alteia); uneori realizarea unei dorințe duce la rezultate contrare celor scontate (nu întotdeauna bunăstarea materială aduce fericire și nici sentimente de libertate), mai ales în cazul așa-numitelor necesități de compensație. De aceea, se precizează în carte, „reflecția etică a căutat să opereze diferențieri în mulțimea necesităților, să determine pe acelea care duc la realizarea umană, la sentimentul de plenitudine, împlinire, de libertate reală" (p. 65—66) distingîndu-le de dorințele iluzorii, cu semnificație adesea negativă pentru omul privit în totalitatea sa.

În acest sens înțeleasă, libertatea „a tins mereu să fie asociată nu cu realizarea oricărei necesități, ci cu ceea ce s-ar putea numi «realizare umană», deci cu acelea care asigură afirmarea deplină a omului ca personalitate" (p. 66), căci numai *necesitățile autentice* dau conținut real și eficient libertății umane. Aceste necesități autentice se cer deosebite de cele neautentice, cum sînt de pildă necesitățile de compensare, proprii stării de înstrăinare a ființei umane. Și autoarea exemplifică, subliniind cu îndreptățire, că de pildă unii oameni pot resimți nevoia de religie, la fel cum alții resimt nevoia unui drog, fără ca

din această împrejurare să rezulte că satisfacerea unor nevoi de acest fel ar duce la realizarea umană, la obținerea libertății. Autoarea menționează, în legătură cu aceasta, și noile orientări critice din societatea capitalistă contemporană (de exemplu, „Noua Stîngă") care pun accentul pe distingerea nevoilor umane autentice de cele înstrăinate, pe înțelegerea libertății ca un proces de eliberare de necesitățile înstrăinate, cultivate artificial de societatea capitalistă.

În acest sens, consideră autoarea, „o formulare mai potrivită pentru definirea libertății ar fi *posibilitatea realizării umane*" (p. 67); această definiție implică însă precizarea *modelului uman* vizat și Elena Zamfir desfășoară o interesantă tipologie a acestor modele: modelul idealist/modelul materialist; modelul ascetic/ modelul omului total. Opțiunile autoarei converg îndeosebi spre ultimul tip de model, *modelul omului total*, orientat spre realizarea cît mai completă și armonioasă a necesităților umane și incluzînd atît exigența unei *automodelări* a omului, cît și pe aceea a *realizării mijloacelor adecvate* pentru satisfacerea nevoilor umane strict autentice. Această atitudine, se subliniază în lucrare, stă la baza criticilor aduse „societății de consum": nimeni nu critică societatea capitalistă contemporană pentru că duce la o abundență de produse pe care tinde să o difuzeze în toate mediile sociale, ci pentru faptul că „tipul de abundență creat aici nu corespunde unui model uman autentic", ci „tinde să fixeze orientări umane înstrăinate și chiar să le amplifice în mod monstruos" (p. 73).

Dimpotrivă, din perspectiva proiectului comunist, o dezvoltare eficace a libertății este numai aceea care asigură, odată cu abundența mijloacelor de viață, redefinirea și reconstrucția omului însuși. Aceste probleme preocupă în tot mai mare măsură științele sociale și umane actuale, chiar atunci cînd idealul revoluționar comunist nu este înțeles sau acceptat. Autoarea insistă asupra unor direcții de cercetare ilustrate de tezele lui B.F. Skinner asupra *remodelării umane* și de *modelul teoretic al necesităților umane* formulat de A.H. Maslow.

Considerînd omul drept rezultat al istoriei sale, B.F. Skinner observă că lumea omului s-a schimbat mult mai repede decît omul însuși, ceea ce face ca o serie de trăsături altădată înalt adaptative să devină în prezent disfuncționale. Actualele generații, arată B.F. Skinner, sînt purtătoare ale unor necesități accentuate de „alimentare" (funcțională în trecut cînd hrana era greu de obținut), ale unor necesități crescute de viață sexuală (maximizarea comportamentului procreativ servea supraviețuirea speciei) și vădesc un comportament agresiv. Aceste necesități, deși mai puțin importante astăzi, au rămas înscrise în organismul și în cultura umană, ducînd la fenomene distructive, ca: supraalimentare, suprapopulare, nevroze, criminalitate, războaie. Soluțiile gen „sybaritic" (satisfacere plenară, origiastică) sau „puritan" (condamnarea satisfacerii acestor necesități) s-au dovedit ineficace; alte soluții s-au orientat mai ales spre remodelarea organismului în raport cu noile condiții (modificarea necesităților înseși prin schimbări genetice sau intervenții chimice sau chirurgicale ș.a.). Opțiunile lui Skinner se îndreaptă, arată autoarea, spre realizarea unui model de „întăriri" ale comportamentului, astfel încît tendințele devenite disfuncționale să fie remodelate eficient (p. 77).

La rîndul său, A.H. Maslow a elaborat un model teoretic al necesităților umane, potrivit căruia personalitatea umană este asociată cu un set de necesități universale: de subzistență, de securitate, de statut social, de autonomie, de autoactualizare, cu o ierarhie absolută care respectă ordinea enumerării lor. Importanța subiectivă a acestor clase de necesități variază însă în funcție de gradul satisfacerii lor. Cele satisfăcute vor fi trecute, subiectiv, în stare de latență; cele superioare vor apărea ca însemnătate numai în măsura satisfacerii primelor. „Acest model — constată autoarea — ne permite să înțelegem mai clar dinamica subiectivă a libertății" (p. 80), precum și criza umană puternică prin care trece astăzi societatea capitalistă dezvoltată care furnizează în general condițiile satisfacerii necesităților din categoriile inferioare, dar se oprește, în derută, în fața celorlalte. Oamenii se orientează cu prioritate spre nevoia de contacte umane pozitive și în raport cu ele își definesc gradul de realizare, de libertate.

De aici rezultă limpede, constată Elena Zamfir, că „nu putem vorbi de o structură unică, universală a libertății. Conținutul ei variază în funcție de necesitățile manifeste ale unui individ, grup, colectivitate, gradul său fiind dependent în primul rînd nu de totalitatea condițiilor realizării umane, ci de nivelul condițiilor satisfacerii nevoilor considerate a fi importante subiectiv la un moment dat" (p. 81).

În pofida numeroaselor obiecții care i se pot aduce și i-au fost aduse, modelul lui Maslow evidențiază, chiar dacă în mod simplificator, *relativitatea* libertății umane. Nici o *măsură obiectivă a libertății umane universale* nu coincide cu *sentimentul subiectiv de libertate* care este dat, în mod primar, de gradul de realizare a necesităților așa cum sînt ele ierarhizate de subiectul uman, în condițiile date ale existenței sale, și nu potrivit vreunei ierarhii absolute.

Analizînd libertatea ca *libertate de acțiune*, libertate de realizare a unei opțiuni prealabile, autoarea observă că aici constrîngerea care

se opune libertății apare ca lipsa unor posibilități de realizare a aspirațiilor umane, datorită existenței unor forțe exterioare, ostile proiectelor umane. Din acest punct de vedere, precizează Elena Zamfir, libertatea se pune în termenii „gradului în care omul deține controlul asupra tuturor condițiilor relevante" (p. 82). Aceste condiții sînt exterioare și interioare. Cele exterioare implică două subcategorii: cele naturale și cele sociale (respectiv, capacitățile tehnologice de stăpînire a naturii și tipul de organizare a societății). Condițiile interioare — adică capacitatea de autocontrol, de mobilizare a forțelor interne psihologice, a calităților personale în direcția promovării aspirațiilor, a dorințelor autentic umane — au și ele o pondere însemnată, dar, precizează autoarea, accentuate peste anumite limite, ele pot îmbrăca aspectul unor compensări, pot hrăni iluzia că omul ar fi capabil, prin mai buna mobilizare a energiilor sale interioare, să-și sporească simțitor libertatea, indiferent de condițiile obiective de existență.

De aceea, dezvoltarea libertății în sfera realizării, conchide Elena Zamfir, cere un *control sporit atît asupra condițiilor exterioare*, cît și asupra celor interioare: „În acest sens (...) societatea socialistă pune accentul pe lărgirea controlului asupra naturii, pe perfecționarea raportului dintre individ și colectivitate în sensul caracterului conștient al funcționării sociale, pe creșterea participării active a indivizilor la conducerea și organizarea întregii societăți, pe perfecționarea relațiilor sociale, a instituțiilor, dar totodată și pe educarea și formarea unui nou tip de personalitate armonios dezvoltată" (p. 87).

După „limpezirea teoretică a sensului conceptului de libertate" — obiectiv vizat de prima parte a lucrării —, în cea de a doua parte, autoarea se oprește pe larg asupra *condițiilor sociale, culturale și psihologice care permit realizarea libertății* (p. 95), pentru a puncta unele aspecte mai puțin dezbătute pînă acum. Intenția generală care stă la baza acestei a doua părți a cărții este sublinierea faptului că *„studiul problematicii libertății se impune tot mai mult în momentul de față într-o viziune multidisciplinară"* (p. 95).

Dintre numeroasele probleme referitoare la *cadrul social* al libertății, în lucrare sînt abordate: raportul dintre libertatea individuală și libertatea colectivă, condițiile economice ale libertății și conducerea socială și promovarea libertății. Dacă sensul elementar al termenului de *libertate colectivă* a fost elaborat încă de filozofia burgheză din sec. al XVIII-lea, ai cărei reprezentanți au ajuns la concluzia că omul poate fi liber numai într-un cadru social adecvat și că libertatea presupune instaurarea unui climat favorabil realizării simultane a libertății tuturor (libertatea colectivă apărînd astfel ca o limitare rațională a libertăților individuale), odată cu apariția filozofiei marxiste acest termen dobîndește noi profunzimi: colectivitatea însăși devine subiect al acțiunii, al realizării de sine, al unei libertăți proprii.

Observînd *dezvoltarea economică* și influența ei asupra lărgirii libertății, autoarea nu se oprește la obișnuitele delimitări între specificul acestui proces în condițiile capitalismului și în cele ale socialismului, la diferențele de ritm și accelerație. „Nu este vorba numai de ritmul dezvoltării sau nedezvoltării economice, ci totodată de *modul* și *structura dezvoltării*. Se conturează tot mai clar că important este nu numai a produce cît mai mult. Întreaga activitate de organizare economică trebuie să fie centrată în jurul unor probleme de bază ca: *ce* trebuie să fie produs, *cum* să se producă, *în ce manieră* să fie folosit rezultatul producției *(cui* servește rezultatul producției)" (p. 111). Această perspectivă este subordonată uneia din *ipotezele* lucrării, formulată astfel de Elena Zamfir: „La ora actuală lărgirea libertății umane nu mai poate fi considerată ca fiind în funcție nemijlocită de «nivelul de dezvoltare a forțelor de producție», de productivitatea muncii, ci tot mai mult de felul în care însăși societatea organizează activitățile de producție (...) Problema care se pune este deci de a maximiza profitul uman la un anumit nivel dat al bazei tehnico-economice" (p. 111).

În același context, autoarea observă „maniera acută" în care se pune la ora actuală „problema mecanismelor conducerii sociale", polemicile ascuțite care însoțesc noile forme de organizare și conducere socială, specificul formelor socialiste de participare, întemeiate pe o atitudine conștientă, responsabilă, angajată a membrilor colectivității.

Libertatea, sau absența ei, menționează Elena Zamfir, este cuprinsă structural în însăși modul specific de organizare a unei societăți. În acest sens, autoarea afirmă că *„ea trebuie să devină, de asemenea, și o orientare a culturii înseși"*. (p. 97). Prezența sau lipsa libertății se reflectă în toate articulațiile culturii. De aceea, așa cum se constată în carte, „o societate care structural promovează libertatea membrilor săi dispune și de modelele culturale care susțin libertatea. În acest sens — precizează Elena Zamfir, explicitînd și titlul lucrării sale — se poate vorbi de *o cultură a libertății*. Acest termen este potrivit pentru a desemna ansamblul formelor culturale capabile să permită indivizilor să se manifeste pe baza convingerilor interioare, fără constrîngere din afară, să-și exprime opțiunile, opiniile, adeziunile față de diferitele probleme ce intră în sfera vieții lor" (p. 138).

Autoarea utilizează în carte conceptul de *cultură* cu referire „la o serie de verigi intermediare care fac legătura între structura fundamentală a societății și membrii acesteia" (p. 135). Pentru o asemenea analiză, i se pare deosebit de util modul în care definesc cultura antropologia culturală și sociologia: „În cadrul acestor discipline sociale — precizează Elena Zamfir — prin cultură se înțelege totalitatea cunoștințelor, credințelor, obiceiurilor, codurilor juridice, moralei, artei, tehnicilor de comportare, disponibilităților și deprinderilor căpătate de om ca membru al societății" (p. 135). Modul concret în care omul și societatea există la un moment dat nu apare ca un produs al unei naturi umane sau sociale universabile, neschimbătoare, ci ca rezultat al unui proces complex al experienței generațiilor trecute.

„Cristalizarea unei culturi a libertății — se subliniază în lucrare — reprezintă un proces de abia început, inițiat. Pentru formarea ei deplină este necesară o continuă perfecționare nu numai a cadrului socioeconomic implicat, dar mai ales a asigurării condițiilor favorabile subiective care țin de gradul conștiinței indivizilor" (p. 138). Prezintă interes, după părerea noastră, analizele autoarei privitoare la teoria înstrăinării, la constrîngere sau coerciție în viața socială în general și în condițiile orînduirilor capitaliștă și comunistă în special, precum și analiza cadrului psihologic al libertății.

În *Încheierea* lucrării sale, remarcabilă prin densitatea problemelor și claritatea analizelor Elena Zamfir își precizează încă o dată aria tematică și opțiunile teoretice: „Înțelegem astfel prin cultura libertății *totalitatea modelelor de gîndire, simțire, acțiune, cristalizate la nivelul colectivității, care încurajează și promovează un comportament în sensul actualizării necesităților cerințelor, autentic umane definitorii pentru individ și pentru fericirea sa*" (p. 194). Spre deosebire de cultura oprimării și înstrăinării ființei umane, generată de societățile bazate pe exploatare, și care promovează și întreține atitudini de acceptare a dominației și manipulării omului, a unei existențe sociale nelibere, cultura libertății este în același timp formă de exprimare a libertății și instrument esențial al înfăptuirii ei.

În obiectiv:

Ileana Ioanid

SOCIETATE ȘI CULTURĂ. ÎNCERCĂRI METODOLOGICE

BUCUREȘTI, EDIT. POLITICĂ, 1979, 228 P.

DIMENSIUNEA ȘI DETERMINAREA SOCIALĂ A CULTURII

DE

VASILE MIFTODE

Cultura este unul din cei mai răspîndiți termeni și, totodată, una din cele mai imprecise noțiuni ale sociologiei, etnologiei și antropologiei. Cum se știe, Kroeber și Kluckhohn enumeră 160 de definiții ale culturii, culese de la diferiți cercetători și clasificate în șapte categorii (descriptive, istorice, normative, psihologice, structurale, genetice și „incomplete"), în funcție de conținutul și evoluția lor. Comun acestor definiții și, în general, concepțiilor culturologice, este *raportarea culturii la societate* și la progresul social, în

perspective ontice şi epistemice, evident, diferite, în funcţie de natura sistemelor filozofice de referinţă. Identificată, într-o anume etapă, cu civilizaţia, cultura desemna „o stare socială avansată" sau, mai exact, „ansamblul moştenirii sociale" transmis din generaţie în generaţie, incluzînd, după Edward B. Tylor *(Primitive Culture)*, „ştiinţele, credinţele, artele, morala, legile, tradiţiile şi alte facultăţi şi obişnuinţe achiziţionate de om ca membru al societăţii". Unii antropologi includ în sfera culturii aproape „tot ce a trecut prin mîna omului" sau tot ce a ajuns să se delimiteze de natură. „Dacă numim cultură ceea ce ridică viaţa şi valoarea omului deasupra animalului — afirmă K.A. Fischer — putem considera mijloacele create de om în acest scop drept mijloace culturale sau, într-un sens mai general, valori culturale". Albert Schweitzer extinde, se pare, şi mai mult sfera culturii care ar cuprinde „toate progresele omului şi ale umanităţii în toate domeniile şi din toate punctele de vedere".

Asemenea concepţii nu sînt de natură să conducă, în plan sociologic şi praxiologic, la *concepte operaţionale*, indispensabile investigaţiei şi cunoaşterii ştiinţifice a culturii. Acest fapt i-a determinat pe Alfred R. Radcliffe-Brown, Bronislaw Malinowski (în cadrul antropologiei) şi pe Talcott Parsons (în cadrul sociologiei) şi, desigur, şi pe alţi cercetători ai domeniului să elaboreze „sisteme conceptuale" adecvate instrumentelor de investigaţie şi să dezvolte „metoda de cercetare" a culturii.

Situaţi pe poziţii structuraliste, structuralist-funcţionaliste, culturaliste sau reprezentînd diferite „şcoli antropologice" de orientare teoretică nemarxistă, aceşti cercetători nu puteau ajunge la soluţii metodologice adecvate şi, în ultimă instanţă, la o cunoaştere veridică a fenomenelor şi faptelor culturale. Ignorarea sau respingerea concepţiei materialist-istorice a *determinismului social*, inversarea raporturilor de cauzalitate dintre cultură şi factorii determinanţi, materiali, ai societăţii au favorizat elaborarea, în cadrul antropologiei şi sociologiei occidentale, a unor concepţii speculative sau a unor sisteme teoretice „ermetice" (de tipul celui creat de Parsons), neoperaţionale şi infirmate de practica dezvoltării culturii.

În acest cîmp problematic se înscrie şi lucrarea publicată de Ileana Ioanid, — *Societate şi cultură*, structurată în trei părţi, în care sînt dezvoltate principalele aspecte de filozofie şi sociologie a culturii, îndeosebi *„dimensiunea socială a culturii"* (sau cultura spirituală ca fenomen social), *determinismul social al culturii* (determinarea economică, determinarea de clasă şi determinarea politică a culturii), *rolul practicii sociale* în dezvoltarea culturii — în partea I —, *„determinările interioare"* ale formelor culturii sau „autonomia relativă a culturii spirituale" — în partea a II-a — şi, în fine, problemele *sociologiei culturii* — în partea a III-a.

Analiza ştiinţifică a culturii, ca şi a altor fenomene şi procese sociale, subliniază autoarea, întîmpină mari dificultăţi şi importante „obstacole obiective" care explică, în esenţă, diversitatea şi mai ales opoziţia dintre variatele concepţii şi sisteme de gîndire asupra vieţii sociale. Arătînd că toate acestea îşi au izvorul „în însuşi obiectul acestor ştiinţe, în specificul vieţii sociale" (p. 11), Ileana Ioanid pune pe primul plan faptul că „societatea — spre deosebire de natură — este nu numai obiectul dar şi subiectul propriei activităţi" şi faptul că „ritmul transformărilor naturii îl putem considera egal cu zero în raport cu cel al transformărilor sociale" (p. 11, 12). Dintre celelalte impedimente, cum le mai numeşte autoarea, menţionăm *contradicţia dintre individ şi societate*, „evidenta greutate a soluţionării acesteia, ca şi înţelegerea genezei culturii în lumina acestui raport" (p. 14), elemente care explică de ce au trebuit să treacă secole şi chiar milenii pînă cînd dimensiunea şi determinarea social-istorică a individului au devenit elemente ale ştiinţei. Tratarea *individului* ca *fenomen istoric*, socialmente determinat, fără a-l anula ca realitate relativ independentă, afirmă, pe bună dreptate, Ileana Ioanid, este un fenomen teoretic cu totul modern. Rezolvarea ştiinţifică a raportului dintre individ şi societate presupune promovarea concepţiei determinismului social, pe de o parte, şi respingerea oricărei mistificări şi absolutizări a raporturilor de interdependenţă şi cauzalitate, pe de altă parte. „Din moment ce personalitatea nu este considerată decît o unealtă oarbă, pasivă, a necesităţii istorice, din moment ce rolul întîmplării este redus la zero — arată autoarea —, individul rămîne iarăşi un personaj de fapt mistificat" (p. 14).

După aceste cîteva precizări teoretice, Ileana Ioanid deschide seria „încercărilor metodologice" (cum îşi subintitulează lucrarea) printr-un demers critic asupra istoriei concepţiilor idealiste ale culturii, ilustrată prin cîţiva reprezentanţi de frunte. Evident, construirea unei *metodologii de cercetare*, cu atît mai mult cu cît este vorba de un domeniu filozofico-sociologic, nu se poate întreprinde în afara unei reflexii critice profunde asupra demersurilor şi realizărilor precedente.

Menţionînd contradicţiile şi limitele explicaţiei idealiste a culturii la mari filozofi ca Hegel, B. Croce, O. Spengler, L. Blaga, autoarea subliniază că sistemele lor filozofice ne demonstrează „aceeaşi neînţelegere a specificului determinismului social, în ciuda unor contribuţii particulare" (p. 15). În *plan metodologic*, reprezentanţii unor asemenea

sisteme de gîndire se apropie mult unii de alții, întrucît „de-a dreptul obsedați de nevoia determinării *originilor*, a *esenței* și *domeniilor culturii*, a *funcțiilor* acesteia, toți eșuează într-o formă sau alta, din punctul de vedere al *coerenței* interioare, al *consecvenței ontologice*, în *fals-determinism*, dacă nu în indeterminism, pentru că le scapă raporturile sociale reale ca sistem al unor relații sociale necesare, obiective" (p. 16).

În acest context, întîlnim o analiză nuanțată a contribuției lui Lucian Blaga în domeniul teoriei culturii și al raportului acesteia cu societatea. Încercînd să se detașeze de pozițiile unilaterale, Blaga — precizează Ileana Ioanid — critică teoria psihanalitică și teoria simbolismului spațial. Psihanaliza este pentru el „regretabil de simplificatoare"; Blaga „respinge categoric ideea că sublimarea diferitelor complexe, cel matern, patern (...) ar fi cauzele determinante ale unor structuri culturale, tipologice"; totodată, el arată că *viziunea spațială* nu posedă în nici un caz semnificația unui simbol în raport cu cultura și nu poate fi unicul factor determinant al unei culturi (p. 22). Cu toate acestea, consideră Ileana Ioanid, Blaga nu depășește limitele concepției iraționaliste, îndeosebi datorită modului în care înțelege și definește „matricea stilistică" care se află la baza *stilului cultural*. Pentru Lucian Blaga, matricea stilistică este asemenea unui mănunchi de categorii care se imprimă din inconștient tuturor creațiilor umane, întipărindu-se cu efecte modelatoare operelor de artă, concepțiilor metafizice, doctrinelor și viziunii științifice, conceptelor etice și sociale etc. „Lumea noastră — scrie Blaga — nu este modelată numai de categoriile conștiinței, ci și de un mănunchi de alte categorii, al cărui cuib este inconștientul". Potrivit acestei concepții, stilul cultural ar fi „produsul unui tainic inconștient care prin agenții săi principali nu reprezintă o realitate individuală, ci o realitate anonimă" (*Trilogia culturii*, 1969, p. 109 și 112). Considerînd că factorii sau categoriile care „sălășluiesc în inconștient" joacă rolul determinant pentru un stil cultural, în raport cu categoriile conștiinței, și că „Marele anonim" este de nepătruns și de nedemonstrat, filozoful român, precizează Ileana Ioanid, rămîne în limitele filozofiei iraționaliste.

În această parte a lucrării, atenția autoarei se îndreaptă, deopotrivă, și asupra contradicțiilor din cîmpul sociologiei nemarxiste a culturii, care evidențiază, pe de o parte, eforturi de investigare a determinismului social în domeniul spiritual și împotmoliri în soluții eclectice de esență spiritualistă, pe de altă parte. O atenție deosebită este acordată psihanalizei. Menționînd că Freud are meritul de a fi luat cel dintîi în considerare sexualitatea, trecînd peste tabu-urile sociale și prejudecățile ideologice, ca *obiect de știință*, Ileana Ioanid este de acord cu L. Sève că „acest mare desțelenitor a rămas prizonierul ideologiilor dominante ale epocii sale în ceea ce privește concepțiile esențiale despre individ, societate și raporturile acestora, iar aceste ideologii au înrîurit profund o practică psihanalitică (...) au falsificat adînc construcțiile sale teoretice, au făcut să avorteze încercarea științifică luată în ansamblul ei" (p. 25).

Controversele în această privință vizează însuși *obiectul de studiu* — inconștientul —, însăși existența psihanalizei. Implică o mare răspundere — după opinia noastră — să afirmi că există un asemenea domeniu, un asemenea *obiect* de studiu, dar una și mai mare să negi existența acestuia și, odată cu aceasta, să negi legitimitatea unei științe. „Adevărul psihanalizei — afirmă André Akoun — este descoperirea că (...) inconștientul este un sistem — instanță reală și nu lipsită de sens — cu conținuturile lui proprii, cu energia lui (...) cu legile lui de funcționare" (în *La Philosophie de Hegel à Foucault*, Savoir Moderne, 1969, p. 422). Drama psihanalizei este de a fi redusă de către unii critici la „o simplă explicație a rebuturilor existenței și a josniciilor omului" (*ibidem*). Potrivit „determinismului" freudian, nimic nu este insignifiant în conduita omului, teză care presupune, într-o perspectivă diferită, „noțiunea de intenționalitate a lui Brentano și Husserl" (Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*). Libidoul nu este — la Freud — un instinct, ci ceea ce face ca omul să aibă o istorie, arată Merleau-Ponty. Și „dacă istoria sexuală a omului dă cheia vieții sale este pentru că în sexualitatea omului se proiectează modul lui de a fi în raport cu lumea, adică cu timpul și cu ceilalți oameni" (*ibidem*). Desigur, nu prin Merleau-Ponty și nici prin alți filozofi asemănători trece critica și analiza științifică a psihanalizei. Important este însă faptul că în lucrările unor exegeți asupra acestui domeniu întîlnim teme de meditație a căror importanță, cel puțin euristică, nu poate fi pusă la îndoială, așa cum este tema „surselor profunde ale conduitelor umane" și, în general, tema raporturilor dintre conștient, subconștient și inconștient. Aceeași practică și experiență umană — chemată în sprijin în orice controversă asemănătoare — este în măsură să probeze că, cel puțin în formă ipotetică, asemenea teme de reflexie sînt legitime. Lectura lui Freud — scrie P. Ricoeur — este ea însăși o aventură a reflexiei (*De l'interprétation, essai sur Freud*, 1965), întrucît întîlnim un cîmp problematic vast, străbătut de contradicții, adesea ireconciliabile, care explică în parte diversitatea punctelor de vedere și a criticilor psihanalizei. În ciuda caracterului speculativ al concepției sale, Herbert Marcuse, de pildă,

identifică și încearcă să soluționeze „defectul" principal — în perspectivă sociologică și, în general, teoretică — al psihanalizei : explicarea conduitelor umane prin factori extrasociali și izolarea individului de viață socială. Soluția propusă de el nu este științifică, dar merită a fi consemnată. Ideea centrală este de a identifica „represiunea" (în sens psihanalitic) cu „represiunea socială", „angoasa" (cauza nefericirii omului) cu „angoasa socială", cauzată în „societățile divizate" de „structura raporturilor de producție", cum scrie André Akoun. Supunerea efectivă a instinctelor la reguli represive, scrie Marcuse, nu este impusă de natură, ci *de om, de societate (Eros et civilisation,* 1966), întrucît represiunea rezultă din organizarea „principiului realității" într-o „societate a mizeriei". Marcuse înlocuiește contextul social în care a apărut psihanaliza (societatea capitalistă a vremii) cu un context social mai larg, iar categoriile biologice (sau forma lor de origine) cu termeni sociali. Nici J. Lacan nu reușește să pună psihanaliza într-o lumină mai bună afirmînd că această știință „nu are a da socoteală filozofiei pentru erorile filozofice" de interpretare *(Cahiers pour l'analyse,* 3, Ulm). În fine, „degenerarea psihanalizei într-o tehnică a integrării sociale și într-o terapeutică a tulburărilor omului modern, angoasat de o societate rea" cum afirmă André Akoun, și, îndeosebi, răspîndirea a ceea ce se cunoaște sub numele de „psihanaliză sălbatică" (sau „primitivă"), care a absolutizat tot ce este neviabil în opera lui Freud, au favorizat respingerea „în bloc" a acesteia și adîncirea controverselor *pro* și *contra*. Numai o „ruptură epistemologică" și o reîntoarcere la teorie (prin respingerea „vulgarizărilor", a „interpretărilor" denaturante, a „depășirilor" etc.), pe baza concepției materialist istorice, credem noi, pot da răspunsul la întrebarea dacă psihanaliza are un obiect real de studiu sau dacă este un artefact, o construcție gratuită.

Alături de „determinismul" freudian, perspectiva „culturală" de interpretare a psihanalizei a constituit o temă „atractivă" și „promițătoare", o raportare directă la sferele antropologiei și etnologiei. După Freud, „sublimarea instinctelor constituie una din trăsăturile cele mai remarcabile ale dezvoltării culturale ; ea este cea care permite activităților psihice elevate, ca cele științifice, artistice sau ideologice, de a juca un rol atît de important în viața ființelor civilizate" *(Malaise dans la civilisation).* Istoria culturii demonstrează cît de important este a lăsa totdeauna o șansă unei idei, unei ipoteze, chiar dacă la un moment dat pare absurdă. Justă în esența ei, critica pe care Ileana Ioanid o face psihanalizei poate fi nuanțată și raportată la ansamblul achizițiilor culturale ale umanității. „Prin biologizarea psihicului, prin reducerea societății la relații interindividuale, prin reducerea individului la carapacea propriei structuri biopsihice (impulsuri, dorințe primare) care se manifestă în opoziție cu regulile prohibitive ale societății — scrie autoarea — (...) Freud (...) rămîne în matca unor concepții ontologice banale, lipsite de orice strălucire sau profunzime teoretică" (p. 26).

Necesitatea explicării originii culturii și contradicțiile profunde ale concepțiilor nemarxiste, inclusiv ale psihanalizei, au favorizat extinderea interesului pentru teoria determinismului economico-social și apropierea cercetătorilor de concepția științifică marxistă. Desigur, adoptarea determinismului social de către culturologii occidentali este un proces complex, plin de obstacole și trece adesea prin poziții eclectice. *Jean Cazeneuve,* de pildă, își pune speranțele — cum scrie Ileana Ioanid — într-o teorie sociologică „complexă" (vezi eclectică) care să rețină elementele deterministe din celelalte concepții asupra culturii, „ca și cum realitatea ar fi o «alăturare» de factori sociali, ca și cum teoria ar putea fi o simplă alăturare de puncte de vedere eterogene, lipsită de orice coerență interioară, ca și cum înțelegerea determinărilor culturii spirituale ar putea fi rodul acestora" (p. 29). Un asemenea *eclectism metodologic* steril elaborează, în cadrul antropologiei funcționale, B. Malinowski (în lucrarea *Une théorie scientifique de la culture),* sub forma „determinismului socio-cultural". În fine, poziția pe care se situează Jean Fourastié (determinism spiritualist — indeterminism sociocultural) pune și mai mult în lumină incapacitatea gînditorilor menționați de a depăși limitele ontologiei idealiste și ale falsului determinism.

În permanentă confruntare cu asemenea concepții despre cultură, despre dimensiunile și determinantele ei, se afirmă și se dezvoltă *concepția filozofică materialist-dialectică și istorică.* „Sociologia marxistă a culturii spirituale — scrie Ileana Ioanid — dispune de premise *metodologice* pentru rezolvarea contradicțiilor în care se zbate sociologia nemarxistă a culturii', dar pentru aceasta se impune „continua degajare a propriilor sale elemente constitutive din noianul de prejudecăți, deformări, exterioare și interioare marxismului (...) continua dezvoltare a propriilor premise teoretice moștenite (...) în vederea unor soluții teoretice adecvate" (p. 33).

Înțelegerea științifică a fenomenului cultural, natura metodologiei sociologiei culturii sînt funcție de caracterul și natura teoriei filozofice de referință, de măsura în care au fost identificate și eliminate deformările și tendințele dogmatice din filozofia marxistă. „Pilonii" de bază ai teoriei și metodologiei marxiste a culturii sînt, pentru Ileana Ioanid, următorii : 1) Integrarea organică a culturii

spirituale în *totalitatea* relațiilor sociale, ca un moment determinat dar și o condiție ale acestora"; 2) Cercetarea relațiilor de determinare socială a culturii pornind *de la practică*; „a raporta cultura spirituală la viața socială ca întreg — menționează autoarea —, înseamnă a o raporta la o practică socială determinată"; 3) „Abordarea sociologică a culturii spirituale impune *metodologic* o strictă delimitare a acesteia ca formă superioară de obiectivare, de restul domeniilor constitutive ale vieții sociale. Pe acest temei, din *interiorul*, dar și din *exteriorul* culturii poate să pornească *cercetarea acelor relații social-culturale fără de care cultura, respectiv societatea, nu ar putea exista*" (p. 37); 4) Relațiile spirituale trebuie analizate „ca relații necesare din punct de vedere social"; 5) În fine, „conceperea culturii, în pofida elementelor ei aparent disparate, individual marcate, ca unitate indestructibilă, ca *structură unitară*, cu trăsături caracteristice proprii" (p. 37).

În acest cadru, *conceptul de practică socială* prezintă o *semnificație metodologică esențială pentru sociologia culturii*, ca și pentru celelalte domenii socioumane de investigație și cercetare științifică. Este și motivul pentru care autoarea oferă o amplă și justificată analiză a diferitelor aspecte ale conceptului filozofic de *practică* și a punctelor de vedere asupra acestuia. Sînt respinse atît concepțiile eclectice, cît și cele care reduc practica socială la domeniul strict al relațiilor economice. Menționînd că practica economică, fără a fi unica formă a practicii sociale, este *forma primordială* a acesteia, Ileana Ioanid scrie: „A nega caracterul *practic al relațiilor sociale* de clasă, al *relațiilor politice* înseamnă a nu ține seama de rolul lor ca forme de activitate umană *nemijlocit transformatoare*" (p. 40). Activitatea spirituală presupune, de asemenea, multiple aspecte practice, transformatoare. „*Dacă nu ar fi așa* — subliniază autoarea — *cultura spirituală nu ar putea fi o dimensiune reală, obiectivă, de-sine-stătătoare a vieții sociale.* În această accepție, și numai în această accepțiune — precizează Ileana Ioanid —, putem într-adevăr vorbi de *practică filozofică, științifică, artistică etc.*" (p. 41). Conținutul practicii sociale explică, putem spune, conținutul determinismului social, structura complexă a unuia se află la originea complexității celuilalt.

Avînd în vedere *ierarhia* și *diversitatea* determinărilor culturii, Ileana Ioanid prezintă în capitole speciale, succesive: *a*) determinarea *economică* a culturii (p. 49); *b*) determinarea *socială (de clasă)* a culturii (p. 58); *c*) determinarea *politică* a culturii (p. 64); *d*) individ și personalitate în determinarea culturii (p. 74); *e*) de la practica socială la dimensiunea cultural-spirituală a societății (p. 88).

Determinarea economică este fundamentală, obiectiv necesară, dar nu și suficientă pentru dezvoltarea culturii. *În plan metodologic*, afirmarea acestei primordialități nu poate satisface singură analiza complexității fenomenului cultural, în schimb constituie o armă teoretică de combatere a pozițiilor eclectice și idealist-mecaniciste. Inversînd raportul dintre determinat și determinant, dintre semnificat și semnificant, sociologul canadian M.MC Luhan, de pildă, atribuie tipurilor de cultură „valoare de matcă a întregii existențe și dinamici sociale". Falsul determinism și falsul sociologism promovat de McLuhan pun cultura, și în primul rînd arta, „în imposibilitatea de a fi tratată ca fenomen social, în primul rînd economic-determinat", falsificîndu-i esența și orientînd-o spre pozițiile apriorismului psihosocial (p. 57).

Analiza determinărilor economice, sociale și politice ale culturii întîmpină numeroase dificultăți obiective și subiective. Afirmarea și recunoașterea relațiilor dintre structurile social-politice și cultura spirituală, cu domeniile ei constitutive, nu înseamnă că au fost rezolvate *„nenumăratele necunoscute, că sociologia culturii spirituale și cele de ramură nu au încă nenumărate obstacole teoretice de învins"*. Important este că *„în plin secol XX, logica cunoașterii sociologice, ca expresie a unor necesități sociale proprii acestor timpuri, reafirmă ceea ce concepția sociologică și filozofică a lui Marx a pus în fața cercetării științifice: a explica ideea prin practică, a explica o cultură înainte de toate prin structura economică, socială, politică a unei societăți date*, în ciuda complexității acestei sarcini fără a o reduce la aceste structuri" (p. 74).

Întinse și profunde confruntări filozofico-sociologice au loc pe tema raporturilor dintre *individ, personalitate*, pe de o parte, și *cultură, societate*, pe de altă parte, legate direct de determinismul social al culturii. *„Personalitatea ca și opera sa* — scrie Ileana Ioanid — *este întotdeauna istoric determinată*. A accepta determinarea istorică doar a operei, dar nu și a personalității, presupunînd-o pe aceasta din urmă «inefabilă», deci străină oricărei imixtiuni sociale, chiar dacă este vorba de o încercare profund justificată de a salva individul ca entitate vie, irepetabilă (...) de a apăra personalitatea de reducționismul materialismului mecanicist, este doar o aparentă acceptare a punctului de vedere sociologic" (p. 81). Dacă analiza structurii sociale a făcut progrese importante, în schimb „nu posedăm nici un mijloc solid, pozitiv — scrie L. Goldmann — de a reconstitui psihologia unui individ" (*Recherches dialectiques*, 1959, p. 115). Psihocritica sau „critica psihanalitică" a culturii și artei absolutizează sau, cel puțin, exagerează — după opinia noastră — „sursele" psihice și impactul „momen-

telor" biografice ale autorului asupra operei. Critica științifică asimilează cu greu, în mod firesc, „reflecțiile strălucite" dar adînc îmbibate de subiectivism — după expresia lui Goldmann — ale reprezentanților acestor direcții de cercetare. Ipotetic vorbind, psihocritica începe acolo unde se termină critica obișnuită (aproape unanim practicată) a artei și literaturii, a fenomenului cultural. Desigur, rămîne o sarcină a științei să stabilească dacă la originea „seducătoarelor construcții" ale psihocriticii se află „ceva" și, eventual, „ce" anume. Pînă atunci putem afirma, odată cu autoarea cărții *Societate și cultură*, că „cercetarea are nevoie de *date reale*, evenimente reale", inserate în structura și dinamica societății date și corelate cu elementele culturii, ale operei (p. 121).

Înțelegerea determinării sociale a culturii nu este suficientă pentru analiza științifică, multilaterală, a fenomenului cultural. Dimpotrivă. Cunoașterea raporturilor *cultură — societate* trebuie completată cu „cunoașterea sistematică a relațiilor interne, proprii domeniului spiritual; altfel, cercetarea sociologică a culturii rămîne formală, un act pur exterior. A avea în vedere doar «ambianța» socială, «cadrul cultural», fără a surprinde subtilele metamorfoze socioculturale — scrie Ileana Ioanid, în capitolul consacrat *Autonomiei relative a culturii* — înseamnă a condamna sociologia culturii la unilateralizare, înseamnă a anula orice justificare reală a acestei științe" (p. 98). Studiul determinărilor *fundamentale ale* culturii și analiza ei sistemică trebuie astfel completate cu cercetarea „internă" a fenomenului cultural, a diferențelor specifice ale elementelor constitutive ale culturii spirituale. „Aceste diferențe specifice — arată Ileana Ioanid — presupun *diferențe metodologice* în tratarea domeniului culturii...", analizate succesiv în capitolele cu privire la „determinațiile interioare ale științei; rolul ei în sistemul culturii spirituale" (p. 101), „determinațiile interioare ale artei..." (p. 130), „determinările filozofiei..." (p. 157) și cu privire la „determinările interioare ale religiei..." (p. 169).

Abordînd problema formării gîndirii științifice, G. Lukács observă că surprinderea realității în structura ei obiectivă se identifică cu procesul reprezentării *nepersonificate* a acesteia. „Astfel, *modalitatea științifică a cunoașterii* — menționează autoarea — *este, prin excelență, dezantropomorfizarea* (...) (care) privește atît *obiectul*, cît și *subiectul* cunoașterii (și presupune) *desubiectivizarea cunoașterii*" (p. 108 și 109).

„Semnul" cel mai puternic al progresului științific îl constituie detașarea cunoașterii de „reprezentările antropomorfizante" și eliminarea din „faptul științific" a *subiectivității* cercetătorului. „Aceasta nu înseamnă că stările, sentimentele, dorințele, voința etc., într-un cuvînt *subiectivitatea* subiectului epistemic — scrie Ileaa Ioanid — nu joacă un rol cu adevărat declanșator în procesul cunoașterii științifice, dar acestea nu sînt și *nu trebuie să fie prezente în structura științei*" (p. 108). Aceste caracteristici conferă științei un puternic caracter *omogen*, care o deosebește de alte componente ale culturii, de artă, de pildă, care se distinge printr-o evidentă eterogenitate. Din omogenitatea științei decurge cu necesitate *omogenitatea limbajului științific*, acestea din urmă fiind nu numai un instrument de investigație, ci și un rezultat și un „semn" al progresului cunoașterii lumii obiective. „În ciuda limbajelor științifice specializate, într-un fel atît de divers, *toate operează cu concepte* — scrie Ileana Ioanid —, adică cu *asemenea expresii lingvistice care dezvăluie determinările proprii fenomenelor, proceselor obiective* (...) Dealtfel, *diferențierea categorică a limbajului științific de cel comun și de cel artistic este indiciul modalităților de însușire fundamental deosebite ale lumii de către acestea*" (p. 112).

Spre deosebire de știință, *arta* are un caracter eterogen și antropomorfizant. „Dacă tendința infinită a științei este aceea de a reconstitui obiectivitatea reală pe plan ideal, eliberînd-o mereu de balastul subiectivității — afirmă autoarea —, *arta este reprezentarea rațional-sensibilă a unității, mereu altfel determinată*, dintre *obiect și subiectivitatea subiectului creator* (p. 135). Așa se explică de ce influența concepțiilor eclectice și indeterministe este mai puternică în domeniul artei decît în domeniul științei, de ce conceperea artei ca fenomen social întîmpină încă o puternică rezistență din partea unor cercetători, filozofi și sociologi ai culturii. „Determinării" interioare a artei, de a fi intuiție lirică — afirma, de pildă, Croce — nu i se mai poate adăuga nici o altă determinare care să nu fie o inutilă abstracție. *Arta este un mozaic în care variația este absolută*, asemănările dintre opere sînt neînsemnate, imposibil de fixat prin concepte și nu au nimic comun, arată Croce, „cu identificarea, cu subordonarea și coordonarea conceptelor" (p. 132). O asemenea concepție intră în contradicție cu principiile și rezultatele esteticii științifice și ale criticii literare marxiste.

Caracteristicile *subiectivității* și *antropomorfizării* nu se întîlnesc, în forme atît de întinse, numai în domeniul artei, și ci în alte domenii ale vieții spirituale, în sfera religiei, a magiei, a gîndirii comune și chiar în sfera filozofiei. Criticii filozofiei oscilează între două extreme, după modul cum privesc *determinarea internă* a acesteia. „Prima concepe filozofia ca o *meditație antropomorfizantă asupra lumii*, în care deci subiectivitatea celui care se întreabă cu privire la sensurile acestei lumi și a exis-

tenței umane ar căpăta un loc foarte asemănător cu cel pe care îl are în orice creație artistică. Cea de-a doua pune semnul egalității între știință și filozofie (...) filozofia fiind considerată o variantă a genului științific" (p. 157—158). Studiul filozofiei, ca domeniu distinct al culturii, evidențiază faptul că „în ciuda tuturor zbaterilor, devierilor, confuziilor prin care a trebuit să treacă și mai trece filozofia — scrie Ileana Ioanid —, centrul atenției sale nu a fost de fapt omul individual, cu întregul bagaj al subiectivității sale (...) ci omul în general, ca specie, cu indivizii care o compun" (p. 160). În esența ei, în năzuința spre descifrarea „necunoscutelor" lumii obiective, filozofia este, astfel, *fals antropomorfizantă*, începînd cu *mijloacele* de care dispune și terminînd cu *obiectivele* spre care tinde. Din perspective diferite, filozofia se deosebește atît de artă, cît și de religie. „Încercarea religiei de a concura filozofia din punct de vedere axiologic — scrie Ileana Ioanid — este periclitată în esență în măsura în care ea înlocuiește judecățile de fapte, singurele temeiuri reale ale celor de valoare, cu credința, deci substanța ei valorică teoretic și practic este de nedemonstrat, de neverificat" (p. 162). Presupunînd elaborări și verificări de *concepte* și operînd prin *metode logice* și „practic-istorice", filozofia se apropie de știință și se îndepărtează (sau se delimitează) de artă. Dovada acestor raporturi ale filozofiei în „interiorul" culturii și, totodată, a dezvoltării ei o constituie gradul de elaborare și cristalizare al propriului „aparat dezantropomorfizant", însoțit de o detașare tot mai pronunțată de subiectivitatea subiectului epistemic. Autoarea găsește în Tudor Vianu un strălucit exemplu: „Frumusețea scrisului filozofic — scrie gînditorul român — nu este de ordinul sensibilității, ci al abstracțiunii. Abuzul imaginației și al sensibilității în filozofie impresionează ca lipsă de stil, ca un defect de gust" (p. 163).

În analiza și aprofundarea unei problematici atît de întinse, cum este cea a „determinațiilor sociale" și a „determinațiilor interioare" ale culturii, dificultățile sînt, în bună parte, obiective, insuficiențele și omisiunile inerente. Autoarea însăși menționează că „de teama unei prea mari dispersări a problemelor" a trebuit să evite analiza unor aspecte, cu totul legitime și chiar indispensabile în condițiile „exploziei" informaționale și culturale actuale, între care *raporturile dintre instituțiile culturale și cultură*, dintre *mass-media și cultură*, dintre *cultură, public, cultură de masă* etc.

În acest „univers" tematic și problematic, Ileana Ioanid face loc unui capitol cu totul distinct, care lasă impresia unei introduceri „din afară", „forțate", îndeosebi în ceea ce privește „condițiile constituirii sociologiei ca știință" (p. 184), prezentate în partea a III-a a cărții *(În loc de concluzii metodologice)*. În raport cu analizele din primele două părți ale cărții, ceea ce ni se oferă în ultima parte, îndeosebi cu privire la „constituirea sociologiei", este prea puțin și prea general. Desigur, *Societate și cultură* este în primul rînd o carte de sociologie a culturii care, în opinia autoarei, avea nevoie de o prezentare succintă a constituirii științei sociologice, a stadiului ei actual, pentru a se putea prezenta apoi, cu mai multe șanse de reușită, *obiectul și sarcinile sociologiei culturii spirituale*, raporturile acesteia cu filozofia, cu sociologia generală și cu sociologiile de ramură ale culturii (p. 194). Este de reținut argumentarea *legitimității* științei sociolgice, în vedere *cunoașterii de sine* a sistemului social ca totalitate organică și în vederea *autoreglării conștiente* a societății, argumentare pe care Ileana Ioanid o completează cu critica deformărilor aduse gîndirii sociologice marxiste.

„*Sociologia culturii spirituale* — afirmă autoarea în ultimul capitol — *este o disciplină nefilozofică, deoarece ea are în vedere cultura spirituală a unei orînduiri date ca sistem spiritual cognitiv-valoric, relativ independent*" și studiază „*complexul de determinări sociale și spirituale caracteristice unei culturi*", dar „își are seva în filozofia culturii spirituale ca «cea mai înaltă conexiune a ei»" (p. 199).

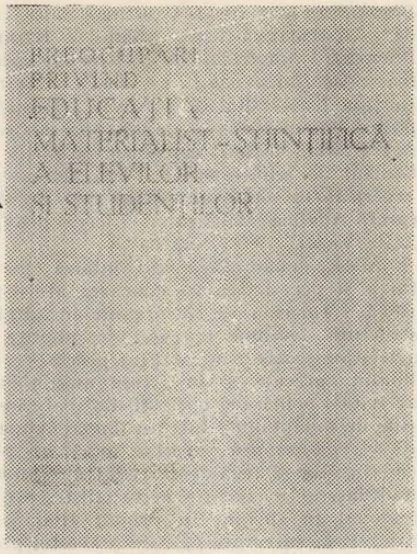
Dintr-un anumit unghi de vedere, sociologia culturii poate fi înțeleasă, după opinia noastră, ca „o filozofie a culturii de masă", întrucît se ocupă nu atît de „momentul" gnoseologic și de cel *axiologic* al culturii, cît de „momentul" *praxiologic*, de mecanismele transformării și „construcției" culturale, de mijloacele și consecințele practice ale „apropierii" culturii de mase și a maselor de cultură. Departe de a se „devaloriza" sau „deprecia" într-un asemenea proces, *numai în contact și în confruntare cu viața, cu masele populare, cultura își îndeplinește adevărata menire și devine cu adevărat eficientă*, utilă societății și personalității umane.

Prin problematica abordată, prin solida argumentare științifică și prin stilul clar și convingător, cartea Ilenei Ioanid se înscrie printre izbînzile frontului nostru filozofico-ideologic și al celui sociologic și științific, ea vizînd atît aspecte teoretice, cît și aspecte practice, transformatoare, ale societății contemporane.

În obiectiv :

PREOCUPĂRI PRIVIND EDUCAȚIA MATERIALIST-ȘTIINȚIFICĂ A ELEVILOR ȘI STUDENȚILOR

VOLUM EDITAT DE „REVISTA DE PEDAGOGIE" BUCUREȘTI 1979



ADNOTĂRI LA O DEZBATERE CU TEMATICĂ ATEISTĂ

DE

OCTAVIAN CHEȚAN

Sub auspiciile „Revistei de pedagogie" a apărut, la sfîrșitul anului trecut, o culegere de lucrări selecționate din rîndul comunicărilor prezentate la simpozionul „Forme și metode privind educația materialist-științifică a elevilor și studenților" (decembrie 1978). Cele 24 de comunicări reținute de editor oferă o imagine panoramică asupra tematicii dezbătute și mai ales asupra principalelor direcții în care se orientează activitatea în acest domeniu ; totodată, ele evidențiază cu destulă claritate atît realizările, cît și punctele nevralgice ale acestei activități, funcționînd pe alocuri ca un adevărat eșantion.

Reține atenția, cu prioritate, acele contribuții care încearcă să clarifice și să transmită *o experiență proprie* legată de *îmbinarea predării* unor discipline de studiu cu educarea materialist-științifică a elevilor și studenților, precum și comunicările care analizează modul concret în care educația materialist-științifică a tineretului constituie o preocupare în cadrul *activităților politice și obștești* din școli și universități. Menționăm, în acest context, comunicările : *Contribuția istoriei la educația revoluționară a elevilor* (prof. Dora Stanca, Liceul de filologie-istorie, Sf. Gheorghe, jud. Covasna) ; *Orele de istorie și activitățile extrașcolare — mijloace eficiente în educația materialist-științifică* (prof. M. Tărăbuță, Școala generală nr. 7, Iași) ; *Lecțiile de istorie, izvor viu pentru formarea concepției revoluționare* (prof. Georgeta Smeu, Liceul de filologie-istorie „Zoia Kosmodemianskaia", București) ; *Rolul biologiei în educația socialistă a tinerei generații* (prof. Ion Munteanu, Inspectoratul școlar al județului Neamț) ; *Predarea geografiei — mijloc de consolidare a concepției materialist-științifice* (prof. Florin Crețu, Școala generală, Siret) ; *Contribuția profesorului de limbă maternă germană la formarea concepției materialist-științifice despre lume și viață la elevi* (prof. Gudrun Schuster, Liceul „Johannes Honterus", Brașov) ; *Predarea intra-și interdisciplinară — modalitate de formare a convingerilor științifice* (dr. Gheorghe Bunescu, Constantin Niculescu, Inst. de cercetări pedagogice și psihologice) ; *Preocupările Comitetului de partid al Universității clujene privind îndrumarea educației materialist-științifice* (lector univ. Elisabeta Gáll, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca) ; *Considerații cu privire la realizarea dezideratului calității în activitatea de educare socialistă a tineretului școlar* (prof. Miluță Bortă, Inspectoratul școlar al județului Bacău) ; *Taxonomia obiectivelor în formarea concepției materialist-științifice prin studiul*

filozofiei în liceu (prof. Valdemar Popa, Liceul de matematică-fizică „Matei Basarab", București); *Contribuții la perfecționarea educației materialist-științifice* (asist. Dumitru Borțun, Universitatea Brașov); *Dimensiunile fenomenului religios și implicațiile sale educative* (Carol Vécsei, cercetător științific pr., Centrul de științe sociale, Tg. Mureș); *Din experiența și activitatea unui cerc de ateism* (prof. Adelina Bălăneanu, Liceul pedagogic „Gh. Lazăr", Cluj-Napoca).

Aceste comunicări evidențiază posibilitatea și necesitatea ca educarea ateist-științifică a tinerilor să fie organic încadrată în structura lecțiilor curente, în diferite alte activități școlare, în întregul proces de învățămînt, precum și în întreg ansamblul de activități politice și obștești din toate instituțiile de învățămînt. Într-un limbaj limpede și direct, *majoritatea* autorilor citați au pledat convingător și argumentat pentru o abordare multilaterală a educației materialist-științifice, aducînd în sprijin, în primul rînd, *cazuri concrete* de integrare *firească* a acestei problematici în cuprinsul orelor de istorie, filozofie, geografie, biologie, literatură ș.a., *modalități practice* de formare și dezvoltare la tineri a unei conștiințe critice față de diferitele manifestări ale fenomenului religios.

Un alt grup de comunicări vizează, cu precădere, rolul unor teorii și descoperiri științifice în formarea tabloului științific al lumii, subliniind locul important al filozofiei materialist-dialectice în interpretarea rezultatelor diferitelor științe și, implicit, în respingerea credințelor și ideologiilor religioase. Avem în vedere comunicările: *Formarea convingerilor ateiste prin evidențierea relației dintre filozofie și cosmologie* (prof. univ. dr. Călina Mare, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca); *Realitatea fizică și rolul său în formarea concepției revoluționare la studenți* (conf. univ. dr. Mircea Vasiu, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca); *Noutatea științifică și rațiunile unei strategii unitare în procesul educațional* (lector univ. Ion D. Dunăreanu, Catedra de științe sociale I.M.F., Tg. Mureș). Subliniind necesitatea unui contact permanent, a unui schimb continuu și reciproc de idei între științe și filozofie, aceste comunicări pledează convingător pentru lărgirea orizontului științific și cultural al tineretului, pentru elaborarea unor limbaje diferențiate, adecvate diverselor categorii de oameni (ca vîrstă, nivel de instruire, categorie socioprofesională, grad de cultură etc.), prin care să devină larg exprimabile cele mai noi și complexe realizări ale științelor contemporane.

Se cer remarcate, de asemenea, acele comunicări care înfățișează rezultate ale unor investigații sociologice concrete privind atitudinea față de religie a unor grupuri de tineri (stuenți, elevi), însoțite de o serie de concluzii în direcția îmbunătățirii activității educaționale: *Modalități de sporire a rolului catedrei de științe sociale în creșterea eficienței procesului de educație materialist-științifică a studenților* (prof. univ. Vasile Rus, lector univ. Kovacs Dănilă, lector univ. Tiberius Jakoczi, Catedra de științe sociale, I.M.F. Tg. Mureș); *Cunoașterea factorilor de influențare religioasă și a stărilor psihice — cerință fundamentală a educației socialiste* (studenți: Mircea Bulzan, Cristian Motaș, Iosif Nyerghes, conducător șt.: lector V. Dégan, Institutul politehnic, Cluj-Napoca); *Premise metodologice ale realizării consecvente a educației materialist-științifice în școală* (prof. Matei Constantin Sorin, Liceul pedagogic „Al. Vlahuță", Vaslui); *Consecințele individuale și sociale ale atitudinilor mistice, religioase* (Petre Datculescu, cercetător științific, Centrul de cercetări pentru problemele tineretului); *Rolul muncii de îndrumare nemijlocită în optimizarea procesului de formare a concepției științifice despre lume a tineretului studios* (lector Alecu Nicolae, lector Margareta Dane, Tg. Mureș). Ar fi, probabil, util, ca un viitor simpozion, pe tema educației ateist-științifice a tineretului, să dezbată strict rezultatele unor asemenea investigații, precum și modalitățile lor de realizare. După părerea noastră, se deschide aici un posibil și generos cîmp de investigație insuficient abordat. Aceasta ar presupune, însă, o prealabilă unificare a metodologiei de cercetare, inclusiv a chestionarelor, care trădează adesea lipsă de specializare și chiar de experiență, insuficientă precizie, rămîn neconcludente și permit răspunsuri vagi, generale, necuantificabile. S-ar putea porni, poate, de la nivelul atins în investigațiile de teren în problemele religiei de colectivul de cadre didactice și cercetători din Tg. Mureș și de cercetătorii de la Centrul de cercetări pentru problemele tineretului. S-ar putea evita chestionare ca cel a cărui structură este prezentat la p. 59, cu întrebări care prefigurează mai curînd teme pentru lucrări scrise decît răspunsuri lapidare, concise („Ce crezi despre existența lui Dumnezeu?"; „De ce crezi aceasta?"; „Cu ce te-a ajutat școala în consolidarea convingerilor și concepțiilor ateiste?"; „Ce ați făcut pentru înțelegerea corectă a lumii?").

Pe de altă parte, de ce să nu recunoaștem deschis faptul că *minuirea* unor chestionare se deprinde mult mai repede și cu o eficiență mult sporită în raport cu *acumularea* unei pregătiri teoretice care să permită analize și aprofundări dincolo de nivelul tiradelor și al frazelor încîlcite pline de bune intenții. Căci această eșuare într-o „teorie" sinonimă cu exprimarea neclară este principalul neajuns

care se abate asupra unora dintre comunicările selectate în acest volum.

Comunicarea lui Valdemar Popa, de exemplu, își propune să expliciteze obiectivele instructiv-educative vizate de studiul filozofiei în liceu în directă legătură cu formarea concepției materialist-științifice, ateiste a tineretului. Dincolo de o anumită îngustime în punerea problemei (,,în cazul nostru cînd urmărim formarea omului nou, al comunistului, nouă *ni se cere să indicăm precis ce anume să știe și să facă acesta*", p. 38, — *subl. ns.*), desfășurarea expunerii este stînjenită de limbajul folosit (plasarea gratuită a discuției sub semnul *taxonomiei*, luată în accepția greșită de simplă *clasificare*, sensul corect al termenului, *știința principiilor și legilor de clasificare*, nefiind dealtfel adecvat contextului) și de efortul de schematizare (autorul distinge *o sarcină ideologică fundamentală*, din care extrage *trei obiective generale*, a căror realizare cere *două condiții fundamentale*, și *șase subobiective generale*).

De asemenea, în cazul comunicării lui Dumitru Borțun, surprinde modul inadecvat teoretic în care autorul își susține o idee altminteri interesantă și demnă de reținut, minus exclusivismul ei. Astfel, autorul comunicării subliniază faptul că ideologiile sînt tributare întotdeauna "unei anumite «tehnici» de problematizare a lumii" (p. 42), că orice răspuns, în acest caz fie el ateist sau de pe pozițiile religiei, reflectă o anumită ,,organizare mentală elementară", altfel spus, în limbajul epistemologiei contemporane, o anumită *paradigmă* specifică, adică un ,,model de gîndire comun unui grup de oameni, pe baza căruia aceștia construiesc probleme, caută și găsesc soluții" *(ibid.)*. Supuși unei sau altei paradigme, arată D. Borțun, oamenii nu sînt de obicei conștienți de asumarea ei, doar epistemologii ocupîndu-se de căutarea ,,primelor principii". Dar paradigmele ,,guvernează «în tăcere» orice concepție despre lume, orice «*Weltanschauung*»" (p. 42—43). Ele alcătuiesc ,,principalele rădăcini gnoseologice ale religiei", sînt în ,,strînsă corelație genetică" cu rădăcinile ei sociale, dar se bucură de o relativă independență față de contextul social. Din această perspectivă asupra persistenței fenomenului religios, autorul apreciază că principala miză a educației materialist-științifice în înlăturarea rădăcinilor gnoseologice ale religiei o constituie schimbarea paradigmei credinciosului, adică a punctului lui de vedere, a tehnicii gîndirii lui, a modului său de a construi probleme și de a formula întrebări.

Pentru a argumenta aceste idei și a le da un suport teoretic cît mai elevat, autorul începe prin a se încurca singur și nesilit de nimeni printre probleme și răspunsuri. Astfel, întrebîndu-se de ce atitudinea religioasă a oamenilor în fața lumii continuă să se manifeste și după ce principalele condiții social-istorice care au generat și întreținut religia au dispărut, autorul scrie: ,,Răspunsul trebuie căutat în legătură cu existența unui *suport material al conștiinței religioase* care este *conținut de aceasta*, care *nu se află în afara ei*, și care tocmai de aceea continuă să existe și după dispariția condițiilor care au generat-o" (p. 41 — *subl. ns.*). Deci, un suport material al conștiinței, înlăuntrul conștiinței!?! Sau, cum mai spune autorul, ,,*purtători materiali obiectivi* ai conștiinței religioase care nu se găsesc printre *conștiințele materiale* (poate fi aici o greșeală de tipar: în loc de *conștiințele, condițiile — n.ns.*) ale ființei sociale existența socială" *(ibid. — subl. ns.)*. Acești purtători materiali ai conștiinței aflați în interiorul conștiinței (!?!) ar fi, după opinia autorului, *mecanismele legice, de cele mai multe ori neconștientizate, ale conștiinței* (p. 42), care ar alcătui ,,conștiința neconștientizată" *(ibid.)*. Aceste mecanisme, își exprimă speranța D. Borțun, vor trebui luate în stăpînire de către oameni, puse sub control conștient, deoarece sînt rezultatul sublimat al unor condiții social-istorice strict determinate. Ele ,,aparțin *conștiinței*, sînt *ale* conștiinței" și, totodată, sînt *suportul ei material* și *purtătorul ei material*. O dialectică ciudată, mai curînd confuză, care vrea să susțină, de fapt, necesitatea acordării unei importanțe sporite modului în care oamenii se raportează la realitate pe baza unor structuri mentale în prealabil constituite, paradigmele. Dar, în locul unei exprimării limpezi, autorul preferă un limbaj filozofic pedant, inadecvat, care îi creează încurcături insurmontabile, de loc recomandabile ca exemplu de analiză.

Exagerînd statutul paradigmei, sau, mai precis, supunînd-o unei viziuni statice, rigide, D. Borțun îngustează mult cîmpul dezbaterilor ideologice și al educației materialist-științifice. După opinia sa, *lupta ideologică* dusă pe tărîmul *ideilor* (cum altfel?!?) ar fi zadarnică, fără finalitate; ea ar trebui înlocuită cu atacarea ,,tehnicii" de gîndire a oponentului, care este predeterminată în raport cu ideile lui. Transpusă în domeniul educației ateiste, aceasta ar însemna renunțarea la orice dezbatere a temelor centrale ale religiei, la orice confruntare de idei; ele n-ar prilejui decît discuții *pur scolastice*, adică lipsite de rost datorită paradigmelor de gîndire radical opuse ale celor două părți aflate în conflict de idei. Accentul ar trebui pus pe ,,apropierea de om", nu pe ,,îndepărtarea de Dumnezeu", adică pe construirea unei paradigme materialist-științifice, ateiste, nu pe demolarea, din lăuntrul ei, a paradigmei credinciosului.

Principala obiecție care se ridică în fața unei asemenea înțelegeri a procesului educativ-

formativ ține de însăși structura paradigmelor în cauză, care departe de a fi unitare și imuabile, înregistrează deplasări, fisurări, erodări lăuntrice, la început abia sesizabile; și acest proces, această mișcare internă poate fi stimulată, accelerată sau oprită mai ales prin cultivarea treptată a unor atitudini deliberate, critice și raționale față de fenomenele din jur, implicit față de fenomenul religios. Or, aici, un rol important au atît *educarea științifică* propriu-zisă a individului uman, cît și *dezbaterile de idei pe temele centrale ale religiei* creștine, cu precizarea delimitărilor, a calității argumentelor, a implicațiilor general umane și concret social-politice. Prima din direcțiile de acționare nu o respinge pe a doua, ci, dimpotrivă, o presupune.

De aceea, și în cadrul cercurilor de ateism științific din școli și facultăți este firesc să se dezbată atît probleme de epistemologie și filozofie a științei, de istorie a științei, de filozofie materialist-dialectică, de etică, estetică ș.a., cît și probleme de istorie a credințelor religioase, de analiză multilaterală a fenomenului religios, cu ajutorul sociologiei, filozofiei, antropologiei culturale și sociale, etnologiei, arheologiei etc. Limitarea activității acestor cercuri — așa cum pretinde D. Borțun — doar la prima parte a problemelor menționate sărăcește fără rost orizontul de cunoaștere al tinerilor din aceste cercuri, care prin însăși opțiunea lor inițială vădesc interes mai ales pentru aprofundarea științifică a problemelor care țin direct de fenomenul religios. Este complet eronată, după părerea noastră, convingerea lui D. Borțun că fără transformarea „cercurilor de ateism" în cercuri de epistemologie și filozofie a științei „vom continua (în aceste cercuri — n. ns., O. Ch.) să ne pierdem timpul cu discuții « pur scolastice », să ne risipim energiile într-o activitate sortită din capul locului eșecului" (p. 44). Dimpotrivă, abia insistînd pe problemele înțelegerii științifice, din diverse perspective (istorie, filozofie, antropologie socială, etnologie, arheologie) a fenomenului religios vom contribui la demitizarea lui, la de-tabuizarea credințelor și practicilor religioase, la cultivarea unei raportări critice la dogmele și scrierile religioase.

Un alt exemplu, de astă dată de diluare pînă la dispariție a substanței teoretice, îl oferă comunicarea lui Würtz Bruno (cercetător științific, Centrul de științe sociale, Universitatea Timișoara) despre « *Modernizarea* » *și tîlcul ascuns al autocriticii religiei. Considerații cu privire la delimitarea față de ateismul iluminist.* Sîntem martorii unei „bețiii de cuvinte", de expresii figurative, concepte ad-hoc elaborate, termeni curenți înlănțuiți în fraze ciudate al căror sens adesea scapă. Un schimb de idei, polemic chiar, pe marginea textului comunicării nici nu este posibil. Spicuim, fără comentarii, cîteva aspecte disparate, dar frecvente ca stil de lucru:

— religia ar fi, astăzi, o „instituție-relicvă tot mai dependentă de *pietatea nereligioasă* a contemporanilor" (p. 34 — *subl. ns.*);

— „în planul pur al ideilor", religia creștină din zilele noastre îi apare lui Würtz Bruno „ca o anevoioasă reformulare a unui *corpus de doctrine paleognostice*" (*ibidem*, subl. ns.);

— creștinismul renunță astăzi „la *mitologia antică*" (?!) (*ibidem* — subl. ns.);

— curentul teologic al demitologizării religiei creștine ar fi doar „pretins demitizant"; prin filieră heideggeriană, unii teologi contemporani folosesc un aparat conceptual „care înlătură mitul naiv pentru a-l înlocui cu un *pretențios limbaj irațional*, apt să suprime *discernămîntul dintre antropologie și teologie*" (?!) (*ibidem — subl. ns.*);

— „opoziția știință-religie" este „*o opoziție doar în conștiință*" (p. 35 — *subl. ns.*);

— „opoziția ateism-fideism, posibilă atît în mediul ignoranței cît și în cel al oricărui grad de instruire și *cognitivitate științifică*, reprezintă *o reflectare mai directă, mai adevărată a opoziției reale*" (?!) (*ibidem — subl.ns.*);

— autorul se referă a „fenomenul mai nou al *scientismului religios calitativ diferit* de fideismul tradițional"1 (*ibidem*);

— „*adevărata cauză a religiei* are un temei *ontologic*, ea *trebuie căutată* (...) *în substratul natural* al existenței sociale" (?!) (*ibidem — subl. ns.*);

— pentru îmbunătățirea substanțială a activității de educație ateistă, autorul propune „corecțiile de mult scadente ale metodologiei" și anume: „*aplicarea metodelor hermeneutice* în reeducarea religioșilor, în prevenirea religiozității și a consecințelor îndoctrinării religioase, pregătirea prealabilă a categoriei educatorilor..." (p. 37) și „delimitarea riguroasă față de ateismul iluminist" adică, mai clar spus, *abandonarea* insistenței excesive pe *opoziția știință-religie*, care, după opinia lui Würtz Bruno, ar însemna „gnoseologizarea cauzelor religiei", negarea faptului că religia poate trăi și „în lumină", în coexistență cu știința (*ibid.*). Faptul că nu sînt precizate aceste „metode hermeneutice" salvatoare, a căror cuplare cu dezvăluirea temeiurilor *ontice* (nu *ontologice*!) ale religiei nici nu o vedem posibilă, nu face decît să adauge un semn de întrebare în plus șirului de nedumeriri pe care textul comunicării le suscită. Evitînd orice explicări, autorul trece de la o afirmație la alta, menționînd doar o confuză aprehensiune față de eficiența evidențierii opoziției dintre știință și religie, considerată ca reînviere anacronică a unui ateism iluminist (Würtz Bruno pare convins, dealtfel, de capacitatea religiei de a depăși această opoziție; el vorbește, tot fără să argumenteze în vreun

fel, despre *„scientismul religios"* de astăzi, acordîndu-se — în această privință — cu una din ideile centrale ale comunicării lui D. Borțun, anterior comentată (idee lipsită de temei real, după părerea noastră), potrivit căreia argumentele științifice ar fi ineficace în confruntarea cu religia, ele fiind de fiecare dată integrate și adaptate (!?); or, ceea ce se omite este faptul că prin această integrare și adaptare datele științei sînt și *denaturate*: opoziția știință-religie este de nedepășit și toate încercările de modernizare a religiei, toate acțiunile de corectare a atitudinii religiei față de cuceririle științei se izbesc de pragul fideismului, pe care nu-l pot trece decît modificîndu-și, substanțial, conținutul și semnificația.

Cele mai multe din rezervele și obiecțiile noastre, mergînd pînă la punerea sub semnul întrebării a oportunității publicării textului, sînt legate însă de una din comunicările care — prin tema abordată — ar fi trebuit să aibă o pondere principală în structura ideatică a întregului volum. Avem în vedere comunicarea *Rolul conștiinței politice în formarea concepției științifice despre lume*, prezentată de Juliu Gál (I.M.F. Tg. Mureș). De fapt, autorul expune niște opinii foarte „personale" despre ceea ce consideră el că ar fi conștiința politică, neocupîndu-se de loc cu analiza, cît de succintă, a rolului acesteia în formarea unei concepții materialist-științifice, ateiste despre lume; i se pare atît de evident acest rol, încît simpla lui enunțare, în titlul comunicării, îl mulțumește întru totul, așa cum și declară textual: „Însăși enumerarea și structurarea unor concepte legate de formarea conștiinței politice și prezentarea unor date subliniază importanța acestor factori în formarea concepției științifice" (p. 19).

Ce ne comunică, deci, autorul în legătură cu *conștiința politică*? (în legătură cu *rolul ei* în educația ateistă, am văzut că nu ne comunică *nimic*!).

Textul abundă în asemenea măsură în incongruențe, neclarități, confuzii, lipsă de logică a expunerii, încît am crezut, nu o dată, că sîntem victimele unei farse tipografice, că avem de-a face cu un text contorsionat în primul rînd din vina zețarului: frazele, alineatele nu au legătură între ele, unele par neterminate, continuate prin altele ș.a.m.d. Să urmărim paginile respective.

După enunțul potrivit căruia „conștiința politică are o latură *obiectivă* și una *subiectivă*", în comunicare se dă următoarea precizare (!?!) a ceea ce înțelege autorul ei prin latura *subiectivă*: „Este subiectivă prin faptul cît și de ce este capabil (cine?) să perceapă, să prelucreze și să înțeleagă din realitatea obiectivă materială și spirituală" (p. 17). Imediat urmează constatarea unei dimensiuni aparte a conștiinței, „calitatea ei de a adăuga noi valori cunoștințelor dobîndite" și concluzia: „Aceste aspecte ale conștiinței (care?) au o determinare socială și orientare politică concretă" *(ibidem)*.

Fără alte detalii, autorul trece la o altă idee: „Din acest punct de vedere (din care?) putem constata existența la individ a unei conștiințe *teoretice* și *empirice*", conștiința teoretică (în general?) fiind considerată „manifestarea generală a esenței politice a cunoștințelor" *(toate* cunoștințele ar avea deci o „esență politică"?).

În continuare, autorul formulează o altă teză care provoacă mari nedumeriri: „Majoritatea tinerilor, susține el, își formează *concepția despre viață* și *raporturile lor sociale* pe baza experienței lor *inductive*. Acestea sînt *particulare* și *nu pot trece granițele posibilităților personale*" *(ibidem — subl. ns.)*. A lăsa *totul* pe seama „experienței inductive" a tinerilor, a „posibilităților lor personale" în condițiile unei școlarizări intense și a unor activități social-politice multilaterale în cadrul organizațiilor politice de tineret înseamnă a trece cu vederea principalii factori ai procesului formativ.

Mai departe, autorul enunță o altă teză ininteligibilă: „Cunoștințele politice au o *intensitate* diferită la indivizi, cît și o *precizie* care se leagă de *funcțiile conștiinței politice*" (?!) *(ibidem — subl. ns.)*. Cum se „leagă" intensitatea (?!) și precizia cunoștințelor politice de *funcțiile* conștiinței politice (nu aflăm care sînt ele!) este greu de înțeles! Asemenea teze se succed. Încă un exemplu: *„Indicațiile de valoare* (?!) apar prin compararea acestor cunoștințe politice cu realitatea" *(ibidem)*.

Trecînd la prezentarea „structurii conștiinței politice" care, pentru autor, înseamnă „cunoașterea aspectelor sale concrete" (!?) (p. 18), Juliu Gál ne spune că *opinia politică* „poate fi *mecanicistă* (?!) atunci cînd nu se bazează pe înțelegerea faptelor politice și există lipsa de convingere" *(ibidem)*. Mai aflăm că ea poate fi *spontană*, *inertă* sau *fundamentală* (cu neputință de sesizat *criteriul unic* al acestei clasificări!). Fără a introduce cea mai mică distincție între specificul opiniei politice în socialism și în condițiile societății capitaliste, autorul pare să se refere uneori strict la condițiile societății socialiste, alteori la trăsăturile generale ale opiniei publice, la început ne spune că tipurile de opinii depind de cunoașterea și înțelegerea fenomenului politic, pentru ca după alte două, trei fraze să citim că ele „sînt determinate de valorile politice" (?!). După autor, *„opinia* poate fi opusă (?!) cînd înțelegerea faptelor politice se întîmplă fără ca individul să se identifice

cu ele" *(ibidem)*, or problema este mult mai complexă : o opinie politică opusă, care nu aprobă deci un fapt politic, poate rezulta și din neînțelegerea acelui fapt politic sau din înțelegerea lui denaturată ori trunchiată ; apoi, poziția de clasă, partinică, are și ea un rol decisiv. Dar autorul trece din frază în frază la mereu alte chestiuni, legate sau nelegate una de alta. Ca pildă de schematism să mai menționăm și *treptele* de activitate politică indicate de autor : „pasiv, *total pasiv* (? !), activitate mediocră, pronunțată, intesă, susținută" *(ibidem)*. Ce fel de *activitate* este cea „total pasivă" nu am înțeles, după cum nici deosebirea dintre o activitate „intensă" și una „susținută" ! Dar autorul nu se oprește niciodată la asemenea „mărunțișuri" ! O comunicare, deci, care și-a propus, de fapt, să schițeze esențialul unei lecții despre conștiința politică, dar nu a depășit o simplă aglomerare de fraze de tipul celor menționate.

În încheierea acestor adnotări să menționăm și faptul că volumul la care ne-am referit se deschide cu *un articol mai amplu* care își propune să prefațeze teoretic lucrările simpozionului, prezentînd panoramic atitudinea filozofiei materialist-dialectice față de fenomenul religios. Semnat de conf. univ. dr. Al. Valentin (Universitatea București), articolul *Umanism și religie* — fără a urma strict tema enunțată în titlu — argumentează convingător, cu mijloacele analizei filozofice, caracterul „abstract, visător, utopic și, adeseori, ipocrit" al umanismului promovat de religie, înscriindu-se ca o contribuție în dezbaterile simpozionului.

Ne îngăduim să atragem însă atenția autorului asupra unor aspecte mai puțin limpezi din cuprinsul acestui articol, sugerînd și unele completări.

Astfel, Al. Valentin își propune să reliefeze „o idee mai puțin valorificată" (p. 3) din *Dialectica naturii* a lui Engels, din acele pagini în care sînt consemnate cîteva concluzii cu privire la dezvoltarea științei și semnificația acestui proces pentru lupta dintre ea și religie. Este vorba despre următorul text al lui Engels : „Abia cunoașterea reală a forțelor naturii alungă pe zei sau pe Dumnezeu rînd pe rînd de pe toate pozițiile (...) Acest proces a ajuns acum atît de departe, *încît din punct de vedere teoretic poate fi considerat încheiat*" (p. 3—4). După opinia lui Al. Valentin, ideea conținută în ultima frază a citatului din Engels nu a fost preluată și prelucrată teoretic de gîditorii marxiști de azi. or, consideră el, putem vorbi despre *„încheierea procesului social-istoric de demonstrare de către știință*, prin « alungarea lui Dumnezeu » din toate pozițiile importante deținute pînă atunci, a *netemeiniciei religiei ca « teorie a existenței*" (p. 4 — *subl. ns.)*. Iar faptul că religia nu a dispărut efectiv „din conștiința tuturor oamenilor și, implicit, din viața socială" s-ar datora doar *limitării* accesului maselor la știință și cultură, în condițiile capitalismului, precum și rădăcinilor adînci ale mentalităților religioase în condițiile sociale ale orînduirilor bazate pe asuprire și exploatare, activității de prozelitism desfășurate de organizațiile religioase etc. *(ibidem)*. Or, pe pagina următoare, însuși autorul recunoaște că „știința l-a alungat pe Dumnezeu rînd pe rînd, din toate domeniile luate în stăpînire de ea, dar el s-a refugiat, cu ajutorul teologilor și al filozofilor idealiști de inspirație religioasă, acolo unde știința *nu a ajuns încă*. Lumea fiind infinită, există și va exista totdeauna un domeniu al realității *încă necunoscut*, oricît de *mult* și de *rapid* s-ar extinde granițele cunoscute lui, oricît de imense ar fi progresele științei" (p. 5). Deci, nu putem vorbi de o „încheiere a procesului social-istoric de demonstrare de către știință (...) a netemeiniciei religiei", de îndepărtare *totală* a ei din pozițiile importante deținute ; avem de-a face cu un *proces social-istoric* care va continua atît timp cît va exista religia și, în fiecare epocă istorică, pînă la dispariția ei, religia se va regrupa mereu pe alte poziții — mai mult sau mai puțin importante —, apărîndu-se astfel de imixtiunea științei, care, la rîndul ei, va avea mereu de demonstrat, în noi și noi probleme, netemeinicia religiei. De aceea, teza lui Engels nu ni se pare îndreptățită. „Gnosa de la Princeton" este doar unul din exemplele mai recente în acest sens. Un alt argument îl constituie și faptul — deloc minor — că ateismul, deși temeinic fundamentat pe *demersul* științific și pe *rezultatele* științelor despre natură, societate și om, continuă să implice și o opțiune filozofică. De aceea, dispariția religiei din viața societății și a individului nu este legată de încheierea, de sfîrșitul conflictului dintre știință și religie, ci, în primul rînd, de modul în care omul se raportează la existență în general și la existența sa, în special, și, în această privință, condițiile sale de viață, raporturile sociale și umane, mediul social economic, politic-cultural în care trăiește au un cuvînt hotărîtor.

O altă remarcă ne este prilejuită de prima frază a articolului *Umanism și religie*, în care se afirmă existența unei *opoziții între socialism și religie*, întemeiată pe opoziția dintre concepția neștiințifică despre lume pe care o implică religia și cunoașterea științifică a fenomenelor pe care o presupune făurirea societății socialiste. O asemenea demarare a dezbaterii raportului dintre socialism și religie poate duce la concluzii greșite. Contradicția nu este între socialism și religie.

Se știe bine că făurirea socialismului este opera întregului nostru popor, călăuzit de partidul revoluționar al clasei noastre muncitoare, iar raporturile dintre statul socialist și religie sînt riguros statornicite pe temeiuri larg democratice și profund umanitare, în cuprinsul Constituției țării noastre. Contradicția care se impune atenției în problemele pe care le dezbatem și căreia trebuie să-i acordăm întreaga importanță este aceea dintre *ideologia religioasă* și *concepția revoluționară, materialist-dialectică* despre lume și societate, despre om și destinul său. Însușirea acestei concepții revoluționare, științifice despre lume, dezvoltarea conștiinței socialiste a maselor este un factor esențial al edificării societății socialiste multilateral dezvoltate și trecerii la comunism. Ideea este implicată, desigur, în textul articolului *Umanism și religie*, dar este exprimată într-un mod care poate duce la neînțelegerea limpede a ei.

Acestei idei îi este subordonat, de fapt, întregul volum, în sensul ei s-au desfășurat lucrările întregului simpozion, iar neajunsurile, insuficienta realizare teoretică a unora dintre comunicările susținute și, apoi, publicate în volum reflectă lacune proprii, în general, activității de propagandă și de educare materialist-științifică.

În obiectiv :

Romulus Vulcănescu

DICȚIONAR DE ETNOLOGIE

BUCUREȘTI, EDIT. ALBATROS, 1979, 437 P.

ETNOLOGIA, DISCIPLINELE CONEXE ȘI LIPSA RIGUROZITĂȚII ȘTIINȚIFICE

DE

ION CHELCEA, SEPTIMIU CHELCEA

Cunoscută pînă nu de mult pe plan mondial, dar mai ales la noi în țară, sub numele de *etnografie*, preocuparea de studiere a dinamicii culturii și civilizației popoarelor dobîndește prin cercetarea etnologică modernă semnificația unei științe integratoare a vieții materiale, sociale și culturale a diferitelor grupuri etnice (triburi, popoare, națiuni) în evoluția lor istorică. Foarte disputată, *etnologia* nu are încă un statut științific bine determinat, fiind uneori asimilată cu antropologia socială, cu antropologia culturală sau cu ceea ce se înțelege prin *Völkerkunde*. În efortul ei de generalizare teoretică, etnologia vine în contact cu alte științe sociale, influențîndu-se reciproc. În mod deosebit, sociologia, psihologia, psihosociologia interferează larg cu etnologia, dînd, în funcție de concepția ideologică și filozofică, o mare diversitate de orientări, școli și tendințe în studiul culturii și civilizației popoarelor.

În aceste condiții, publicarea unui *Dicționar de etnologie* era mai mult decît binevenită. Apariția lui ar fi putut constitui un eveniment cu deosebită rezonanță științifică și filozofică, pentru că dicționarul oricărei științe îndeamnă la reflecție asupra obiectului de studiu, asupra raporturilor dintre științe, firește, într-o perspectivă filozofică generalizatoare. Cu atît mai mult, apariția unui prim dicționar de acest fel în țara noastră ar trebui să contribuie la mai buna precizare a domeniului, la structurarea mai riguroasă a cunoștințelor acumulate, la stabilirea unor puncte de reper mai sigure.

Din păcate, după opinia noastră, *Dicționarul* oferit de dr. Romulus Vulcănescu nu îndreptățește așteptările nici ale oamenilor de știință, nici ale tinerilor cărora intenționează să li se adreseze. Este, totuși, demnă de consemnat tentativa lui R. Vulcănescu de a fi încercat să depășească dificultățile inerente unei astfel de întreprinderi, oferind un dicționar de autor care atrage atenția asupra etnologiei ca știință, prezentînd unele din progresele ei, remarcînd — chiar dacă parțial — unele din contribuțiile cele mai reprezentative. Autorul însuși recunoaște, în *Prefață*, că i-au putut scăpa unele aspecte în efortul de a reflecta progresele etnologiei. El mulțumește anticipat tuturor cititorilor care le vor sesiza.

Pornind de la aceste considerente, ne propunem să semnalăm unele deficiențe de conținut și de redactare, în speranța luării lor în considerație atît de către autor, cît și de către ceilalți specialiști chemați să dezbată statutul etnologiei în raport cu științele conexe.

Prima obligație a *Dicționarului* ar fi fost aceea de prezentare critică a punctelor de vedere referitoare la *obiectul etnologiei*, pronunțîndu-se pentru o poziție sau alta, sau avansînd un punct de vedere original. Este dreptul autorului să definească etnologia ca „știință ce se ocupă cu studiul genezei, structurii, dinamicii și funcțiunii formelor istorice de civilizație și cultură, din perioada primitivă pînă în prezent și cu prospecțiunea formelor de civilizație și cultură în viitor" (p. 114). În acest caz, îi revine însă și datoria de a diferenția etnologia de alte discipline (etnografie, antropologie socială și culturală, filozofia și sociologia culturii, viitorologie etc.) și de a evidenția raporturile ei cu materialismul dialectic și istoric. Tocmai aici s-ar fi impus o maximă rigurozitate. Departe însă de aceasta, *Dicționarul* introduce confuzii, schimbînd planul discuției, contrazicîndu-se nu o dată, îndepărtîndu-se de spiritul consecvent filozofico-epistemologic.

Cea mai gravă confuzie a *Dicționarului* — după opinia noastră — rezidă în modul de interpretare a structurii etnologiei ca știință și a raporturilor ei cu alte științe. R. Vulcănescu consideră etnografia ca „primă treaptă de cercetare a fenomenelor și faptelor materiale ale unei comunități etnice" (p. 110). În paranteză fie spus, această „treaptă" are în structura ei — conform *Dicționarului* (p. 111) —, două discipline subordonate (etnografia istorică și etnografia juridică)! Etnografia — după R. Vulcănescu — este „o știință, care se menține la nivelul concret de cunoaștere a realității social-istorice, spre deosebire de etnologie care se ridică la nivelul abstracțiilor teoretice" (p. 111). O știință, în măsura în care este știință — și R. Vulcănescu recunoaște etnografia ca atare — beneficiază de o construcție teoretică proprie, oricît de puțin elaborată ar fi ea. O știință care se limitează la furnizarea materialului brut, cules și semiprelucrat (?!) pentru a fi interpretat și generalizat sub forma legilor de către o altă știință își pierde statutul ei de știință. În legătură cu etnografia, R. Vulcănescu însuși recunoaște că ea apelează la analogie, comparație, ipoteză, ceea ce presupune ridicarea la nivelul abstracțiilor teoretice (cf. metoda analogiei, p. 177).

În prezentarea etnologiei ca știință integratoare regăsim aceeași confuzie epistemologică. Etnologia — pretinde autorul *Dicționarului* —, în funcție de scopul cercetării, poate fi: o știință teoretică, o știință concretă, o știință aplicativă (p. 115). Mai corect ar fi fost să se specifice nu că etnologia „poate fi" sau teoretică, sau concretă, sau aplicativă, ci că ea este în același timp o știință teoretico-descriptiv-aplicativă.

De asemenea, în prezentarea structurii ei intime, s-ar fi impus un mai evident efort de clasificare: ce raport există între etnologia generală și ramurile ei? Care sînt aceste ramuri sau discipline etnologice? ș.a.m.d. *Dicționarul* evită să răspundă la prima întrebare legitimă oricărui demers de raportare a întregului la parte. În ceea ce privește cea de a doua întrebare, dacă luăm în considerație specificarea *Dicționarului*, constatăm că există următoarele ramuri ale etnologiei: etnologie aplicată, culinară, diferențială, regională, rurală. La acestea s-ar mai adăuga: etnologia literară, maritimă, a religiei, sexuală, somatică, etnometria, etnothanatologia, etnoiatria și sociologia etnologică — menționate în *Dicționar* ca „discipline etnologice". Așadar, ar exista paisprezece ramuri și/sau discipline etnologice, în afara „treptelor" (etnografia, folcloristica, știința artei populare) și a modalităților ei de aplicare (etnologie informațională, matematică) și de studiu (structurală și urgentă). Să recapitulăm: 5 ramuri + + 9 discipline + 3 trepte + 2 modalități de aplicare + 2 modalități de studiu, în total, 21 de etnologii! Dar sistemul „etnoștiințelor" este mult mai cuprinzător. Există — ne încredințează *Dicționarul* — și interdiscipline

rezultate din impactul etnologiei cu dreptul (etnologie juridică), cu muzica (etnomuzicologie), cu lumea minerală (etnomineralogia), cu informatica (etnoinformatica). Mai sînt apoi disciplinele constituite în cadrul altor ştiinţe, care şi-au adăugat un „etno", devenind : etnoastronomie, etnoaxiologie — considerată ea însăşi o ştiinţă —, etnobiologie, etnobotanică, etnocoregrafie, etnoergonomie, etnoestetică, etnofilozofie, etnogeografie, etnogeologie, etnolingvistică, etnopoetică, etnopsihanaliză, etnopsihiatrie, etnopsihologie, etnosociologie, etnozoologie.

Pentru ca să reproducem foarte exact imaginea *Dicţionarului* despre structura etnologiei, trebuie să mai adăugăm, în afara micro-şi macroetnologiei şi a metaetnologiei, şi acele discipline, interdiscipline sau modalităţi de aplicare şi de studiu pe care autorul le prezintă fără a le încadra în schemă : etnodemografie, etnoistorie, etnosemiotică. Un total de 48 de „etnoştiinţe" ! Includerea tuturor acestora în *Dicţionar* ridică o serie de întrebări : care este statutul epistemologic al acestora ? Ce diferenţiază o ramură a etnologiei de o anumită orientare în studiul etnologic ? Cînd se poate vorbi de o disciplină etnologică, cînd de un domeniu interdisciplinar şi, în fine, cînd de o disciplină conexă ?

Fărîmiţînd domeniul etnologiei în tot atîtea ramuri cîte preocupări şi orientări de studiu se cunosc, *Dicţionarul* nu este deloc riguros în construcţia teoretică a etnologiei, introducînd, după opinia noastră, confuzii care ar fi putut fi evitate. Uneori neglijarea taxonomiei merge pînă acolo încît se afirmă o dată (p. 128) că o anumită disciplină (etnosociologia) este o „disciplină sociologică", pentru ca apoi, pe aceeaşi pagină, să se dea ca exemplu tot etnosociologia ca „ştiinţă etnologică particulară" !

Apoi, denumirea aşa-ziselor discipline etnologice (etnologie culinară, etnologie sexuală !), ca şi asocierea abuzivă a termenilor (etnoergonomie, etno-filozofie) introduc noi confuzii, cu atît mai mult cu cît nu se specifică puterea de circulaţie a acestor termeni şi, de regulă, nu se fac trimiterile cuvenite la autorii care le-au pus în circulaţie sau le-au utilizat în lucrări etnologice reprezentative.

Confuziile sporesc odată cu parcurgerea termenilor, care — trebuie spus — numai parţial corespund exigenţelor formulate în prefaţa *Dicţionarului*. Autorul promite să fie laconic cu termenii contingenţi etnologiei sau chiar să-i elimine, ceea ce ar fi reprezentat, într-adevăr, un lucru meritoriu. Din păcate, în *Dicţionar* întîlnim trimiteri şi uneori expuneri stufoase ale unor termeni din vocabularul altor ştiinţe (de exemplu : anomie, antichităţi, astrologie, calendar, caracterologie, catastrofă, cronologie, glaciaţie, stratigrafie, T.A.T.) sau din limbajul filozofiei (de exemplu : alienare, epistemologie, etnometodologie, evoluţie, paradigmă, utopie).

Deranjează nu numai disproporţiile create în raport cu termenii proprii ai etnologiei, ci şi unele abordări superficiale ale termenilor mai sus amintiţi (de exemplu : caracterologie, catastrofă ş.a.), ca să nu mai vorbim de unele erori flagrante (de exemplu : T.A.T. reprezintă iniţialele de la *Thematic Apperception Test*, nu de la *Thematic Appreciation Test* — şi a fost creat de către H.A. Murray, nu de K. Murray !).

De asemenea, autorul promite în prefaţa *Dicţionarului* să ia poziţie faţă de imprecizîunea, ambiguitatea, polivalenţa artificială a termenilor pe care îi consideră „infatuaţi", a conceptelor impregnate de pedantism steril. Între intenţie şi realizare, în cazul *Dicţionarului de etnologie*, există o mare discrepanţă. Cum poate fi calificat altfel faptul că, după părerea noastră, în mod nejustificat se încearcă punerea în circulaţie sau relansarea unor termeni (de exemplu : accivilizaţie, conculturaţie, hetairism, interdisciplină, noocraţie, transculturaţie, transvaloare) fără suficientă acoperire, fără examinarea critică a lor şi mai ales fără schiţarea efortului de integrare a lor într-un sistem cît de cît coerent ? Oare „infatuarea" şi „pedantismul steril", de care vorbea autorul, nu grevează asupra încercării de acreditare, în etnologie, a disjuncţiei termenilor de cultură şi civilizaţie (şi a celor derivaţi de aici), în condiţiile în care chiar în *Dicţionar* se menţionează că cei doi termeni se referă la una şi aceeaşi realitate, că etnologii îi separă în mod artificial (p. 65) ? Că este vorba, în cazul nostru, de o separare artificială rezultă şi din faptul că unii termeni derivaţi (de exemplu : arie de civilizaţie şi arie de cultură) sînt definiţi nu numai în acelaşi fel, dar chiar şi cu aceleaşi cuvinte (p. 42). Ce se poate spune despre calchierea unor termeni (de exemplu : macroetnologie, metaetnologie, microetnologie), despre preluarea şi prezentarea, fără sublinierea specificului, a particularităţilor şi a modalităţilor proprii de aplicare în etnologie a metodelor şi tehnicilor de cercetare întîlnite în mai toate ştiinţele social-umane ?

În legătură cu metodele de cercetare ale etnologiei — aşa cum sînt ele redate în *Dicţionar* —, semnalăm unele greşeli cu totul regretabile întîlnite în definiţiile date : „ancheta este o metodă de observaţie indirectă *(sic)* folosită în cercetarea monografică în paralel şi prin întregire cu alte metode de observaţie indirectă" (p. 20) ; cercetarea prin sondaje de opinie este o „metodă de investigaţie programată, bazată pe selecţia arbitrară *(sic)* a părerilor despre fenomenele sau faptele studiate" (p. 62) ; „metoda observaţiei — metodă de cunoaştere prin observare *(sic)* directă..." (p. 179). În afara acestor greşeli

evidente, sînt discutabile clasificările, tipologiile şi mai ales tratarea prea puţin diferenţiată a metodelor, tehnicilor, procedeelor şi instrumentelor de investigaţie: ancheta ar fi o „metodă de investigaţie general ştiinţifică" (p. 62), ca şi metoda dialectică, tot o „metodă generală de cunoaştere consecvent ştiinţifică" (p. 178).

Cu privire la prima parte a *Dicţionarului*, am dori să mai atragem atenţia şi asupra faptului că, într-o lucrare de acest tip, cu toată deschiderea spre nou, s-ar fi impus o mai mare selectivitate a termenilor. Aducem în discuţie, pentru exemplificare, termenul „jensenism", care este departe de a exprima o doctrină şi care este caduc, ca şi poziţiile susţinute de Arthur Jensen (inegalitatea naturală a oamenilor, determinarea genetică a inteligenţei). Dacă *Dicţionarul* ar fi intenţionat să prezinte critic o doctrină neorasistă ar fi trebuit — şi ar fi fost foarte bine — să se refere la „sociobiologie", nu la „jensenism" (care oferă doar argumente — după părerea noastră, foarte discutabile — privind inegalitatea de *QI*.. dintre reprezentanţii diferitelor rase umane şi clase sociale).

În fine, surprinde neplăcut faptul că în *Dicţionar* se face abuz de trimiteri, fără datare, la unităţile de cercetare şi la publicaţiile — zise — etnologice (ele sînt în fapt şi etnografice, antropologice, sociologice etc.). În acelaşi timp, sînt trecute cu vederea unele din realizările contemporane de la noi, fiind omise publicaţiile cu rubrici de specialitate: „Biharea" (Oradea), „Museum" (Goleşti-Argeş), „Tibiscus" (Timişoara), „Cibinum" (Sibiu), şi altele. Între publicaţiile de etnologie din România este trecut şi „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei" (p. 232), de existenţa căruia, cu tot efortul nostru de documentare, n-am putut afla nimic — el neexistînd.

În ceea ce priveşte cea de a doua parte a *Dicţionarului*, se impune o observaţie de principiu: cu toate că în *Prefaţă* sîntem îndemnaţi să abordăm sincronic cele două părţi, pentru a raporta termenii la creatorii lor, de prea puţine ori putem face acest lucru, cea de a doua parte a *Dicţionarului* fiind mai mult un *Petit Larousse* supraadăugat. Şi în această a doua parte a *Dicţionarului*, greşelile de tot felul şi confuziile abundă. Dăm cîteva exemple spicuite din mulţimea celor întîlnite în paginile acestui „instrument de lucru". Abram Kardiner are în *Dicţionarul de etnologie* o situaţie cu totul specială: mai întîi apare ca Abraham *(sic)*, apoi, pe aceeaşi pagină (p. 263), într-o înşiruire de autori, este trecut de două ori (A. Kardiner şi K. Abraham)! C.A. Dioxiadis *(sic)* de la p. 95 nu este nimeni altul decît Doxiadis, creatorul ekisticii! Jacob Levy Moreno, pe aceeaşi pagină (p. 253, la un interval de cîteva rînduri, figurează cu iniţialele J.I. şi J.J.! Psihosociologul francez Jean Stoetzel (p. 229) poartă numele de Stoelzer *(sic!)*, (p. 215) B.P. Murdock (p. 188), S.P. Murdock sînt una şi aceeaşi persoană cu George Peter Murdock! Florian Znaniecki, filozof şi sociolog de origine poloneză, publicînd *The Polish Peasant in Europe and America*, şi-a legat numele de cel al sociologului american William Thomas, dar nu în aşa măsură încît să justifice apariţia lui, în *Dicţionar*, ca Th. Znaniecki (p. 162)! Şi personalităţile din cultura românească sînt tratate la fel. Solomon Marcus (probabil) apare ca Simeon Marcus (p. 264). Traian Herseni poate fi identificat şi sub numele de Hetseni (p. 190), iar numele lui H.H. Stahl este transcris Sthal (p. 190) ş.a.m.d. Exemplele ar putea continua. Chiar şi numai cele semnalate ne conving de modul în care s-a lucrat, de calitatea „instrumentului" pus la îndemîna cititorului, care nu se poate încrede în trimiterile la autori, fără să controleze pagină de pagină dacă nu cumva aceştia apar şi cu alte prenume, iniţiale ale prenumelui sau cu numele altfel transcrise.

Şi în ceea ce priveşte *datarea* principalelor contribuţii ale personalităţilor incluse în *Dicţionar* se lasă, nu o dată, impresia arbitrarului. Extragem, oarecum la întîmplare, din *Dicţionar*: *De optimo respublicae statu deque nova insula Utopia* a lui Thomas Morus este datată 1566, cincizeci de ani după apariţia ei (p. 286); *Introducere în psihologia socială* de Mihai Ralea şi Traian Herseni este datată, o dată corect, 1966 şi altă dată incorect (p. 41); unele din lucrările menţionate nu sînt trecute după ediţiile princeps (de exemplu: Pierre Teilhard de Chardin), în timp ce la altele nu sînt amintite ediţiile finale (de exemplu: P.P. Negulescu); cele zece volume de *Völkerpsychologie* (1900—1920) ale lui Wilhelm Wundt ar fi apărut (toate?!) în 1888 (p. 228) sau în 1880 (p. 229)! *Totem und Tabu* de S. Freud este datată 1913 (p. 337), dar şi 1924 (p. 274) şi 1912 (p. 267)! Lucrările lui E. Durkheim *Règles de la méthode sociologique* şi *Le Suicide* sînt datate greşit (p. 327). Unele din scrierile lui B. Malinowski sînt menţionate cu titluri foarte aproximative. Astfel, în loc de *Primitive Religion and Forms of Social Structure*, la p. 374, citim: *Primitive Religion and Social Differenciation (sic)*; în loc de *Classificatory Particles in the Language of Kiriwina*, 1920 — cum ar fi fost corect —, în *Dicţionar* apare *Classificatory Participles (sic) in the Language of Kiriwina*, 1921 *(sic)*. Nu credem că este cazul să mai stăruim. Modul defectuos de alcătuire a aparatului bibliografic este evident. Dacă unele neconcordanţe ar putea fi trecute pe seama tiparului (ceea ce nu reprezintă o scuză), indicarea cînd a ediţiei princeps, cînd a traducerii româneşti, cînd a altor ediţii

dezvăluie un viciu de construcţie (vezi spre exemplu p. 229), fapt pus în lumină şi de neglijenţa şi de subiectivitatea exagerată în selectarea lucrărilor „principale" ale personalităţilor incluse în *Dicţionar*. Dăm cîteva exemple, după părerea noastră, concludente. Bibliografia lui J.J. Bachofen, conform *Dicţionarului de etnologie*, cuprinde patru lucrări (p. 300), dar nu toate sînt realmente ale autorului menţionat. Dealtfel nu este prea greu să ne dăm seama din înseşi titlurile redate în *Dicţionar* în limba germană (cu greşeli de transcriere şi prescurtări nepermise) că *Mutterrecht und Urreligion* (1926) este o culegere de texte editată de Rudolf Marx (*„Eine Auswahl, herausgegeben von Rudolf Marx"*). Lucrarea *Der Mythus von Orient und Occident (sic)* este, în realitate, un volum editat de M. Schröter, cu o introducere de A. Baeumler (1926), nu o lucrare a lui J.J. Bachofen. Faptul că aceste opere sînt datate 1926 putea să dea de gîndit, ştiut fiind că J.J. Bachofen a încetat din viaţă în anul 1887. Sînt, aşadar, făcute trimiteri bibliografice la volume care nu aparţin autorului citat, în schimb sînt omise unele din lucrările lui principale : *Versuch über Gräbersymbolik der Alten* (1859) şi *Die Sage von Tanaquil* (1870). La fel, în bibliografia lui Oscar Lewis (născut la New York, nu în Polonia) nu figurează lucrarea devenită clasică în etnologie *Five Families*, 1959 (p. 369). Pe seama lui Claude-Henri de Saint-Simon este trecută lucrarea *Falansterul* (p. 286), despre care aflăm pentru prima dată !

Înclinăm să credem că *Dicţionarul* nu şi-a propus în mod serios, responsabil, să facă o selecţie a lucrărilor reprezentative din etnologie şi din disciplinele conexe şi nici nu a intenţionat să marcheze cît de cît obiectiv contribuţia specialiştilor (mai ales a celor din ţara noastră) la cristalizarea domeniului de care se ocupă. Altfel nu ne putem explica de ce sînt consemnate *in extenso* contribuţiile unora şi foarte limitativ lucrările altora, de ce sînt omise personalităţi cu adevărat semnificative, de ce uneori sînt făcute evaluări şi alteori nu, de ce este schematizată activitatea unor personalităţi proeminente şi se aglomerează cu fapte nesemnificative prezentarea altora. Ce însemnătate are faptul că Joseph Arthur conte de Gobineau (1816—1882) a fost secretar de ambasadă la Berna, Hanovra, Frankfurt, Teheran, Rio de Janeiro etc. ? !

Dintre personalităţile care s-au impus pe plan mondial, surprinde absenţa din *Dicţionar* a lui Johann Gottfried Herder, cu semnalarea critică a idealismului tezelor sale despre popor ca entitate supraindividuală. Nu este prezent între personalităţile din *Dicţionar* Arnold van Gennep (1873—1957), iniţiatorul etnografiei franceze, recunoscut astăzi ca atare (vezi Nicole Belmont, *Arnold van Gennep, le créateur de l'ethnographie française*, Payot, Paris, 1974). De asemenea, nu se vorbeşte despre Emm. de Martonne, care şi-a susţinut teza de doctorat cu *La Valachie* (1902) şi care a scris mai multe studii de etnografie pastorală cu referinţă la români. Şi mai dăunătoare decît omiterea unor astfel de personalităţi, trecerea în anonimat a contribuţiei unor specialişti din ţara noastră nu are nici o justificare. În locul multelor pagini cu adresele unităţilor de cercetare etnologică (p. 280—285), a muzeelor (p. 192—203) sau cu titlul aşa-ziselor publicaţii de etnologie (p. 230—233) s-ar fi găsit spaţiul tipografic necesar prezentării contribuţiei de profundă originalitate a lui Lucian Blaga şi a altor personalităţi din trecutul mai îndepărtat sau mai apropiat şi, de ce nu, din prezentul cel mai viu. Teodor Burada, care, pentru timpul său, este comparabil pentru români cu Adolf Bastian, lipseşte din *Dicţionar*. La fel, este omis Constantin Brătescu, care, în 1913, a sintetizat cunoştinţele privind *Metoda geografică în cercetările etnografice* şi care şi-a legat numele de cercetarea Dobrogei. Ce să mai spunem de absenţa dintre personalităţile etnologice a lui Tzigara Samurcaş, poate cea mai reprezentativă figură a etnografiei româneşti de pînă la cel dintîi război mondial, care a înfiinţat şi un muzeu de profil ? ! Dar de ignorarea contribuţiei lui Ion Simionescu, care ne-a dat o lucrare de sinteză cu titlul atît de sugestiv : *Ţara noastră. Oameni, locuri, lucruri* ? ! Tot lui Ion Simionescu îi datorăm *Forme de locuinţă în viaţa poporului român* (în „Viaţa Românească", 1924). Cu toate acestea Ion Simionescu nu îşi găseşte locul între personalităţile etnologiei româneşti... Nu îşi găsesc locul — ce li s-ar fi cuvenit deplin — nici Ion Diaconu, de numele căruia este legată studierea folclorică a ţării Vrancei, nici Teodor Capidan, care s-a ocupat cu specificul etnografic al Fârşeroţilor (1931), al Megleno-Românilor (1935), al Macedo-Românilor (1943), scriind despre *Romanitatea Balcanică* (1936). Este omis O. Neamţu. Nu sînt menţionaţi corespunzător contribuţiilor lor reale Sabin Oprean, Tiberiu Morariu, Laurian Someşan, V. Bologa. Nu este amintită Luise Netoliczka, reprezentantă a etnografiei saşilor din Transilvania. Sînt ignoraţi I.I. Rusu, N. Al. Rădulescu şi, mai greu de justificat, Mihai Pop, care, cum se ştie, a condus Institutul de folclor din R.S. România. După opinia noastră, s-ar fi cuvenit să fie menţionată personalitatea şi să fie relevată activitatea unor mai tineri, dar autentici specialişti, cu valoroase teze de doctorat sau lucrări de specialitate.

Lista personalităţilor ar fi putut fi considerabil lărgită prin includerea contribuţiilor româneşti, concomitent cu renunţarea la

prezentarea necritică a cvasitotalității materialelor publicate de unii autori (chiar și a celor ocazionale, de 2—3 pagini).

Acest mod defectuos de lucru — consemnarea nediferențiată a volumelor apărute în edituri, laolaltă cu studiile din revistele de specialitate și materialele ocazionale, fără precizarea numărului de pagini și a publicației în care au apărut respectivele materiale — are repercusiuni nedorite. Astfel, H. H. Stahl, unul din reprezentanții de frunte ai școlii sociologice de la București, beneficiază în *Dicționar* de o prezentare de numai un sfert de pagină, în timp ce sociologi cu preocupări etnologice, merituoși și ei, dar cu o activitate publicistică și de cercetare în specialitate de numai cîțiva ani, fără doctorat, fără vreo lucrare proprie în editură, beneficiază de un spațiu dublu ! Prin aceasta, cititorul mai puțin avizat este indus în eroare, se creează artificial false puncte de referință.

În ceea ce privește stilul de redactare, semnalăm, în afara utilizării uneori forțate a limbii (de exemplu : „complexarea crescîndă a cercetării", p. 114, în loc de creșterea în complexitate a cercetării ș.a.), modalitatea defectuoasă de definire a unor termeni, prin sublinierea a ceea ce ei nu sînt : definind *anomia* ni se atrage atenția să nu o confundăm cu *antinomosia* ; definindu-se *antinomosia* sîntem avertizați să nu o confundăm cu *anomia*, care se referă la . . . (p. 23) ; aducîndu-se în discuție tezele psihologului american Arthur Jensen *(jensenism)*, sîntem îndemnați să nu le confundăm cu tezele teologului olandez Cornelius zis Jansen, care . . . (p. 167) ș.a.m.d. În felul acesta textul nu cîștigă în claritate, iar cititorul este mai degrabă derutat, știut fiind că însușirea cunoștințelor se realizează mai eficient arătîndu-se ceea ce este corect, nu incorect.

Minusurile semnalate, care nu sînt deloc singurele, ne fac să ne gîndim la necesitatea elaborării unui nou dicționar etnografic-etnologic care să corespundă mai deplin exigențelor științifice și tradiției noastre de cercetare a culturii poporului român în cadrul celorlalte culturi ale lumii.

Inquiry

(Norvegia)

Nr. 1-2/1979

Din sumar : JOHN RODMAN, Justiția animală : contrarevoluție în dreptul și legea naturală ; H. J. McCLOSKEI, Drepturile morale și animale ; DONALD Van De VEER, Justiția între specii ; COLIN McGINN, Evoluția, animalele și baza moralității ; T. L. S. SPRIGGE, Metafizică, fizicalism și drepturile animalelor ; PETER SINGER, A ucide oameni și a ucide animale ; MICHEL LOCKWOOD, Despre ucidere și preferința pentru viață ; STEPHEN R. L. CLARK, Drepturile ființelor sălbatice ; TOM REGAN, Examinarea și apărarea unui argument referitor la drepturile animalelor ; THOMAS AUXTER, Dreptul de a nu fi mîncat ; ARNE NAESS, Autorealizarea în comunitățile mixte : oameni și animale.

Nr. 3/1979

Din sumar : JOHN R. SEARLE, Intenționalitatea intenției și acțiunii ; WILLIAM BERKSON, Raționalismul sceptic ; JAMES G. CARRIER, Recunoaștere greșită și cunoaștere ; REMMEL T. NUNN, Psihologism, funcționalism și statutul modal al legilor logice ; MICHAL D. RESNIK, Frege ca idealist și apoi ca realist ; J. E. LLEWELYN, Hermeneutica naturii umane a lui Patnam ; JOHN M. CONNOLLY, Praxis și intenție.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

VALENŢELE EURISTICE ALE RAŢIUNII POLEMICE*

Este foarte răspîndită, printre specialiştii din ştiinţele social-umane mai ales, opinia potrivit căreia un gînd, o idee sau o teorie nu pot reţine atenţia dacă nu sînt supuse în prealabil unei operaţiuni de îngroşare a contururilor, de şarjare a coeficientului de adevăr pe care îl conţin. O altă opinie, cu o circulaţie care o întrece pe cea dintîi, ne încredinţează că ori de cîte ori avem a face cu două teze care se resping reciproc, adevărul se află, negreşit, la mijloc. Lucrurile se vor fi petrecînd, fără îndoială, întocmai cînd situaţiile la care se referă cea de a doua opinie s-au născut în împrejurările vizate de prima opinie consemnată aici. Asemenea situaţii însă, departe de a epuiza sfera tensiunilor de idei, prezintă, se pare, un interes secund.

Să observăm, pentru început, că viziunea care străbate ineditele convorbiri asupra spiritului contemporan, pe care Petre Botezatu le-a publicat sub titlul *Interogaţii*, este diametral opusă celor două opinii amintite mai sus. Încredinţat că adevărul nu are nevoie nici de îngroşări şi nici nu se poate naşte prin simple medii aritmetice, autorul îl leagă doar de o singură condiţie : aceea de a oglindi cît mai deplin dinamica proprie contradicţiilor ce zac în inima realităţii. Dar, năzuind să exprime contradicţii reale, adevărul însuşi trebuie să ţîşnească din clocotul corespunzător al unei dezbateri de idei. Este motivul pentru care Petre Botezatu transcrie, drept ,,motto" al lucrării sale, aforismul lui Baltasar Gracian : ,,Învaţă să contrazici. E o mare stratagemă a ispitirii, nu pentru a te descoperi, ci pentru a descoperi".

Firește, contrazicerile nu au lipsit niciodată, din nici un domeniu al culturii. Prilejuind rodnice iluminări uneori, consumîndu-se în van alteori, ele au antrenat întotdeauna cel puţin doi preopinenţi. La Petre Botezatu însă, contrazicerea devine o ,,stratagemă", o metodă de captare şi, totodată, de expunere a adevărului, utilizată de un acelaşi spirit iscoditor, dedublat potrivit cu cerinţele reflectării dinamice şi spectrale a faptelor, cu exigenţele surprinderii lucrurilor în pluralitatea manifestărilor şi în curgerea lor continuă sub semnul prefacerilor. Un asemenea principiu metodologic este explicit formulat de către autor în *Prolog* : ,,Aşa cum interpretăm astăzi creaţia artistică drept *operă deschisă*, sînt înclinat să cred că faptele de cultură şi civilizaţie se cade să fie judecate multivalent şi în devenire, într-un orizont larg deschis. În special în zilele noastre, cînd problemele culturii s-au înmulţit şi diversificat, cînd ziua de ieri se înfruntă dramatic cu ziua de mîine, cînd noi teme se ivesc la fiecare pas, iar soluţiile se ofilesc în grabă, dezbaterile critice cu ieşiri provizorii şi cu ferestrele desfăcute parcă se acomodează mai bine momentului". Recuperată din cercul disputelor de joasă tensiune şi a exploziilor sentimentale, contrazicerea este ridicată la demnitatea euristică proprie gîndirii dialectice, euristicul devenind astfel semnal al încordărilor din miezul lucrurilor şi, prin aceasta tocmai, stăruinţă întru relevarea multitudinii de faţete ale obiectului cercetat.

Concepută ca o suită de dialoguri desfăşurate cu preponderenţă sub semnul euristicului şi purtînd asupra diverselor probleme de interes major ale culturii şi civilizaţiei contemporane, cartea convoacă la dezbatere nu atît personaje, cît mai ales idei a căror paternitate contează mai puţin, mai ales că, în cele mai multe cazuri, aceste idei ,,plutesc" în haloul propriu problemei respective. În felul acesta, autorul realizează nu numai o sinteză asupra stadiului atins în abordarea temei, dar şi o complexă structură de relaţii dinamice între diversele soluţii şi opinii, de aşa natură încît să se poată lesne desprinde, pe cît posibil, liniile de forţă ale abordărilor viitoare. Am putea spune mai mult chiar : nu expunerea stadiului atins în prezent în eforturile de rezolvare a unei probleme sau alta interesează în primul rînd şi nici contu-

* Petre Botezatu, *Interogaţii (Convorbiri asupra spiritului contemporan)*, Iaşi, Edit. Junimea, 1978, 224 p.

rarea unei abordări de perspectivă sau a unei noi soluții (deși asemenea direcții au de fiecare dată o pondere considerabilă), ci familiarizarea cititorului cu un anume mod de a privi lucrurile.

Astfel, un prim dialog, intitulat *„Implicații"*, argumentează convingător că pînă și faptele socotite îndeobște insignifiante (și care într-un anume sens sînt realmente insignifiante) se cuvin analizate sub multiple unghiuri, deoarece, în pofida aparențelor, se pot găsi mai întotdeauna contexte care să le confere semnificație, uneori chiar semnificații majore. Ce poate fi mai insignifiant ca delectarea în liniște și singurătate cu lectura unui roman sau audiția unei piese muzicale? Și totuși, acestea nu rămîn fără urmări, căci, în relațiile cu cei din jur, ne vom resimți, într-un fel sau altul, dacă nu evocînd sau ocolind conștient respectivele trăiri consumate, atunci folosindu-le, fără să vrem, drept argumente pentru cine știe ce fapte ulterioare.

Dar modul de a gîndi, propriu acestor *Interogații*, se definește și prin opoziție cu unghiul de privire absolutizant, opoziție limpede trasată în teme, precum „știința și omul" (în dialogul purtînd chiar acest titlu) sau „arta și omul" (în dialogul *Complexul cenușăresei*). Între perspectiva pesimistă asupra științei (potrivit căreia adevărul științei nu poate atinge sufletul, aceasta evoluînd în sensul izolării de idealurile morale ale omenirii) și cea exuberantă necondiționat există în fapt loc pentru infinite nuanțe, iar exprimarea acestora într-o singură enunțare (dacă aceasta este necesar) nu o putem izbuti decît recurgînd la serviciile paradoxului: știința modernă este tot mai aproape de om (prin obiect) și tot mai departe de el (prin metodă). Similar, arta modernă s-a depărtat treptat de om tocmai spre a-l cuprinde în întregime („în loc să stoarcă lacrimi și oftaturi, ea electrizează intelectul"). Dar nici în acest caz „problema nu este deloc simplă", ci „se înfățișează cu numeroase aspecte", pe care autorul le trece în revistă în înlănțuirea lor cutreierată deopotrivă de lumini și umbre.

În același spirit se desfășoară dialogul și atunci cînd este adusă în discuție rațiunea de a fi a filozofiei *(Imersiune)*, trecerea de la galaxia Gutenberg la galaxia Marconi *(Între galaxii)* sau teza privind apusul științei *(Știința în agonie)*. De remarcat este că, în asemenea dialoguri, discuțiile debutează de regulă cu două opinii contradictorii asupra problemei, evoluează răscolind temeiurile în care se pot susține, dar și pe cele cu sens contrar, prilej cu care opiniile se nuanțează, fac loc și altora, dar în final nu vom afla niciodată că „adevărul este la mijloc": dacă se optează pentru o rezolvare, aceasta este fie una din opiniile contradictorii, temeinic argumentată și revitalizată tocmai în disputa cu celelalte opinii, fie — cel mai adesea — o sinteză dialectică la care se parvine nu prin atenuarea diverselor opinii, ci, dimpotrivă, prin accentuarea trăsăturilor de fond și corelarea lor într-o nouă perspectivă, înglobantă. Cît despre participanții la dezbatere, aceștia sînt în general de forțe aproximativ egale, ei procurîndu-și argumentele din același „plan" al problematicii, în ciuda opoziției pe care o însuflețesc.

Nu la fel se petrec lucrurile într-un alt set de dialoguri, precum *Amăgitoare transparență* sau *Transmutații*. Este interesant de observat că, prin acestea, Petre Botezatu reia un motiv polemic cu străvechi rădăcini în cultura românească, acela al „gîlcevei înțeleptului cu lumea", pe care, trecînd de Cantemir, îl regăsim la Eminescu (transfigurat în răscolitoarea tensiune dintre Hyperion și Cătălina), la Ion Barbu (ruptura dintre „Roata Venerii" și „recea Astartee"), Lucian Blaga (la care sciziunea ontosului uman apare mai puțin tranșantă: „să fii pămînt — și totuși să lucești ca stea!"), precum și la Sadoveanu (acest teluric obsedat de „înălțimile albastre") sau la Călinescu (al cărui *Pseudojurnal de moralist* a împrumutat chiar subtitlul *Divanului* lui Cantemir). Dacă se poate vorbi de o evoluție a acestui motiv în cultura noastră (și, în ce ne privește, avem credința că un examen atent ar putea învedera această ipoteză), de la prăpastia care separă „trupul" de „suflet" în viziunea lui Cantemir, către premisele „nunții necesare" (Barbu), atunci numitele dialoguri ale lui Petre Botezatu vor trebui considerate ultimul segment, parcurs deocamdată, pe acest traiect. Mai mult ca în oricare alt caz, aflăm aici termenii unui dialog real între ceea ce s-ar putea numi reprezentantul orizontului teluric și emisarul orizontului astral, între un mod de a înțelege viața în perspectiva simțurilor și un altul articulat în deschiderea rațiunii.

Este drept, și aici întîlnirea debutează sub auspicii deloc promițătoare; iritat de înflăcărarea cu care primul preopinent — să-i spunem *A* — își descrie trăirile suave care îl învăluie la contactul cu arta (cu o anume artă, se înțelege!), cel de al doilea — îi vom spune *B* — va *riposta fără menajamente*: „Nu te supăra, dar dacă muzica te leagănă, precum zici, aceasta este o trăire infantilă a melosului. Pe copii într-adevăr muzica îi leagănă, îi liniștește și îi adoarme. Efecte sedative și hipnogene, în aceasta stă vraja muzicii?" (p. 155—156). Dar treptat, după mai multe încrucișări de spadă, *A* avertizează: „Nu te grăbi să mă treci în rîndul ignarilor în ale muzicii. Voluptățile primului contact cu efluviile operei muzicale își continuă și își sporesc cursul prin mecanismul bine cunoscut al asociațiilor de reprezentări și emoții" (p. 157). Cum, prin această precizare, *A* urcă

e la înțelegerea trăirilor estetice ca „receptare", la desemnarea lor cu termenul mai sugestiv de „contagiune" (folosit chiar și de Tolstoi). *B* își recapătă calmul, dialogul se însuflețește. La observația lui *A* cum că semnificația trăirilor estetice culminante nu poate fi alta decît „seducția totală ca în dragoste", *B* aplaudă apropierea revelatorie, dar nu fără condiții drastice: „Ca să umple o viață de om, înflăcărarea trebuie să hrănească, să înflorească într-un univers propriu, să răspundă unor chemări multiple. În acest caz nu ne mai putem mărgini la vibrația senzorială, oricît ar fi aceasta de tumultoasă" (p. 159—160). Pledînd, în acest sens, pentru o înțelegere superioară a artei, în care intervin elemente de filozofia vieții și a lumii, conferind sensuri adînci primelor impresii estetice și ecoului lor imediat, *B* nu va reuși, totuși, în cele din urmă, să-l cîștige cu totul de partea sa pe partenerul care, legat s-ar spune de pămînt cu fire mai tari decît propria-i voință, intervine cu o întrebare care lasă puține speranțe acordului visat: „Nu transformăm oare plăcerea estetică într-un chin al efortului continuu, efectul artistic nu este oare reprimat prin acest travaliu cu iz de pedanterie?" (p. 162). De aici înainte, *B* vorbește mai mult pentru sine: „Trăirea estetică nu se asociază cu facilitatea și frivolitatea, cum uneori se crede. Arta este ceva grav, ține de esența vieții, pe care o și poate traduce la temperaturi înalte. Faptul că este aservită uneori, alături de sport sau de conversație, deconectării și relaxării, nu-i dezvăluie natura intimă, ci doar una din valențe, și nu pe cea dintîi" (p. 162). Ultimele fraze nu lasă nici o îndoială asupra supoziției că ne aflăm, în adevăr, față în față cu amintitul motiv al „giudețului dintre suflet și trup": „Stăruie încă apreciabile deosebiri între oameni în ceea ce privește nivelul spiritual-moral al vieții pe care o trăiesc. Unii, frustrați de binefacerile educației complete, se satisfac cu deșeuri sau contrafaceri ale lumii valorilor, împotmoliți cum sînt în superficialitate și vremelnicie, în amuzamente ieftine și porniri mic-burgheze. La cealaltă extremă se află cei care trăiesc viața la temperaturi înalte" (p. 164). Cum ultimele replici ale lui *A* trădează însă o anume înfiorare („Mai departe!", „Interesant!", „...unde vrei să ajungi?"), avem temeiuri să spunem că împăcarea dintre cele două modalități de a înțelege și trăi viața este, în viziunea lui Petre Botezatu, cu putință. O asemenea încheiere este susținută, dealtfel, și de concluzia autorului: „Sublimul nu este un bun de zile mari. Dacă vrem cu tot dinadinsul, putem să-l integrăm în viața de toate zilele, să-l implantăm în clipele de răgaz. Este o lecție de nobilă aspirație, un îndemn la trăirea deplină, viguroasă, petulantă" (p. 164). Să remarcăm însă că această împăcare este realizabilă nu prin coborîrea lui *B* la nivelul lui *A*, ci prin înălțarea celui claustrat de înlănțuirea senzațiilor imediate spre straturile superioare ale trăirii, așa cum o vădește cursul acestui dialog, ca și altele, dealtfel, din această carte.

Dedicat în aparență unui alt subiect, dialogul intitulat *Dreptul la filozofare* reia, la un registru mai amplu, motivul în discuție. A evada din raza de fascinație a trăirii senzitive echivalează — am văzut — cu a înainta pe un teritoriu unde problemele vieții, ale existenței în lume devin infinit mai grave, mai presante. A rămîne sau nu în acest spațiu se traduce atunci prin a încuviința sau nu să evaluezi existența din unghi filozofic. Conform „credinței comune" (= „lumea" lui Cantemir), nu se prăbușește universul fără filozofare. Nu se prăbușește? Firește că nu, dar se prăbușește — într-un sens care nu este deloc figurativ — omul. Căci, în calitatea sa de „bemol al vieții" (Blaga), filozofia amplifică toate tonurile vieții cu o jumătate de ton, iar a-i întoarce spatele înseamnă a înainta prin viață cu aripile retezate la jumătate. În acest punct, Petre Botezatu regăsește avertismentul lui Pârvan: „Unde nu este viață spirituală, nu este istorie".

Iată de ce, în opoziție și, pînă la un punct, în paralel cu aceste convingeri ale „credinței comune", *Dreptul la filosofare* desfășoară și o pledoarie pentru înțelegerea omului ca „ființă filozofică". Concretizîndu-se, în ultimă instanță, în profunzimile trăirilor, filozofia ne apare ca „un strigăt al personalității, o oglindă a omului, cealaltă jumătate îl completează (...) ea crește în sufletul omului prin ardoarea meditației proprii, prin încleștarea cu viața și cu natura, prin iluminarea unui înțelept sau a unei opere de căpătîi a omenirii" (p. 207). Departe de a se identifica în vreun fel cu simplele arabescuri de idei, filozofia este atitudine, poziție, luptă: „Filozofia se constituie și se impune atunci cînd este trăită cu ardoare. Omul este un animal paradoxal. El este în stare să renunțe la tihnă și comoditate, să sacrifice poziții și lucruri îndrăgite, pentru a se angaja în aventura inimii și spiritului, în lupta pentru Adevăr, Bine și Frumos. Nimic nu-l poate opri. Dar tocmai în aceasta stă sublimul omului. Omul este un animal care se renegă ca animal, este ființa filozofică" (p. 201).

În consecință, dacă filozofia exprimă poziția omului în lume și în viață, dreptul la filozofare nu este nimic altceva decît însuși dreptul omului la manifestarea plenară a personalității sale. Dar aceasta revine la a spune că „dreptul la filozofare este de o demnitate supremă. El conține în sine, în mod virtual, celelalte drepturi ale omului" (p. 208).

Cu un cuvînt, filozofia are a coborî pe pămînt pentru ca, prin aceeaşi mişcare, omul să se înalţe la cota superioară a potenţelor sale. Este o perspectivă cu mari şanse de a ridica pe un plan superior mereu reînnoita „gîlceavă a înţeleptului cu lumea".

★

Lucrare cu o construcţie mai puţin obişnuită, *Interogaţii* se impune a fi citită pe mai multe portative, dintre care două ni se par esenţiale. Primul dintre acestea ne dezvăluie un mod de a gîndi, originalitatea autorului fiind aici de căutat nu în planul conţinutului de idei, ci în cel metodologic. Pe un al doilea portativ însă, deşi mai anevoie de urmărit ca atare, vom lua cunoştinţă cu un larg şi captivant evantai de convingeri şi gînduri cu o manifestă coloratură personală. Pe unele dintre acestea din urmă le-am pus, sperăm, în relief mai sus, altele rămîn de desluşit. Important este însă de consemnat această impresionantă disponibilitate a autorului de a ataca o temă sau alta liber pe deplin de orice *parti-pris*-uri, ca şi — în strînsă legătură cu aceasta — exemplara reticenţă faţă de formulările-verdict.

Nu trebuie să se înţeleagă de aici că această „oroare de viziuni îngheţate" funcţionează fără discernere. Dimpotrivă, ori de cîte ori este la locul său, cuvîntul neflexibil cade fără superflue menajamente. Citim într-un loc, bunăoară: „Credinţa falsă că talentul desfide osteneală face victime numeroase, mai ales printre sufletele crude. E bine că în ştiinţă nu se poate. E rău că în artă se poate. Construcţia ştiinţifică nu se poate deghiza în aparenţe, în timp ce năzuinţa artistică se poate traduce în amăgiri" (p. 102). În alt loc, rostirea ia chiar înfăţişarea imperativului: „Să nu cedăm ispitei de a coborî toate valorile la nivelul de cerinţă al consumului cotidian. Civilizaţie de consum (...) da (...) mai merge. Cultură de consum (...) cît mai puţin. Să o restrîngem, să o asediem. Case de carton, accept. Nu accept opere de mucava" (p. 103).

Înţelegem acum mai bine sensul în care spunem că *Interogaţii* este o lucrare care se cuvine întîmpinată ca o pildă de gîndire dialectică *in actu*. Consacrat ca logician printr-o contribuţie originală care sfidează cutezător hotarele orientărilor logicii orgolios închise în ele însele, Petre Botezatu deschide acum larg ferestrele spiritului său incandescent către filozofie, dar şi către frămîntul cetăţii. Este, acesta, motivul care ne face să aşteptăm cu legitim interes şi nerăbdare cristalizările viitoare ale reflexiilor cu care îşi identifică existenţa.

D.N. Zaharia

FILOZOFICUL LA GRECI*

Această amplă lucrare în două tomuri compacte constituie fără nici o îndoială unul dintre cele mai importante succese editoriale ale anului 1979. Iniţiativa Editurii ştiinţifice şi enciclopedice, înscrisă dealtfel într-o acţiune mai largă de tălmăcire şi valorificare a filozofiei greceşti, merită în consecinţă toate laudele. Lucrarea constituie de fapt rodul muncii unei numeroase, competente şi variate echipe de colaboratori, autori ai traducerilor şi notelor. Pe lîngă valorificarea unor tălmăciri mai vechi, datorate lui George Murnu, Ştefan Bezdechi şi D.M. Pippidi, s-a recurs la contribuţia următorilor colaboratori: Alexandru Posescu, Maria Marinescu-Himu, Adelina Piatkowski, Felicia Stef, Mihai Nasta, Constantin Săndulescu, Mariana Tâţu, Stela Petecel, Simina Noica, Dumitru Burtea. Lista ni se pare concludentă, întrucît relevă conjugarea fericită a strădaniilor unor istorici ai filozofiei şi a multor filologi clasici, de asemenea preocupaţi pînă acum de arii problematice diverse: literatură, istorie culturală şi socială, limbă elenă. Dar această diversitate nu ni se pare defel reprobabilă, căci materia însăşi a efortului acestui colectiv prezintă o manifestă varietate structurală.

★

Aşa cum reliefează autorii lucrării, într-un scurt cuvînt înainte, nu s-a urmărit doar traducerea şi prezentarea gînditorilor preplatonicieni, deşi a fost larg utilizată opera lui Hermann Diels, consacrată presocraticilor, ci tălmăcirea şi interpretarea filozofiei preplatoniciene sau chiar înfăţişarea *filozoficului* — în sens larg —, dezvoltat înainte de Platon.

Foarte amplul studiu introductiv al profesorului Ion Banu apare dealtfel axat tocmai pe asemenea preocupări. Acest studiu începe de la analiza prefilozofiei greceşti, a filozoficului conţinut de viziunea mitică şi de gîndirea sapienţială, „avînd ca obiect în mod nemijlocit existenţa socială, relaţii şi opţiuni omeneşti" (p. XXII), adică debutează cu Homer,

---

* *Filosofia greacă pînă la Platon*, volumul I, 2 părţi, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, col. „Clasicii filosofiei universale", 1979, CCLVI + 215 p. şi 625 p. Studiu istoric de I. Banu; redactori coordonatori: Adelina Piatkowski şi Ion Banu.

Hesiod, Orfeu şi primii „înţelepţi". Naşterea filozofiei greceşti este cu sagacitate situată de profesorul Banu în secolul al VI-lea î.e.n. : „filozofia începutului milesian este prima replică, dată în spiritul unei viziuni fizicale asupra Universului, reprezentării lui mitice care satisfăcuse vreme de secole cerinţele conştiinţei sociale a grecilor" (p. XXXIII). După ce îi prezintă pe Thales şi urmaşii săi, profesorul Banu abordează *arithmo-magical*, adică filozofia lui Pythagoras şi a discipolilor lui pentru care „lucrurile *sînt* numere" (p. LXXXI), iar lumea constituie un sistem de relaţii *arithmo-geometrice* (p. LXXXV). Urmează eleaţii, Heraclit şi tensiunea între contrarii, Hekataios şi preludiile ştiinţelor, reflecţia pseudochimicală. Studiul se încheie cu analiza gîndirii clasice, a lui Democrit şi Hippocrates, a sofiştilor şi homo-mensurei, a lui Socrate însuşi, judicios definit ca o „conştiinţă a conştiinţei". La fiecare capitol şi moment filozofic, autorul studiului insistă asupra premiselor social-istorice, asupra condiţiilor externe în care se formează o anumită mentalitate.

Aceeaşi ordine, îndeobşte cronologică, uneori însă şi sistematică, este urmată şi de textele traduse şi comentate. Cititorul poate astfel degaja din textele poeţilor lirici şi epici, din fragmentele primilor înţelepţi o viziune mitică, susceptibilă totuşi să vehiculeze începutul, am spune *începătura* — gîndindu-ne tocmai la mituri — filozofiei, reflecţia asupra societăţii, gîndirea sapienţială, deosebit de pregnantă la Solon.

Foarte clar emerg concepţiile fizicale ale lui Thales din Milet şi ale succesorilor acestuia. Deosebit de amplu este prezentată, tălmăcită şi interpretată filozofia pythagorismului, care implica o adevărată construcţie matematică originală şi o filozofie a acestei matematici. La fel de pertinent rezultă gîndirea eleaţilor, începuturile ştiinţei sau mai de grabă ale filozofiei ştiinţelor şi chiar mărturiile primilor gînditori clasici.

★

Aşadar, studiul introductiv al profesorului Banu ne oferă o frescă vastă, abundentă în detalii, asupra filozoficului la greci, anterior manifestării momentului platonician. În principal, am putea obiecta autorului numai proporţiile (256 de pagini !), care ne-au determinat să ne întrebăm dacă n-ar fi fost mai oportună publicarea separată a acestui studiu, sub forma unei cărţi independente, şi substituirea lui printr-o introducere concentrată, de cîteva zeci de pagini. Dar autorul a trebuit desigur să ţină seama şi de unele exigenţe editoriale. Pe de altă parte, tocmai ţinînd seama de dimensiunile studiului introductiv, în forma lui actuală, am fi preferat o analiză mai dezvoltată a contribuţiei lui Hekataios din Milet, pe care cîndva îl preţuia în mod special Nicolae Iorga. Fragmentele din operele acestui gînditor sînt puţin numeroase şi privesc mai ales activitatea lui de geograf. Dar cele cîteva fragmente din opera lui istorică sînt suficiente pentru a-i conferi atît statutul de „părinte al istoriei — pe nedrept atribuit lui Herodot —, cît şi de adevărat ctitor al filozofiei istoriei. Însă, în general, studiul introductiv excelează prin subtilitatea investigaţiei şi prin baza ştiinţifică solidă, pe care o statuează o documentare temeinică, minuţioasă şi inteligentă.

Traducerile incluse în cele două tomuri îşi propun, în primul rînd, să redea corect textul grec. Acest obiectiv este pretutindeni atins şi practic aproape niciodată spre paguba dimensiunii literare a tălmăcirii. Oricum, traducerile sînt întotdeauna — sau aproape întotdeauna — clare, accesibile cititorilor care nu cunosc greaca veche.

Notele introductive şi finale apar bogate în informaţii preţioase şi se bazează pe o erudiţie incontestabilă. „Piesele de rezistenţă" ale lucrării le reprezintă totuşi traducerile şi notele consacrate de Mihai Nasta pythagorismului şi de profesorul D.M. Pippidi eleaţilor. Textul profesorului Pippidi reprezintă, cum se remarcă într-o notă, reeditarea fără nici o modificare a lucrării *Fragmentele eleaţilor*, traducere şi note de Dionis M. Pippidi, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1947. În ambele cazuri menţionate — eleaţii şi pythagorismul —, notele se convertesc în comentarii de evidentă valoare ştiinţifică, în pofida deosebirilor metodologice dintre cei doi autori. Semnalăm că Mihai Nasta a valorificat mărturii practic necunoscute despre pythagorism, fragmente puţin cunoscute, implicaţii nedescoperite pînă în prezent şi că a schiţat o excelentă prezentare sistematică a mişcării pythagoreicilor. Mihai Nasta însuşi observă : „La formularea pasajelor din note care tratează probleme de muzică sau de arithmo-geometrie ne-am bucurat în mod constant de sprijinul Manuelei Tecuşan, colaboratoare atentă şi sensibilă, preocupată de valorile moderne ale terminologiei şi de corectitudinea demonstraţiilor" (partea a II-a, p. 4).

Am semnalat mai sus interesul fragmentelor alese şi traduse din Thales din Milet. Considerăm că trebuie remarcate şi traducerile cursive ale fragmentelor referitoare la Empedocle, datorate Feliciei Stef, şi la Hekataios din Milet, realizate de Stela Petecel. De asemenea, Mariana Tâţu a tradus cu sensibilitate fragmentele care i-au revenit, iar în general tălmăcirile în versuri sînt înfăptuite cu eleganţă. Mai puţin suplă ni s-a părut totuşi traducerea unor fragmente din Hesiod, semnată de Dumitru Burtea (de fapt tot o reeditare). Munca de coordonare a asigurat lucrării o unitate în diversitate, vrednică de

elogiu. Hărţile, figurile geometrice şi ilustraţiile înlesnesc cititorilor înţelegerea textului.

Ni se pare numai că autorii — cu excepţia lui Mihai Nasta — nu s-au gîndit suficient la soarta filozofiei preplatoniciene, la receptarea ei în cadrul culturii greceşti şi universale. Anumite note suplimentare în acest scop n-ar fi fost defel inutile. Pe de altă parte, nu autorilor, ci editurii, care a publicat totuşi în româneşte o lucrare atît de amplă, de variată şi de erudită, i-am reproşa că nu a reprodus, alături de textul românesc, măcar unele fragmente greceşti mai importante. Cititorii unei asemenea lucrări ar fi putut urmări mai precis, mai la obiect, evoluţia, structura gîndirii elene. Am sugera ca pe viitor să se alcătuiască şi să se publice şi o „filozofie greacă postclasică", dat fiind că Platon şi Aristotel au fost editaţi. Dar în cadrul realizării în practică a unei asemenea iniţiative, reproducerea anumitor texte esenţiale ale stoicilor şi epicureicilor ne apare ca absolut indispensabilă.

Ne oprim aici. Desigur, s-ar putea adăuga multe alte observaţii pozitive, ca şi unele obiecţii. Însă esenţial ni se pare alt fapt, reliefat şi la începutul recenziei, şi anume că o numeroasă echipă de specialişti a înarmat publicul nostru cititor cu o prezentare practic completă a primei faze cunoscute din gîndirea greacă, fără de care nici nu ne putem imagina evoluţia filozofiei universale.

★

Filozofia greacă şi romană a transmis umanităţii zestrea raţionalismului riguros, necruţător faţă de superstiţiile mărunte, profund ostil supunerii necondiţionate, impregnate de misticism, faţă de divinităţi şi destine incomprehensibile, supunere care a caracterizat gîndirea Orientului antic şi a dominat în bună măsură, orice s-ar spune, spiritualitatea medievală. Această zestre s-a format tocmai n cadrul filozofiei preplatoniciene şi a înflorit în operele marilor gînditori clasici şi postclasici. Pragmatismul raţionalist al romanilor va elabora o optică similară asupra lumii.

Elocventă pentru acest raţionalism consecvent ni se pare tocmai meditaţia lui Hekataios din Milet, mai sus menţionată. Părintele filozofiei istoriei enunţa următoarea profesiune de credinţă: „Scriu acestea în măsura în care îmi par adevărate: căci, după cum socotesc, povestirile grecilor sînt multe şi ridicole" (partea a II-a, p. 382, fr. 1 Hekataios). În altă parte, Hekataios preciza: „Unii greci au afirmat (în lucrările lor) că Herakles pe aici l-ar fi scos pe ciinele lui Hades; totuşi nici o cale subterană nu trece prin acea peşteră şi nu este de crezut că ar putea exista o locuinţă subpămînteană a zeilor, în care să se adune sufletele" (partea a II-a, p. 382—383, fr. 3, Hekataios). Asemenea reflecţii ne apar ca emblematice pentru toţi autorii antici traduşi în cursul lucrării. Desigur, astfel Hekataios a respins categoric viziunea mitică, inserţia mitologiei în istorie, acceptarea necontrolată a unor legende fantastice. El a reprobat procedee care vor fi utilizate chiar de Herodot şi a preconizat controlul critic sever al informaţiilor culese de istoriografi. Totodată însă, gînditorul milesian a pledat pentru raţionalismul consecvent, pentru criticismul autentic, adoptate şi practicate de toţi teoreticienii preplatonicieni.

Hekataios defineşte, prin enunţurile sale, marca generală şi comună a filozofiei preplatoniciene, stabileşte esenţa însăşi a filozoficului din acest important moment al înţelepciunii universale. Este tocmai ceea ce ni se pare că demonstrează atît studiul istoric al profesorului Banu, cît şi fragmentele traduse. Decodarea raţionalismului organic filozoficului preplatonician constituie probabil contribuţia cea mai preţioasă a colectivului care a alcătuit lucrarea mai sus recenzată.

Eugen Cizek

O CERCETARE ASUPRA CONCEPTULUI DE PUTERE ARMATĂ LA ROMÂNI

Abordînd una din temele majore ale istoriei poporului român, ale afirmării fiinţei noastre naţionale şi dezvoltării neamului nostru în independenţă şi libertate, generalul maior dr. Constantin Olteanu a elaborat o interesantă şi aprofundată lucrare cu privire la evoluţia şi dezvoltarea *conceptului de putere armată* din cele mai vechi timpuri pînă astăzi *. Cu toate că lucrarea promite să conţină doar contribuţii la cercetarea conceptului, autorul ne înfăţişează *o analiză deosebit de temeinică asupra temei*, valorificînd tezaurul de gîndire al poporului, concepţiile înaintaşilor cu privire la puterea armată, stăruind — în lumina unui bogat material ştiinţific — asupra înţelesurilor majore ale acestui concept în zilele noastre, aşa cum a fost elaborat în opera tovarăşului Nicolae Ceauşescu, într-o viziune cutezătoare, creatoare.

Autorul defineşte conceptul de putere armată ca o reflectare a problemelor complexe referitoare la geneza şi evoluţia sistemului

* Constantin Olteanu, *Contribuţii la cercetarea conceptului de putere armată la români*, Bucureşti, Edit. militară, 1979, 530 p.

militar, la schimbările organizatorice, cantitative şi calitative, înregistrate de componentele acestuia în decursul vremii. Cercetarea surprinde *momentele cele mai semnificative* ale luptei de idei în diferite perioade istorice cu privire la înţelesul dat de diferite clase locului şi rolului armatei, precum şi celorlalte componente ale sistemului militar naţional. Se subliniază că, în ţara noastră, după apariţia proletariatului şi a partidului clasei muncitoare, această confruntare de idei a cunoscut noi coordonate, ca urmare a contribuţiilor aduse de Partidul Comunist Român la precizarea rolului şi funcţiilor sociale ale organismului militar ca instrument al puterii politice, chemat să acţioneze în condiţiile ţării noastre.

Autorul efectuează o analiză amănunţită asupra originii, organizării, locului şi rolului armatei în diferite epoci istorice, demonstrînd care au fost elementele şi structura puterii armate în aceste perioade ale dezvoltării istorice a poporului nostru, în baza atît a datelor şi documentelor, cît şi a unor surse doctrinare, selectate cu grijă, într-o concepţie unitară. În acest context, monografia descifrează particularităţile structurii puterii armate a ţării în anii 1944—1947, precum şi acele mutaţii care au survenit în conceptul de putere armată în anii revoluţiei şi construcţiei socialiste. În aceeaşi viziune, autorul ne înfăţişează schimbările calitative remarcate în conceptul de putere armată în perioada de după Congresul al IX-lea al partidului nostru, observînd elementele noi, cît şi acele trăsături definitorii care au o semnificaţie aparte în înţelegerea rolului şi funcţiilor puterii armate în procesul edificării societăţii socialiste multilateral dezvoltate. Autorul subliniază că, într-o deplină condiţionare cu transformările intervenite în viaţa economică şi social-politică a ţării, în anii care au trecut de la Congresul al IX-lea al partidului, s-au produs profunde mutaţii şi în ceea ce priveşte abordarea teoretică şi aplicarea în practică a politicii militare a ţării, cristalizîndu-se *concepţia doctrinară militară românească* în cadrul căreia au fost elaborate sarcinile şi atributele armatei, pornindu-se de la necesităţile orînduirii socialiste, ale construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate. Într-o viziune consecvent ştiinţifică, doctrina noastră militară a relevat că *obiectul fundamental* al apărării naţionale îl constituie garantarea cuceririlor şi libertăţilor dobîndite prin muncă şi jertfe de către poporul român, apărarea neclintită a independenţei şi suveranităţii ţării, în lumina orientărilor elaborate de Programul partidului. În acelaşi timp, doctrina noastră militară, în elaborarea conceptului de putere armată, a luat în considerare principalele coordonate şi orientări ale politicii externe a ţării, ţinînd seama de locul şi rolul României socialiste în ansamblul situaţiei internaţionale, precum şi de exigenţele dezvoltării relaţiilor mondiale şi reaşezării raporturilor dintre state în lumina cerinţelor noii ordini economice şi politice. În temeiul acestei analize sînt relevate obiectivele urmărite, sarcinile şi funcţiile armatei noastre, precizîndu-se că efortul militar al României este şi va fi îndreptat exclusiv spre apărarea patriei.

Autorul surprinde principalele componente ale *principiului nonagresivităţii* în întreaga activitate a puterii armate, a întregului nostru sistem militar; apărarea libertăţii, independenţei, suveranităţii şi integrităţii teritoriale a patriei — arată Constantin Olteanu — se află în concordanţă deplină cu legalitatea internaţională; conţinutul politicii militare a partidului şi statului nostru, precum şi formele ei de concretizare reprezintă o materializare a dreptului de autoapărare. Aceste principii reflectă, în acelaşi timp, opţiunile fundamentale ale politicii noastre externe care exclude amestecul străin în treburile altor state, orice presiuni ale unor state sau grupuri de state asupra altora, folosirea forţei sau a ameninţării cu forţa în relaţiile internaţionale. În acelaşi timp, conceptul elaborat se întemeiază pe poziţia partidului nostru care defineşte apărarea naţională ca reacţie împotriva agresiunii îndreptate contra ţării, reacţie care presupune riposta fermă dată oricărui agresor pe calea războiului popular la care va participa întregul popor, într-o strînsă unitate, sub conducerea partidului. Autorul argumentează că apărarea patriei este opera întregului popor, expresie a adîncirii procesului de conştientizare a maselor populare cu privire la rolul lor istoric. Desfăşurarea apărării generalizate capătă dimensiuni mult mai mari decît alte genuri de apărare, atît în privinţa forţelor participante, cît şi în ceea ce priveşte spaţiul de acţiune, varietatea formelor şi procedeelor de luptă.

Pornind de la această teză fundamentală, cercetarea pune în lumină caracterul global al pregătirii întregii populaţii pentru apărare, precum şi cerinţa de a se folosi toate resursele materiale ale ţării în vederea asigurării condiţiilor respingerii agresiunii şi, totodată, amenajării adecvate a teritoriului în vederea garantării eficacităţii efortului de apărare. Toate aceste exigenţe sînt avute în vedere în edificarea sistemului naţional de apărare, complex şi armonios structurat, din care fac parte forţele *permanente*, respectiv forţele armate, precum şi forţele *nepermanente*, respectiv formaţiunile populare — gărzile patriotice, detaşamentele de pregătire a tineretului pentru apărarea patriei, formaţiunile de apărare civilă ş.a.

Autorul subliniază, de asemenea, caracteristicile dezvoltării armatei ca mijloc de realizare a independenţei şi suveranităţii ţării, precizînd că *ţelul unic şi indivizibil al apărării naţionale îl constituie garantarea cuceririlor şi libertăţilor dobîndite prin muncă şi jertfe de popor, apărarea patriei, asigurarea acelor condiţii externe necesare ascensiunii patriei pe noi culmi de progres şi civilizaţie*. Doctrina noastră militară s-a dezvoltat continuu în procesul edificării socialiste a României, reprezentînd astăzi *o componentă importantă a gîndirii noastre revoluţionare* cu privire la organizarea şi desfăşurarea proceselor constructive şi la modalităţile cele mai adecvate de apărare a muncii paşnice a poporului român. Ca expresie a *umanismului*, doctrina noastră militară a relevat că locul prioritar în sistemul naţional de apărare trebuie să revină omului, pregătirii sale, perfecţionării şi dezvoltării necontenite a cunoştinţelor sale, pornind de la faptul că *componenta umană reprezintă factorul hotărîtor în dobîndirea victoriei în orice bătălie*; umanismul poziţiei noastre cu privire la rolul şi atributele puterii militare, funcţiile şi finalităţile sale rezultă şi din concepţia potrivit căreia întreaga activitate a armatei noastre vizează *ocrotirea omului*, asigurarea condiţiilor necesare pentru desfăşurarea normală a activităţii sale, garantarea muncii sale libere, în condiţii de independenţă şi suveranitate.

Organizarea superioară a armatei, gradul înalt de disciplină, programul riguros pe care trebuie să-l parcurgă militarii patriei noastre alcătuiesc un climat de natură a favoriza *educarea* tuturor ostaşilor ţării în spiritul ideilor socialismului şi comunismului, al datoriei faţă de patrie, partid şi popor, ceea ce are o influenţă deosebită în formarea conştiinţei socialiste, în înţelegerea îndatoririlor şi răspunderilor ce revin fiecărui cetăţean al ţării în realizarea marilor obiective ale devenirii noastre în anii socialismului şi comunismului.

Ţinînd seama de faptul că, în epoca contemporană, apărarea naţională a devenit un atribut al întregului popor, doctrina noastră militară se opreşte asupra modalităţilor concrete ale pregătirii populaţiei, economiei şi teritoriului în scopul realizării în practică a acestui obiectiv. Doctrina militară subliniază modul în care se realizează efortul general şi unitar — în sensul folosirii tuturor mijloacelor militare şi nemilitare, pe întreaga durată a conflictului şi în orice situaţie — pînă la dobîndirea victoriei. Deci, într-o asemenea concepţie, *problemele apărării naţionale au devenit probleme ale întregului popor*, fiind o componentă importantă a pregătirii pentru apărarea patriei în toate sectoarele şi domeniile de activitate.

Cercetare complexă, bazată pe un bogat material documentar şi întemeiată pe analiza aprofundată a realităţilor ţării, monografia elaborată de Constantin Olteanu se constituie ca o lucrare valoroasă, atît prin amploarea studiului efectuat, cît, mai ales, prin tezele, ideile şi concluziile pe care ni le înfăţişează.

Dumitru Mazilu

DIALECTICA PUTERII POLITICE*

În ansamblul gîndirii politice contemporane, problematica puterii ocupă, indiscutabil, un loc privilegiat. Punctele de vedere sînt adeseori neconcordante şi chiar divergente, corespunzător poziţiilor ideologice ale purtătorilor lor, ceea ce face ca o contribuţie marxistă la analiza fenomenului puterii politice să fie deosebit de oportună, ea venind în întîmpinarea unor preocupări tot mai intense în perimetrul epistemologic al politologiei.

Din acest punct de vedere, lucrarea lui Virgil Măgureanu, *Puterea politică (Natura şi funcţia sa socială)*, apărută recent în Editura politică, reuşeşte o sinteză originală a unei arii conceptuale nu o singură dată deconcertantă, dovedeşte deopotrivă capacitatea şi abilitatea de a supune unei operaţii de demistificare principalele teze şi noţiuni avansate în cadrul sociologiei şi filozofiei politice nemarxiste.

În acelaşi sens, autorul probează o solidă cunoaştere a poziţiilor şi atitudinilor clasicilor materialismului istoric în această capitală chestiune, precum şi o receptivitate dublată de un fin simţ al nuanţelor în raport cu investigaţiile contemporane orientate de marxism sau convergente cu acesta.

Întrucît autorul urmăreşte permanent racordarea lucrării la experienţa praxisului social-istoric contemporan, structura ei vizează descifrarea implicaţiilor şi procesualităţii fenomenului studiat, dialectica sa specifică, contextele cauzal-motivaţionale în care se manifestă, criteriile şi parametrii care îi definesc istoricitatea. Reţinem, în această direcţie,

---

* Virgil Măgureanu, *Puterea politică (Natura şi funcţia sa socială)* Bucureşti, Edit. politică, 1979, 238 p.

efortul de a releva notele fundamentale ale conceptului de putere politică prin delimitarea riguroasă a acestuia de alte categorii cu care se intersectează inevitabil, fără însă a ajunge la echivalenţă semantică (autoritate, prestigiu, forţă, influenţă). Pentru Virgil Măgureanu, puterea politică reprezintă astfel „capacitatea generalizată de a lua decizii obligatorii la nivelul întregii societăţi, în conformitate cu interesele claselor conducătoare în societate şi de a le asigura îndeplinirea prin controlul exercitat de autoritatea suverană şi prin supremaţia forţei publice" (p. 112), funcţia fundamentală a puterii fiind reprezentată de *controlul politic* prin care se realizează echilibrul, coeziunea şi funcţionalitatea totalităţii sociale. Puterea politică — subliniază autorul — poartă sigiliul sistemului social în care se exercită, suferă prin urmare condiţionarea socioistorică globală care îi conferă dimensiunea de clasă, astfel încît ea poate fi definită drept „capacitatea unei clase de a determina întreaga organizare şi evoluţie a unei societăţi în raport cu interesele şi valorile sale fundamentale" (p. 117).

Luînd în consideraţie cunoscutele teze ale lui Marx privind destinul politicului în formaţiunea comunistă, teze al căror puternic ecou poate fi depistat ulterior în gîndirea politică a lui Lenin mai ales în perioada de după Revoluţia din Octombrie, Virgil Măgureanu propune drept una din temele centrale ale demersului său elucidarea raportului dintre *puterea şi alienarea politică*, determinarea logicii aferente exigenţei marxiste a transgresării domeniului politicului ca univers reificat sau, mai precis, configurarea unei *teorii a formelor de alienare a politicului*. Acest lucru înseamnă conştientizarea faptului că pentru Marx universul politic s-a manifestat întotdeauna ca *spaţiu conflictual*, „deoarece în cadrul său s-a manifestat atît dominaţia, cît şi lupta împotriva acesteia" (p. 129), ceea ce avertizează împotriva tentaţiei, acut resimţită îndeosebi în cîmpul existenţialismului politic, de a postula identitatea fatală dintre putere şi înstrăinare, de a vedea în orice act sau formă de putere semnalul anihilării subiectivităţii, al absorbţiei individului într-un Mare Mecanism omnipotent şi omnidevorant.

Subliniind inconsistenţa tezelor care identifică *politicul* cu *alienarea*, autorul propune pentru aceasta din urmă o definiţie operaţională, congruentă cu perspectiva sa globală asupra dialecticii sociale, văzînd în ea „manifestarea constrîngătoare şi deviantă a structurilor şi relaţiilor politice impuse de către clasa dominantă dintr-o societate, în raport cu interesele şi valorile politice ale majorităţii dominate şi cu cerinţele progresului istoric" (p. 132). O asemenea opţiune teoretică este de natură să autentifice un demers intelectual *constructiv*, o abordare *optimist-lucidă* a fenomenului puterii politice, în opoziţie cu atîtea doctrine care profesează ineluctabilitatea opresiunii, esenţa *absolută* şi *universală* a dialecticii stăpînului şi sclavului, pe fondul unei inexorabile abdicări a subiectului în faţa Prinţului etern, încarnare metafizică a tragicului raport istoric al dominaţiei şi servituţii. Bernard-Henri Lévy nu ezită astfel să descifreze în Putere nu atît „faptul societăţilor de clasă şi al perverselor lor maşinaţiuni", cît un magnetism secret ce este imanent societăţilor ca atare, ceva care le predestinează nefericirii şi supliciului, astfel încît Stăpînul devine *necesar* şi chiar *inevitabil* (B.H. Lévy, *La barbarie à visage humain*, Paris, Grasset, 1977, p. 35). Pentru Virgil Măgureanu, alienarea puterii politice este un fenomen real, a cărui negare sau ignorare nu poate avea decît consecinţe nocive atît în planul teoriei cît şi în acela al acţiunii practice; cu toate acestea, conştient de abuzul interpretativ al atîtor analişti ai distorsiunilor puterii, el depistează în atari atitudini prezenţa unui filon moralist acompaniată de abandonarea abordării istorice a fenomenului politic, respectiv de „refuzul de a admite posibilitatea unui progres la nivel politic" (p. 132).

Urmărind eliminarea ambiguităţii şi a caracterului excesiv de abstract al conceptului alienării, autorul preconizează structurarea unei matrici interpretative adecvate cîmpului ontic supus analizei, ale cărei componente le constituie *mitul politic*, *violenţa* şi *anomia*. Ca formă de manifestare a alienării politice, *mitul* constituie puterea înstrăinată la nivel spiritual, „momentul cînd valorile politice pe care se sprijină puterea devin anacronice şi cînd ideologia acestei puteri trebuie să recurgă la mistificări şi la manipulare pentru a o putea susţine" (p. 134). Regăsim în această definiţie a mitului politic dimensiunea umanistă a Raţiunii critice care refuză subordonarea intelectului în raport cu forţele obscure şi stihinice ale unui inconştient colectiv mereu reprimat, convingerea fermă a autorului că funcţia reală a oricărui mit politic o constituie consacrarea ordinii stabilite, „justificarea structurilor şi practicilor puterii" (p. 136). Ţinem să relevăm necesitatea fundamentării concepţiei marxiste asupra funcţiilor manifeste şi latente ale mitului politic, decelarea substratului de raţionalitate şi a „creditului" istoric de care acesta beneficiază, surprinderea corelaţiilor şi interferenţelor dintre ideologia, utopia şi mitul politic. Mitul politic a exercitat şi exercită influenţe galvanizante inimaginabile în absenţa sa, el exprimă aspiraţia de a rosti nerostibilul, de a traduce intraductibilul' înserindu-se astfel într-o structură de feno-

mene psihosociale de natură *compensatorie* a căror minimalizare a privat adeseori, în trecut, gîndirea marxistă de posibilitatea previziunii și prevenirii unor fenomene de captare și manevrare a conștiințelor, dintre care unele cu efecte catastrofale. Esența mitului politic, capitalizată în experiențele ideologice ale formațiunilor sociale descendente, constă astfel în specularea unui fond de pulsiuni iraționale mobilizat prin supralicitarea ambițiilor, nostalgiilor, frustrărilor și orgoliilor colective în scopul menținerii structurilor sociopolitice existente și al neutralizării agenților schimbării istorice: „Mitul politic reprezintă o denaturare ideologică, forma spirituală de alienare a puterii politice, utilizată cu precădere atît pentru a justifica o orînduire socială perimată, cît și pentru a contracara ideologiile progresiste care i se opun" (p. 138). Ca formă de mobilizare a imaginației colective, dar și ca liant al unei solidarități de grup, mitul politic nu trebuie nici un moment subestimat în strategiile acțiunii politice.

În privința raporturilor dintre *putere* și *violență*, Virgil Măgureanu precizează că „în acele societăți în care violența structurală reprezintă modul fundamental de organizare socială, puterea se manifestă atît ca autoritate cît și ca dominație, ceea ce poate determina ca în momentele de criză cea de-a doua latură să prevaleze net în raport cu prima" (p. 149). În acest sens, ni se par pertinente observațiile Hannei Arendt, pentru care esența violenței este de natură *instrumentală*, puterea fiind adevăratul substrat al oricărei forme de guvernămînt: asemeni oricărui instrument, violența „trebuie să fie întotdeauna dirijată și justificată de scopurile pe care ea înțelege să le servească" (Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*. Paris, Calman-Lévy, 1972, p. 161).

Forma fundamentală a alienării puterii o constituie însă, în concepția lui Virgil Măgureanu, *anomia*, care vizează stările de disfuncționalitate și de dezechilibru proprii unei societăți în care sistemul axiologic dominant trece printr-o criză de credibilitate, iar normele socialmente dezirabile ale comportamentului încetează a mai fi general acceptate.

Preluat din tradiția sociologiei clasice, conceptul de *anomie* a fost dezvoltat îndeosebi în studiile lui Robert K. Merton și ale școlii funcționaliste americane, de care autorul se delimitează atunci cînd consideră că birocrația reprezintă „opusul acestui efort de raționalizare a actelor puterii și una din cauzele intrinseci sistemului politic în apariția anomiei" (p. 154—155). În perspectiva avansată în lucrare, cele trei forme de manifestare a alienării puterii nu se exprimă niciodată singular, în chip autonom, ci constituie un cîmp de forțe negative cu acțiune simultană și interferentă, a căror rezultantă o semnifică situația de criză a sistemului politic, potențarea antagonismelor sociale, prefigurarea și impunerea alternativei radicale.

Autorul realizează un compendiu critic al conceptelor-cheie în teoria puterii politice, analizînd valențele unor categorii, precum autoritatea politică, forța politică, influența și prestigiul politic.

În privința *autorității*, aceasta este concepută ca putere legitimă, instituționalizată, propunîndu-se astfel ca un veritabil *alter-ego* al puterii politice; ea constituie ambiția și proiectul decisiv al puterii, întrucît „în timp ce puterea presupune coexistența atît a relațiilor de conducere-supunere, cît și a celor de dominare-subordonare (folosirea violenței), autoritatea se prezintă ca fiind rezultatul exclusiv al relațiilor de conducere-supunere (adică supunere liber consimțită)" (p. 171). Autoritatea politică își dobîndește însă determinațiile esențiale în momentul în care este raportată nu la o imagine aparent sau realmente dominantă asupra raporturilor de putere, ci la structura intereselor socio-economice care definesc logica respectivului regim politic: „puterea politică este legitimă și se manifestă ca *autoritate politică în măsura în care la această putere participă cu drept de decizie și control categoriile sociale asupra cărora ea se exercită*" (p. 175).

Lucrarea lui Virgil Măgureanu nu se rezumă, cum arătam, la analiza conceptuală a problematicii puterii; finalitatea ei vizează determinarea condițiilor de posibilitate a unei puteri dezalienate, o putere în care inovația și creativitatea socială să-și descopere statutul lor legitim, funcționalitatea și randamentul maxim. Praxisul politic al socialismului constituie, într-o asemenea optică, terenul de căutări și experimente menite să configureze o organizare umană în care puterea să fie realmente socializată, obținîndu-se acea stare de concordanță între individ și colectivitate în care scopurile generale să fie conștientizate ca scopuri personale pe fondul raționalizării permanente a raporturilor umane. Masele populare devin subiectul activ al puterii politice, trăsătura distinctivă a socialismului în raport cu formațiunile sociale care l-au precedat trebuind să fie „absența forței ca instrument politic de realizare a puterii (acest lucru fiind valabil pe ambele planuri — intern și internațional), practicarea exclusivă a consensului democratic față de actele majore ale puterii politice, cu alte cuvinte funcționarea puterii ca *autoritate politică*" (p. 210). Transpare astfel cu maximă claritate dialectica puterii politice în socialism, proces complex și contradictoriu a cărui derulare „elimină promovarea intereselor înguste de

clasă sau de grup, făcînd să prevaleze interesele maselor populare în ansamblul lor" (p. 221).

Bogată în idei originale și în sugestii fertile, lucrarea lui Virgil Măgureanu se probează a fi rezultatul unui travaliu științific meritoriu, în care rigoarea se îmbină fericit cu pasiunea cercetării, iar radicalitatea opțiunilor comunică organic cu atașamentul față de consistența logică a argumentelor.

Vladimir Tismăneanu

FLUCTUAȚIE ȘI CONTEXT SOCIAL

Sub egida Centrului de cercetări sociologice a apărut, în noua și reușita colecție „Biblioteca de sociologie" a Editurii științifice și enciclopedice, lucrarea *Fluctuația forței de muncă. Teorie-metodă-cercetare** autori Honorina Cazacu (coordonator științific), Ioan Mărginean, Ion Glodeanu și Constantin Lățea. Cartea abordează o problematică deosebit de importantă atît din punct de vedere teoretic, cît și practic aplicativ, viu dezbătută în literatura de specialitate.

„Condițiile noi, obiective — dezvoltarea impetuoasă a industriei, a economiei în general, asigurarea accesului deplin la învățătură, creșterea nivelului de trai și civilizație ș.a. —, ca și conștiința posibilităților multiple create de societatea noastră pentru realizarea oamenilor pe planul muncii — se subliniază în lucrare — constituie sursa generatoare a numeroase schimbări în structura forței de muncă" (p. 208).

De la bun început se remarcă *tratarea contextuală* a fluctuației forței de muncă, în raport cu alte forme majore ale mobilității sociale, cum sînt: mobilitatea teritorială; mobilitatea profesională; mobilitatea instrucțională; mobilitatea interunități; mobilitatea rolului; mobilitatea statusului. Remarcăm în mod deosebit *valoarea teoretică și metodologică* a tratării producerii și evoluției diferitelor forme de mobilitate socială (în stare „pură" sau mixte) în corelație cu procesele macrosociale (p. 31). În acest sens se distinge și schema care sintetizează principalii factori care pot influența fluctuația și care pot să fie de nivel macrosocial, de nivel local, de la nivelul întreprinderii, de nivel personal (p. 34). Dealtfel, în introducerea lucrării se precizează că „punctul principal al acestei concepții (a autorilor — *n.ns.*) constă în faptul că scoate fluctuația din cadrele limitate ale unei întreprinderi sau alteia, plasînd-o în cadrul larg, macrosocial actual, o tratează totodată ca o mișcare specifică în ansamblul mișcărilor forței de muncă" (p. 10).

Cartea se bazează pe îndelungate cercetări de teren, realizate în 49 de întreprinderi din industrie și cuprinzînd date asupra unei populații de peste 25 000 de muncitori. Dealtfel mai toți autorii au publicat mai multe studii și articole despre problema fluctuației, datele întregii cercetări fiind supuse unor *detaliate analize secundare*, lărgind astfel *valoarea lor explorativă și explicativă*.

Utilizarea analizei secundare, precum și cercetările empirice inițiale au permis autorilor să evidențieze *caracteristicile esențiale* ale fluctuației muncitorilor. Stabilitatea și fluctuația sînt abordate atît în raport cu factorii extrinseci întreprinderii, cît și în raport cu cei intrinseci, surprinzîndu-se dialectica acestor intercondiționări (p. 117). Analiza de detaliu în această parte a lucrării are în vedere și modul de structurare a fluctuației în funcție de gradul de automatizare și mecanizare a muncii, de condițiile de muncă și de conținutul acesteia. În acest mod autorii aplică un principiu metodologic de bază pentru cercetarea socială, principiu care este dat de determinarea ponderei specifice atît a *elementelor cantitative*, cît și a celor *calitative* în *cauzalitatea socială*.

Deosebit de utilă din punct de vedere teoretic și practic ni se pare translația continuă a caracteristicilor macrosociale în caracteristici specifice fluctuației dintr-un anumit context organizațional și invers. În acest sens, amintim concluzia conform căreia „în întreprinderile situate în orașe mari și în zone puternic industrializate valorile fluctuației sînt mai mari și volumul noilor încadrări este mai mare, de unde, implicit, creșterea ulterioară mai puternică a indicelui fluctuației decît în întreprinderile situate în orașe mici sau în comune" (p. 142). De asemenea, fenomenul fluctuației este abordat în strînsă conexiune cu *etapele de dezvoltare a întreprinderii* (p. 143).

Pentru predicția și mai ales *profilaxia consecințelor negative ale fluctuației*, un rol deosebit îl are studiul lui în stare *latentă*. Din acest unghi de vedere, preocuparea autorilor de a stabili un *profil al fluctuantului* din punct de vedere *socioprofesional* este meritorie. Pentru activitatea decizională în domeniul forței de muncă și pentru înțelegerea fenomenului este deosebit de util să se poată

* 1979, 274 p.

aprecia tendința de fluctuație în funcție de o serie de parametri, ca vîrsta, ocupația, vechimea în întreprindere (p. 150—152). Aceste variabile sînt completate de studiul evantaiului de motive care determină tendința individului spre un astfel de comportament. Aceleași motivații pot avea „un dublu rol" (p. 202) în raport cu comportamentul forței de muncă, ele putînd determina fie o tendință spre stabilitate, fie dimpotrivă una spre fluctuație.

Analiza raporturilor complexe dintre fluctuația latentă și fluctuația manifestă, și mai ales precizarea caracteristicilor diferitelor stadii ale fluctuației latente pînă în momentul transformării acesteia în fluctuație manifestă este semnificativă din unghiul de vedere al *sociologiei organizației*. În același timp, acest aspect conduce la depășirea impresiei comune conform căreia relația dintre integrarea în organizație și fluctuație ar fi liniară și la precizarea faptului că „stabilitatea constituie un indiciu al integrării, dar nu în mod absolut; există situații cînd persoane bine integrate fluctuează, dar persoane neintegrate sînt stabile" (p. 228).

Din acest punct de vedere consider că autorii ar fi trebuit poate să acorde un spațiu mai larg funcțiilor pozitive pe care le pot avea diferitele forme ale mobilității sociale, inclusiv fluctuația, în procesul schimbării și dezvoltării sociale.

Remarcînd calitățile metodologice, teoretice și virtuțile aplicative ale lucrării, care constituie un important moment de sinteză al domeniului, nu putem să nu facem și o serie de precizări asupra unor aspecte care ne apar a fi insuficient elaborate sau clarificate. Astfel, referindu-se la mobilitatea statusului și a rolului social (p. 21—22), autorii nu țin seama de o serie de caracteristici esențiale ale teoriei rol- statusului, prezentarea acestor forme avînd un caracter simplificator mai ales prin eludarea dialecticii specifice dintre rol și status. De asemenea, în realizarea unor tipologii și mai ales în operaționalizarea unor concepte, criteriile utilizate ar fi putut să fie mai explicite. Mai exact, în analiza fluctuației în funcție de „conținutul muncii" și de gradul de automatizare nu se precizează consecințele automatizării asupra conținutului muncii, aceste variabile apărînd în cadrul analizei ca fiind complet diferite. Analiza factorilor motivaționali ai fluctuației ar fi cîștigat mai mult dacă s-ar fi operat explicit distincția între motivele comportamentului și motivarea acestuia („formularea motivației personale", p. 196).

Lucrarea este meritorie din punct de vedere teoretic și metodologic, precum și din perspectiva posibilităților de valorificare a rezultatelor obținute. Ea se distinge atît prin efortul de sinteză, prin originalitate și rigurozitatea demersului empiric, cît și prin limbajul concis, fiind de bun augur pentru această nouă și reușită colecție care este „Biblioteca de sociologie".

Cătălin Mamali

Dialectica

(Elveția)

Nr. 3—4/1979

Din sumar: R. RORTY, De la epistemologie la hermeneutică; R. TAURNHER, „Explicația" în conexiunile genetice și sistematice; J. M. MORÁVCSIK, Despre înțelegere; G. KÜNG, Înțelegerea și justficarea ei rațională; R. M. CHISHOLM, *Verstehen*: problema epistemologică; G. FREY, Despre construcția schemei interpretative; F. JACQUES, Credință comună și credință comunicată; D. ZASLAWSKY, Metoda explicației informale în filozofia logicii și în lingvistică; H. PARRET, Semnificație și înțelegere; D. FOLLESDAL, Hermeneutica și metoda ipotetico-deductivă; M. BLACK, „Language-games" la Wittgenstein; P. WEINGARTNER, Analogia între sisteme; A. STROLL, Demonstrația lui Moore privind lumea externă.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

DEZBATERE ŞTIINŢIFICĂ

La Academia de Ştiinţe Sociale şi Politice a avut loc, în ziua de 22 februarie a.c., dezbaterea ştiinţifică cu tema *Ştiinţa şi contemporaneitatea. Noile realizări în domeniul ştiinţei şi tehnologiei şi noile aspecte ale impactului lor social.*

Au participat academicieni, oameni de ştiinţă din diferite domenii de cercetare fundamentală şi aplicativă, specialişti din unităţi economice, cadre didactice din învăţământul superior, cercetători din ştiinţele sociale şi politice.

După amplul *Cuvînt de deschidere* rostit de preşedintele Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice, prof. univ. Mihnea Gheorghiu, au fost prezentate următoarele comunicări: *Unitatea ştiinţei* (acad. Octav Onicescu), *Corelaţia între ştiinţă şi ideologie* (Dumitru Ghişe), *Evoluţia inteligenţei artificiale, a inteligenţei umane şi a corelaţiei dintre ele. Consecinţele sociale ale tehnologiei inteligenţei artificiale* (Valter Roman, Mihai Drăgănescu), *Energii primare la început de valorificare* (acad. Remus Răduleţ), *O controversată problemă a biologiei contemporane: ingineria genetică* (Ion Moraru), *Impactul economic şi social al microelectronicii* (Vasile Baltac), *Microbiologia, impactul asupra ştiinţei şi aplicaţiile tehnologice* (Gh. Zarnea), *Teoria valorii-muncă şi revoluţia ştiinţifico-tehnică* (N. N. Constantinescu), *Probleme ale informatizării societăţii* (Marius Guran), *Automatizarea flexibilă şi roboţii* (Adrian Davidoviciu). *Cuvîntul de închidere* a fost rostit de acad. Şerban Ţiţeica.

Comunicările prezentate, urmărite de o numeroasă asistenţă, au analizat aspectele centrale ale problematicii dezbătute, evidenţiind, totodată, concepţia Partidului Comunist Român, a secretarului general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, cu privire la rolul tot mai important al ştiinţei şi tehnicii, ca factori determinanţi ai dezvoltării societăţii.

D.O.

SCURTE NOTE ŞI INFORMĂRI

Redacţia revistei poloneze „Dialectics and Humanism" şi Universitatea din Varşovia organizează — sub auspiciile U.N.E.S.C.O. — o Conferinţă Internaţională consacrată temei *Sensul vieţii şi sensul istoriei*, în luna august 1981 (4 zile la Varşovia şi 3 zile la Cracovia). Majoritatea comunicărilor vor fi publicate din timp în paginile revistei „Dialectics and Humanism" (Nowy Swiat, Nr. 49, Warsaw, Poland). Lucrările nu vor depăşi 15—20 pagini de maşină, vor fi trimise în traducere în limba engleză şi vor avea şi o notă scurtă referitoare la funcţiile şi titlurile ştiinţifice ale autorilor (pentru rubrica „About the Authors")

Tematica Conferinţei va cuprinde: 1. *Semantica, ontologia şi axiologia sensului;* 2. *Probleme ale sensului vieţii şi ale sensului istoriei în istoria filozofiei şi în diferite curente ale filozofiei contemporane;* 3. *Probleme ale sensului vieţii şi ale sensului istoriei în cultura contemporane;* 4. *Condiţionarea socială istorică a formării şi cunoaşterii sensului vieţii şi a sensului istoriei;* 5. *Teoria sensului a ceea ce este „existent", creat şi sensul pe care îl dă omul;* 6. *Teoria sensului şi practica sensului;* 7. *Sensul vieţii şi comunitatea;* 8. *Legile istoriei şi sensul istoriei;* 9. *Sensul vieţii ca rezolvare a problemei existenţei umane;* 10. *Sensul vieţii şi „sensul lumii" în ştiinţele naturii.*

★

Conferinţa sus-menţionată va fi pregătită de o prealabilă Conferinţă internaţională a marxiştilor din ţările socialiste şi a unor marxişti din alte ţări, pe tema *Sensul vieţii şi sensul istoriei*, care va avea loc în zilele de 28—30 septembrie 1980, la palatul Academiei de ştiinţe din Iablona, lîngă Varşovia. Se va discuta situaţia cercetărilor în cele mai diferite

domenii ale filozofiei marxiste, istoriei, psihologiei, sociologiei și teoriei artei, a teoriei literare etc., precum și perspectivele viitoare în investigarea acestor probleme. Se va analiza, de asemenea, criza actuală tot mai adîncă a societății capitaliste și „optimismul istoric" al ideologiei marxist-leniniste.

Conferința se va desfășura în limba rusă iar lucrările, dacă sînt trimise la timp, vor fi publicate, traduse în limba polonă, în revista „Studia filozoficzne" și, în limba engleză, în „Dialectics and Humanism" Această Conferință are și menirea de a pregăti de fapt pe aceea care va avea loc anul viitor și la care vor participa și filozofi nemarxiști.

Comunicarea temei referatelor se va face pînă la data de 1 aprilie a.c. și va fi adresată redacției revistei „Dialectics and Humanism", 00—042, Nowy Swiat, 49, Varszawa.

D.O.

SIMPOZION WITTGENSTEIN

Societatea austriacă „Ludwig Wittgenstein" anunță organizarea celui de-*al 5-lea Simpozion internațional Wittgenstein* care va avea loc în zilele de 25—31 august 1980 la Kirchberg/Wechsel (Austria inferioară, lîngă Viena). Tema acestui simpozion va fi: *Etică — fundamente, probleme, aplicații.* Lucrările se vor desfășura în următoarele secții:

1) Wittgenstein, incluzînd un seminar despre Kant și Wittgenstein;
2) Etică, logică deontică și metaetică;
3) Etică și științe sociale: Teoria acțiunii și teoria deciziei;
4) Etică și justiție;
5) Etică medicală, etică ecologică, etică și religie.

Specialiștii doritori să prezinte referate în cadrul uneia din temele sus-menționate (pentru secțiile 2—5 nu neapărat legate de filozofia lui Wittgenstein) vor solicita un formular pentru *abstract*-ul referatului, fie președintelui Societății austriece „Ludwig Wittgenstein", pe adresa: Dr. A. HÜBNER, Markt 234, A—2880 Kirchberg am Wechsel/Austria, fie pe adresa: Prof. WERNER LEINFELLNER, University of Nebraska, Department of Philosophy, Lincoln, Nebraska 68508/U.S.A. Data ultimă pînă la care se vor trimite rezumatele *(abstracts)*: 15 iunie 1980. În cazul unui număr prea mare de referate Comitetul de organizare își rezervă dreptul de selecție. Data limită pentru răspunsurile Comitetului privind acceptarea: 15 iulie 1980. Limbile folosite la simpozion: germana și engleza. Taxa de înscriere 400 șilingi austrieci.

★

Tot în Austria, la Salzburg, va avea loc cel de-al 8-lea Congres Internațional de Fenomenologie, între 25—29 august 1980, cu tema *Corp și suflet în fenomenologia husserliană.*

★

La Universitatea din Stockholm a avut loc în septembrie 1979 prima *expoziție internațională de lucrări ateiste.* Expoziția a durat o lună și a suscitat mult interes, prilejuind numeroase conferințe și dezbateri științifice.

Menționăm că expoziția conținea 221 de cărți, 43 de publicații și cîteva sute de broșuri, în limbile engleză, franceză, spaniolă, rusă, română, germană, indiană, norvegiană, olandeză și suedeză, reprezentînd 21 de țări.

Dr. José M.F. Santana, care a organizat această manifestare culturală, și-a exprimat dorința de a o continua și solicita să i se trimită orice contribuție în acest domeniu pe adresa: Hälvägen, 20, VI, 14700, Tumba, Suedia.

★

Uniunea Raționalistă din Franța organizează în zilele de 7 și 8 iunie 1980 o întîlnire de lucru a oamenilor de știință și a filozofilor membri ai Uniunii pe tema: *Criza rațiunii?* Va fi analizată criza economică, politică și morală a civilizației occidentale, cauzele acestei crize și criticile aduse raționalismului și științei într-o lume în tot mai mare măsură modelată de gîndire și de metode raționale.

D.O.

BIBLIOTECA „ASTRA" SIBIU

[continuare de pe contrapagină]

EDITURA MINERVA

ATHENAIOS, **Ospățul înțelepților.** Trad., selecție și prefață de N. I. Barbu, 1978, 131 p., 4 lei.
ATHANASE JOJA, **Filozofie și cultură,** 1978, 280 p., 8 lei.
* * * HEGEL. **Despre artă și poezie.** Selecție, prefață și note de Ion Ianoși, vol. I—II, 1979, 270 p. + 368 p., 10 lei.

EDITURA UNIVERS

BLAISE PASCAL, **Cugetări (texte alese).** Trad., note și comentarii de Ioan Alexandru Badea, 1978, 124 p., 6,50 lei.
CONSTANTIN NOICA, **Spiritul românesc în cumpătul vremii, Șase maladii ale spiritului contemporan,** 1978, 167 p., 5,25 lei.
C. TSATSOS, **Filosofia socială a vechilor greci,** 1979, 310 p., 15 lei.

EDITURA DACIA

* * * **D. D. Roșca în filozofia românească,** 1979, 385 p., 12,50 lei.
VIRGIL CÂNDEA, **Raționea dominantă,** 1979, 384 p., 25 lei.
ALEXANDRU DUȚU, **Modele, imagini, priveliști,** 1979, 272 p., 9,75 lei.
LIVIU ZĂPÎRȚAN, **Contribuții la critica teoriilor elitare,** 1979, 260 p., 10,50 lei.
GHEORGHE TOMA, **Permanențe filosofice românești. Studii și eseuri,** 1979, 233 p., 6,50 lei.

EDITURA FACLA

LUCIAN BLAGA, **Încercări filosofice.** Ediție îngrijită și bibliografie de Anton Ilica. Prefață de Viorel Colțescu, 1978, 296 p., 12 lei.
VIOREL SÎRBU, **Arta și acțiunea socială,** 1979, 292 p., 7,75 lei.

EDITURA JUNIMEA

TEOFIL SIMEȚKI, **Un dicționar al înțelepciunii,** 1979, 1064 p., 27 lei.
PETRE BOTEZATU, **Note de trecător, Reflecții în marginea vieții,** 1979, 224 p., 3,75 lei.
GRIGORE MOISIL, **Științe și umanism,** 1979, 296 p., 7,75 lei.
* * * **Artă și ideologie.** Coordonatori: Al. Tănase, Ion Rebedeu, 1979, 253 p., 9,25 lei.
ERNEST STERE, **Artă și filosofie,** 1979, 265 p., 6,75 lei.

EDITURA ALBATROS

* * * **Texte din gîndirea social-politică progresistă românească,** Ediție îngrijită și prefață de Mircea Măciu, vol. I și II, 1979, 228 + 420 p., 17,50 lei.
ION PETROVICI, **Prin meandrele trecutului. Evocări inedite. Pagini memorialistice.** Prefață de Mihai Gafița, 1979, 323 p., 11 lei.

EDITURA EMINESCU

ION IANOȘI, **Umanism: viziune și întruchipare,** 1978, 244 p., 8,75 lei.
DUMITRU GHIȘE, **Dimensiuni umane (eseuri),** 1979, 376 p., 12 lei.
* * * **Estetică și umanism. Introducere, comentariu și texte selectate de Ion Pascadi,** 1979, 364 p., 14 lei.

EDITURA KRITERION

ERNÖ GÁLL, **Dimensiunile conviețuirii. Studiu despre națiune și naționalitate,** 1978, 480 p., 18,50 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

* * * **Civilizația socialistă. Dimensiuni și confruntări.** Coordonator: Alexandru Tănase, 1979, 291 p., 14 lei.

* * * **Studii de istorie a filozofiei universale, VI.** Coordonatori: Alex. Boboc, Simion Ghiță și Radu Pantazi, 1979, 175 p., 10 lei.

* * * **Studiul sistemelor în știința conducerii.** Coordonatori: Sergiu Tamaș, Paul Constantinescu, 1979, 248 p., 10,50 lei.

IOAN C. IVANCIU, **Ființă și valoare în gîndirea filozofică a lui L. Lavelle,** 1979, 256 p., 10 lei.

DAN BĂDĂRĂU, **Scrieri alese.** Sub red. acad. Vasile Pavelcu, 1979, 318 p., 17,50 lei.

EDITURA POLITICĂ

MARIN NEAGU, **Dezvoltarea democrației socialiste,** 1979, 240 p., 7,50 lei.

* * * **Corelația dintre infrastructura, structura și suprastructura societății socialiste din România în condițiile revoluției științifice și tehnice,** Academia „Ștefan Gheorghiu" 1979, 490 p., 12 lei.

* * * **Dicționar de filozofie.** Coordonatori: Octavian Chețan, Radu Sommer, 1978, 804 p., 16 lei.

B. G. KUZNEȚOV, **Rațiune și ființare. Studii despre raționalismul clasic și știința neclasică.** Trad. și prefață de Florica Neagoe, 1979, 420 p., 15 lei.

GEORGETA FLOREA, **Ideologie și cunoaștere,** 1979, 218 p., 9 lei.

* * * **Norme, valori, acțiune. Analiza logică a discursului practic, cu aplicații în etică și în drept.** Selecția textelor, trad. și studiu introductiv: Sorin Vieru și Drăgan Stoianovici, 1979, 351 p., 14 lei.

ELENA ZAMFIR, **Cultura libertății,** 1979, 200 p., 8 lei.

ILEANA IOANID, **Societate și cultură,** 1979, 228 p., 7 lei.

VIRGIL MĂGUREANU, **Puterea politică,** 1979, 240 p., 9 lei.

MIHAI DRĂGĂNESCU, **Profunzimile lumii materiale,** 1979, 280 p., 13 lei.

NICOLAE LOTREANU, **Condiția umană a politicului,** 1979, 264 p., 10 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

PETRU BERAR, **Umanism și ateism. Studii,** 1980, 263 p., 8 lei.

ȘTEFAN CELMARE, **Determinism și cauzalitate,** 1979, 112 p., 2,60 lei.

* * * **Filozofia greacă pînă la Platon,** vol. I, partea I și partea a 2-a. Redactori coordonatori: Adelina Piatkowski, Ion Banu, 1979, 626 p., 52 lei.

ANA KATZ, **Conștiința socială, dialectica ei,** 1979, 120 p., 2,60 lei.

TUDOR GHIDEANU, **Percepție și morală în fenomenologia franceză,** 1979, 288 p., 10,50 lei.

B. SPINOZA, **Tratatul despre îndreptarea intelectului.** Studiu introductiv, trad. din lb. latină și note de Alexandru Posescu, 1979, 54 p., 3,50 lei.

[continuare pe contrapagină]

REV. FILOZ., XXVII, 2, P. 133 — 268, BUCUREȘTI, 1980

I.P.I c. 2192

43503

Lei 20

i 8046

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- DIALECTICA GÎNDIRII CREATOARE ŞI A ACŢIUNII REVOLUŢIONARE A PARTIDULUI ÎN DEVENIREA SOCIALISTĂ A ROMÂNIEI. CONTRIBUŢIA HOTĂRÎTOARE A TOVARĂŞULUI NICOLAE CEAUŞESCU — VASILE RUS
- RAPORTUL DIALECTIC DINTRE POLITIC ŞI ETIC ÎN AFIRMAREA AUTOCONDUCERII MUNCITOREŞTI — VASILE POPESCU
- ETICUL CA SPECIE A CUNOAŞTERII UMANE ŞI SEMNIFICAŢIA CONTROVERSEI FILOZOFICE ASUPRA DIMENSIUNII SALE COGNITIVE — NICULAE BELLU
- IMPASUL UNEI NOI ILUZII: „TEOLOGIA ELIBERĂRII" — GEORGETA FLOREA

3

MAI—IUNIE

TOMUL XXVII—1980

1990

0 IIII 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, 79719 București, Calea Victoriei, nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P. O. Box 136—137, Telex 11226—70116 București, România, str. 13 Decembrie, nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, 71204 București. Tel.: 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande de l'étranger sera adressée à ILEXIM, Departementul Export-Import Presă, P.O. Box 136—137, Telex 11226, str. 13 Decembrie, n° 3, 70 716 Bucarest, Roumanie.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

I 8046

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXVII Nr. 3 1980

ULLA 2014

IAN 2022

SUMAR

- VASILE RUS, Dialectica gîndirii creatoare şi a acţiunii revoluţionare a partidului în devenirea socialistă a României. Contribuţia hotărîtoare a tovarăşului Nicolae Ceauşescu 267
- VIOREL I. CORNESCU, Direcţii privind accentuarea laturilor intensive ale dezvoltării economico-sociale a ţării 277
- VASILE POPESCU, Raportul dialectic dintre politic şi etic în afirmarea autoconducerii muncitoreşti 281
- NICULAE BELLU, Eticul ca specie a cunoaşterii umane şi semnificaţia controversei filozofice asupra dimensiunii sale cognitive 291

CRONICA IDEILOR

- GEORGETA FLOREA, Impasul unei noi iluzii: „teologia eliberării" 307
- N. I. MARIŞ, „Teologia revoluţiei" la Harvey Cox 314
- DRAGAN STOIANOVICI, Morala şi societatea 319

STUDII DE ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

- PETRE BIELTZ, A fost W. Ockham fondatorul unei logici trivalente? 327
- DAN OPRESCU, Şcoala scoţiană a simţului comun 334
- IOSIF HAJÓS, Citind cosmogonia lui Kant 342
- ION BÂTLAN, Însemnări despre *Nous* şi *Logos* 347

OPINII DESPRE CĂRŢI

- ELENA ZAMFIR, Filozofia pe coordonatele umanismului 353
- DAMIAN TEODOSIU, FLORIN DRUŢĂ, Sistem şi determinism social 357
- PETRU PÂNZARU, Determinismul social şi viaţa umană cotidiană 366

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Argumente pentru o teorie marxistă a umanismului politic *(Mihai Milca)*; Probleme actuale ale vieţii internaţionale *(Marin Voiculescu)*; Locul eticii în sistemul de gîndire al lui Dimitrie Gusti *(Vasile Morar)*; Viitorul artei şi arta viitorului *(O. Dan)* 373

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

Necrolog | Dumitru Trifu | 389

Rev. filoz., XXVII, 3, p. 263–390, Bucureşti, 1980.

29938

REVISTA DE FILOZOFIE
ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

ТОМ XXVII № 3 1980 г

СОДЕРЖАНИЕ

● ВАСИЛЕ РУС, Диалектика творческого мышления и революционного действия партии в социалистическом становлении Румынии. Решающий вклад товарища Николае Чаушеску 267
● ВИОРЕЛ КОРНЕСКУ, Усиление интенсивных сторон социально-экономического развития страны 277
● ВАСИЛЕ ПОПЕСКУ, Диалектическое соотношение между политическим и этическим в процессе внедрения рабочего самоуправления 281
● НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, Этическое как вид человеческого познания и смысл философской дискуссии о его познавательной стороне 291

ХРОНИКА ИДЕЙ

● ДЖОРДЖЕТА ФЛОРЯ, Безвыходность новой иллюзии: «теология освобождения» 307
● Н. И. МАРИШ, «Теология революции» у Харвейя Кокса 314
● ДРАГАН СТОЯНОВИЧ, Мораль и общество 319

ИЗ ИСТОРИИ ВСЕМИРНОЙ ФИЛОСОФИИ

● ПЕТРЕ БИЛТЦ, Был ли В. Окэм основателем тривалентной логики? . . . 327
● ДАН ОПРЕСКУ, Шотландская школа о *sensus communis* 334
● ИОСИФ ХАЙОШ, Читая космогонию Канта 342
● ИОН БЫТЛАН, Замечания по поводу *Nous* и *Logos*. 347

МНЕНИЯ О КНИГАХ

● ЕЛЕНА ЗАМФИР, Философия на координатах гуманизма 353
● ДАМЬЯН ТЕОДОСИУ, ФЛОРИН ДРУЦЭ, Система и социальный детерминизм 357
● ПЕТРУ ПЫНЗАРУ, Социальный детерминизм и повседневная жизнь человека 366

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● За новую марксистскую теорию политического гуманизма *(Михай Милка)*; Актуальные проблемы международной жизни *(Марин Войкулеску)*; Место этики в системе мышления Димитрие Густи *(Василе Морар)*; Будущее искусства и искусство будущего *(О. Дан)* 373

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Некролог Думитру Трифу 389

Rev. filoz., **XXVII**, *3*, p. 263–390, Bucureşti, 1980.

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE

Tome XXVII — Nº 3 — 1980

SOMMAIRE

● VASILE RUS, La dialectique de la pensée créatrice et l'action révolutionnaire du Parti Communiste Roumain dans le devenir socialiste de la Roumanie. La contribution décisive du président Nicolae Ceaușescu 267
● VIOREL CORNESCU, Les voies pour l'augmentation des dimensions intensives du développement économique et social du pays 277
● VASILE POPESCU, Le rapport dialectique entre le politique et l'éthique dans l'affirmation de l'autodirection des travailleurs 281
● NICULAE BELLU, L'éthique comme domaine de la connaissance humaine et la signification de la controverse philosophique au sujet de sa dimension cognitive 291

LA CHRONIQUE DES IDÉES

● GEORGETA FLOREA, L'impasse d'une nouvelle illusion: « la théologie de la libération » 307
● N. I. MARIȘ, « La théologie de la révolution » chez Harvey Cox 314
● DRAGAN STOIANOVICI, La morale et la société 319

ÉTUDES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE UNIVERSELLE

● PETRE BIELTZ, Est-ce que W. Ockham est le fondateur d'une logique à trois valeurs? 327
● DAN OPRESCU, L'école écossaise du *common sense* 334
● IOSIF HAJÓS, En lisant la cosmogonie de Kant 342
● ION BÂTLAN, Notes sur **Nous** et **Logos**. 347

OPINIONS SUR LES LIVRES

● ELENA ZAMFIR, La philosophie sur les coordonnées de l'humanisme 353
● DAMIAN TEODOSIU, FLORIN DRUȚĂ, Système et déterminisme social . . . 357
● PETRU PÂNZARU, Le déterminisme social et la vie humaine quotidienne . . . 366

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

● Arguments pour une théorie marxiste de l'humanisme politique *(Mihai Milca);*
● Problèmes actuels de la vie internationale *(Marin Voiculescu);* L'Éthique dans le système de pensée de D. Gusti *(Vasile Morar);* L'avenir de l'art et l'art de l'avenir *(O. Dan)*. 373

LA VIE SCIENTIFIQUE

Nécrologie | Dumitru Trifu | 389

Rev. filoz., **XXVII**, *3*, p. 266–390, București, 1980.

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE

Tome XXVII — N° 3 — 1980

SOMMAIRE

- VASILE RUS, La dialectique de la pensée créatrice et l'action révolutionnaire du Parti Communiste Roumain dans le devenir socialiste de la Roumanie. La contribution décisive du président Nicolae Ceausescu 267
- VIOREL CORNESCU, Les voies pour l'augmentation des dimensions intensives du développement économique et social du pays 277
- VASILE POPESCU, Le rapport dialectique entre le politique et l'éthique dans l'affirmation de l'autodirection des travailleurs 281
- NICULAE BELLU, L'éthique comme domaine de la connaissance humaine et la signification de la controverse philosophique au sujet de sa dimension cognitive 291

LA CHRONIQUE DES IDÉES

- GEORGETA FLOREA, L'impasse d'une nouvelle illusion: « la théologie de la libération » 307
- N. I. MARIŞ, « La théologie de la révolution » chez Harvey Cox 314
- DRAGAN STOIANOVICI, La morale et la société 319

ÉTUDES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE UNIVERSELLE

- PETRE BUILTZ, Est-ce que W. Ockham est le fondateur d'une logique à trois valeurs 327
- DAN GRESCU, L'école écossaise du *common sense* 334
- IOSIF HAJOS, En lisant la cosmogonie de Kant 342
- ION BĂTLAN, Notes sur Nous et Logos 347

OPINIONS SUR LES LIVRES

- ELENA ZAMFIR, La philosophie sur les coordonnées de l'humanisme 353
- DAMIAN TEODOSIU, FLORIN DRUŢĂ, Système et déterminisme social 357
- PETRU PÂNZARU, Le déterminisme social et la vie humaine quotidienne 366

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- Arguments pour une théorie marxiste de l'humanisme politique (*Mihai Mihai*);
- Problèmes actuels de la vie internationale (*Maria Voicaiescu*); L'éthique dans le système de pensée de D. Gusti (*Vasile Morar*); L'avenir de l'art et l'art de l'avenir (*D. Dan*) 379

LA VIE SCIENTIFIQUE

Nécrologie | Dumitru Trifu | 380

Rev. Filoz., XXVII, 3, p. 265-380, Bucureşti, 1980.

DIALECTICA GÎNDIRII CREATOARE ȘI A ACȚIUNII REVOLUȚIONARE A PARTIDULUI ÎN DEVENIREA SOCIALISTĂ A ROMÂNIEI. CONTRIBUȚIA HOTĂRÎTOARE A TOVARĂȘULUI NICOLAE CEAUȘESCU

DE

VASILE RUS

Înfăptuirea neabătută de către poporul nostru a luminosului Program de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate este strîns legată de intensa activitate teoretică și practică a partidului, de gîndirea și acțiunea novatoare, științifică a tovarășului Nicolae Ceaușescu în edificarea noii orînduiri. Ca o aleasă prețuire a contribuției esențiale, de o valoare inestimabilă, la mărețele împliniri socialiste înscrise în istoria nouă, revoluționară a patriei și ca o garanție sigură a mersului ascendent al României pe drumul glorios al construcției socialiste, exprimînd voința unanimă, sentimentele de adîncă cinstire și năzuințele cele mai fierbinți ale întregului popor, Marea Adunare Națională l-a învestit pe tovarășul Nicolae Ceaușescu, în ziua de 28 martie 1980, pentru a treia oară, în înalta funcție de președinte al Republicii Socialiste România. Realegerea secretarului general al partidului în fruntea țării își găsește înțelesurile profunde în marile realizări ale României socialiste, marcate puternic de perioada celor 15 ani de istorie nouă, revoluționară, care poartă efigia personalității proeminente a tovarășului Nicolae Ceaușescu, a gîndirii și forței creatoare cu care a acționat și acționează în fruntea partidului și statului, pentru înfăptuirea idealurilor nobile de progres și prosperitate ale poporului român, pentru pace și colaborare internațională.

Legămîntul solemn rostit de președintele republicii în fața Marii Adunări Naționale, de fapt în fața întregului popor, dă încă o dată glas convingerilor și crezului său de o viață: „În ce mă privește, doresc să asigur Marea Adunare Națională, partidul, întregul nostru popor că nu voi precupeți nimic pentru îndeplinirea cu succes a hotărîrilor Congresului al XII-lea, pentru triumful socialismului și comunismului în România, pentru întărirea independenței și suveranității patriei, pentru politica de colaborare și prietenie cu țările socialiste, cu țările în curs de dezvoltare, cu toate statele lumii, fără deosebire de orînduire socială. Vă asigur pe dumneavoastră, partidul și întregul popor că nu există nimic mai de preț pentru mine decît interesele poporului, cauza socialismului și comunismului, a prieteniei și păcii între popoarele lumii. Și îmi voi consacra toate forțele, viața — dacă va fi necesar — acestor idealuri, libertății, socialismului, păcii" [1].

Sînt gînduri rostite cu fierbinte dragoste de țară, de popor, gînduri care ne dau certitudinea înfăptuirii grandiosului și mobilizatorului program menit să ridice România pe noi culmi de progres și civilizație socialistă și comunistă, program al cărui arhitect inspirat este partidul, avîndu-l în frunte pe tovarășul Nicolae Ceaușescu, militantul revoluționar, comunistul de omenie și conducătorul politic, principial și exigent, înconjurat cu dragoste, stimă și devotament de întreaga noastră națiune.

Documentele Congresului al XII-lea al Partidului Comunist Român acordă o mare importanță stimulării creativității în domeniul teoriei și practicii revoluționare. Așa cum arată tovarășul Nicolae Ceaușescu: „Să facem ca teoria noastră revoluționară să constituie flacăra vie ce luminează permanent activitatea partidului, a comuniștilor, a întregului popor în uriașa operă de edificare a societății comuniste" [2].

Experiența și practica societății socialiste multilateral dezvoltate oferă numeroase

---

[1] *Discursul solemn al președintelui Nicolae Ceaușescu*, în „Scînteia", nr. 11 696, din 29 martie 1980.

[2] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1979, p. 83.

Rev. filoz., XXVII, 3, p. 267–305, București, 1980.

elemente originale, dezvăluie aspecte semnificative noi care îmbogățesc concepția materialist-dialectică și istorică cu privire la interacțiunea dintre teorie și practică. În această privință, se cuvine să relevăm *meritele deosebite ce revin tovarășului Nicolae Ceaușescu*, autorul unei prodigioase opere teoretice izvorîte din permanenta confruntare a gîndirii cu practica, cu viața. În cei 15 ani de cînd tovarășul Nicolae Ceaușescu a fost ales în fruntea partidului, de cînd conduce destinele României socialiste, gîndirea teoretică a partidului și acțiunea sa revoluționară au cunoscut o deosebită vigoare, un puternic avînt. Aplicînd creator adevărurile universal valabile ale materialismului dialectic și istoric la condițiile concrete din România, îmbinînd în mod armonios, strălucit, activitatea teoretică și intervenția concretă în inițierea și finalizarea celor mai diverse proiecte vizînd dezvoltarea noastră socială, precum și relațiile dintre statele și popoarele lumii, cooperarea și conlucrarea dintre ele în condiții de destindere și pace, secretarul general al partidului a adus și aduce o contribuție de inestimabilă valoare la înnoirea și dinamizarea gîndirii și practicii revoluționare din patria noastră, la îmbogățirea cu noi idei, teze și concepte a tezaurului teoriei socialismului științific, a patrimoniului cunoașterii și creației istorice a epocii noastre.

Importanta operă teoretică a secretarului general al partidului este concretizată în cele 18 volume apărute pînă acum din seria *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*. Relevării multiplelor sale contribuții la progresul gîndirii social-politice și economice îi sînt consacrate culegerile de texte alese *Din gîndirea social-politică a președintelui României, Nicolae Ceaușescu* și *Din gîndirea economică a președintelui României, Nicolae Ceaușescu*, din care au văzut pînă acum lumina tiparului 13 volume și respectiv 3 volume. Răspunzînd largului interes al opiniei publice internaționale față de creația teoretică a tovarășului Nicolae Ceaușescu, în numeroase țări ale Europei, Asiei, Africii și Americii au fost publicate, din opera sa, zeci și zeci de volume.

Vasta activitate pe care o desfășoară tovarășul Nicolae Ceaușescu pe tărîmul gîndirii social-politice are un rol deosebit în înarmarea comuniștilor, a partidului, cu orientări principiale de largă perspectivă, în elucidarea multiplelor probleme care apar în procesul transformării revoluționare a societății. Înaltele calități ale gînditorului revoluționar de larg orizont, receptiv în cel mai înalt grad la cerințele vieții, și-au găsit în personalitatea conducătorului partidului și statului nostru o fericită și strălucită îmbinare cu cele ale omului de acțiune revoluționară, capabil să organizeze pe plan social transformarea ideilor, a tezelor și a conceptelor în programe mobilizatoare, să dinamizeze energiile și forța de creație a poporului pentru traducerea lor în viață.

Cercetarea conexiunii dialectice a gîndirii și acțiunii partidului nostru în devenirea socialistă a României, a contribuției hotărîtoare a tovarășului Nicolae Ceaușescu prezintă o importanță deosebită, ea răspunzînd necesităților examinării mecanismului complex al progresului social în condițiile socialismului. În acest context se impun a fi analizate *principalele surse și trăsături definitorii ale originalității creativității partidului nostru în domeniul teoriei și practicii revoluționare*. Una dintre aceste surse rezidă în faptul că partidul consideră acțiunea practică drept punct de pornire și în același timp, scop final al gîndirii și *îmbină în mod armonios activitatea teoretică cu practica revoluționară* în conceperea și înfăptuirea politicii sale de edificare a noii orînduiri. În acest sens, un exemplu strălucit ne oferă *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, documentele Congresului al XII-lea, care unesc și impulsionează puternic energiile creatoare și forțele întregului popor în măreața operă de zidire pe pămîntul patriei a celei mai drepte și umane orînduiri din cîte a cunoscut vreodată omenirea. În lumina exigențelor formulate de Congresul al XII-lea al partidului, întreaga activitate teoretică este îndreptată spre investigarea realităților, pentru elaborarea soluțiilor teoretice și practice cerute de dezvoltarea socială, de fundamentarea științifică a întregii activități de conducere a societății. Activitatea teoretică și practică a partidului pornește de la principiul că „A fi revoluționar, a fi comunist înseamnă a fi explorator îndrăzneț al noului, a privi întotdeauna înainte către ceea ce se dezvoltă, a gîndi cutezător pe baza experienței revoluționare a maselor, a acționa pentru unirea eforturilor acestora în vederea transformării revoluționare a societății" [3].

În viziunea partidului nostru, a tovarășului Nicolae Ceaușescu, teoria, asemenea celorlalte elemente ale factorului subiectiv, este determinată de condițiile obiective ale vieții sociale. Această determinare este înțeleasă nu numai în sensul că teoria socialis-

[3] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, în vol. *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1975, p. 707.

mului științific este reflectarea științifică a condițiilor obiective ale vieții noastre sociale, generalizarea experienței revoluționare, ci și în sensul că însăși conceperea teoriei depinde de necesitățile concrete ale luptei revoluționare a poporului nostru. Dintr-o asemenea perspectivă și în spiritul concepției materialist-dialectice și istorice despre lume și viață, obiectivele politicii și Programului partidului, previziunile documentelor Congresului al XII-lea pornesc de la realitățile economico-sociale concrete ale societății socialiste românești, precum și de la marile procese și transformări care au loc în lumea contemporană, în dezvoltarea generală a societății umane. Ținînd seama de sarcinile construcției socialismului, analizînd posibilitățile reale ale țării noastre, partidul a stabilit linia dezvoltării economice în fiecare etapă, ritmul și proporțiile de creștere a tuturor sectoarelor și ramurilor economiei naționale. Axul central al politicii partidului, al obiectivelor conturate de documentele Congresului al XII-lea, îl constituie identificarea și punerea activă în valoare a tuturor resurselor și posibilităților de care dispune țara noastră în vederea făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintării României spre comunism.

★

Gîndirea originală și acțiunea revoluționară a partidului *se desfășoară pe fondul dialecticii factorilor obiectivi și subiectivi în procesul construcției socialiste.* În cadrul acțiunii multiplelor forțe motrice ale dezvoltării sociale în direcția progresului continuu al țării noastre pe drumul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate are loc împletirea dialectică a condițiilor obiective și a factorului subiectiv, ceea ce creează noi și puternice stimulente pentru progresul social.

În orînduirea socialistă, spre deosebire de orînduirile presocialiste, raportul dintre *spontan* și *conștient* se schimbă radical în favoarea celui din urmă. Prin trecerea la socialism se produce un salt calitativ în dezvoltarea socială. Oamenii capătă posibilitatea de a prevedea efectele mai îndepărtate ale acțiunii lor. După cum arată Marx, procesele reale devin produsul unor orînduiri libere ale oamenilor și se găsesc sub controlul lor planificat și tot mai conștient. Interesele fundamentale și, *prin urmare, scopurile* sînt aceleași pentru întregul popor. Aceasta face ca rezultatele procesului social să coincidă cu scopurile și cu aspirațiile oamenilor și să ducă la accelerarea ritmului de dezvoltare în toate domeniile vieții societății. Prin urmare, *activitatea conștientă* este activitatea care corespunde nu numai scopurilor individuale ale oamenilor care participă la ea, ci și scopurilor generale ale tuturor membrilor clasei sau societății respective.

În activitatea omului ca membru al societății, caracterul conștient se manifestă cel mai deplin atunci cînd lucrătorul își dă seama nu numai de rezultatele imediate ale muncii sale, ci și de *consecințele ei sociale* mai îndepărtate, cînd el se conduce nu numai după țelurile sale individuale, imediate sau de perspectivă, ci și după cele generale ale societății, cînd el înțelege caracterul relațiilor sociale dintre membrii clasei, ai grupului social respectiv. Întrucît socialismul nu înseamnă concordanță „automată" a factorilor obiectivi cu cei subiectivi, este necesară crearea conștientă a unor asemenea condiții care să împiedice încălcarea cerințelor obiective și să asigure un grad optim de concordanță între aceste cerințe și activitatea subiectivă a oamenilor în fiecare dintre verigile vieții sociale. Caracterul conștient al dezvoltării sociale în socialism este condiționat de schimbarea condițiilor obiective înseși ale activității oamenilor și, în primul rînd, de instaurarea proprietății obștești asupra mijloacelor de producție. Ca urmare a victoriei definitive a socialismului s-au petrecut modificări radicale în conținutul condițiilor obiective și subiective, în structura economico-socială a țării noastre. Societatea românească, prin toate trăsăturile sale caracteristice, evidențiază *statornicirea* trainică în întreaga economie a modului de producție socialist. „Dezvoltarea și modernizarea mijloacelor de producție, a forțelor de producție în general, perfecționarea relațiilor sociale — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu — au asigurat creșterea amplorii și ridicarea pe o treaptă calitativ superioară a modului de producție socialist din țara noastră"[4].

Proprietatea *socialistă* asupra mijloacelor de producție constituie baza materială în jurul căreia se creează unitatea intereselor fundamentale ale tuturor oamenilor muncii. *Relațiile de producție socialiste* — corespunzătoare noilor forțe de producție — devenite atotcuprinzătoare, sînt *motorul principal* al dezvoltării ascendente, impetuoase a forțelor de producție și deschid posibilități nelimitate pentru dezvoltarea planificată neîntreruptă și rapidă a producției sociale în scopul satisfacerii nevoilor celor ce muncesc. Subliniind marea importanță a generalizării relațiilor socialiste, trebuie totodată combătută concepția simplificatoare asupra sistemului nostru social, asupra raporturilor

[4] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, *ed. cit.*, p. 59.

dintre diferitele lui compartimente, concepție care tinde să considere că prin generalizarea relațiilor socialiste a fost realizat principalul în făurirea noii orînduiri; or, de fapt, generalizarea relațiilor socialiste reprezintă doar începutul acestei opere vaste a cărei înfăptuire ridică probleme multiple și extrem de complexe care își așteaptă soluționarea.

Pentru ca noile relații socialiste să-și păstreze rolul de stimuli ai dezvoltării forțelor de producție, ele trebuie mereu perfecționate și adaptate schimbărilor care intervin în producție. După cum se știe, a existat o perioadă cînd s-a pierdut din vedere o latură atît de importantă a relațiilor de producție cum este cea tehnico-organizatorică, formele de organizare a producției. În faptul că s-a sesizat această situație și s-a intervenit eficient pentru remedierea ei rezidă unul din marile merite ale activității teoretice și practice a partidului în perioada ultimilor ani. Ea s-a concretizat în complexul unitar de măsuri adoptate de conducerea partidului, din inițiativa tovarășului Nicolae Ceaușescu, măsuri care vizează toate laturile principale ale mecanismului economiei: producția, repartiția, circulația, planificarea și pîrghiile economico-financiare. Pornind de la prevederile Programului partidului și ținînd seama de legitățile obiective, partidul a luat o serie de măsuri pentru „realizarea concordanței între dezvoltarea impetuoasă a forțelor de producție și relațiilor sociale, pentru perfecționarea organizării și conducerii democratice a societății" [5]. *Fundamentul obiectiv* al ritmului înalt al dezvoltării tuturor ramurilor economiei naționale, al creșterii însemnate a acumulărilor socialiste și al ridicării continue a nivelului de trai al oamenilor muncii îl constituie *baza tehnico-materială* a socialismului — temelia marilor prefaceri ce s-au săvîrșit și se săvîrșesc în toate domeniile vieții economice și sociale de către oamenii muncii. O expresie elocventă a preocupărilor stăruitoare ale partidului pentru dezvoltarea puternică a bazei tehnico-materiale a societății o reprezintă și prevederile din *Directivele* Congresului al XII-lea al partidului cu privire la planul cincinal 1981—1985 și orientările de perspectivă pînă în 1990, potrivit cărora, pentru a se asigura îndeplinirea sarcinilor de dezvoltare economico-socială, în viitorul cincinal urmează să se realizeze un volum de investiții de 1 300—1 350 miliarde lei, superior întregului volum de investiții efectuat între anii 1951—1975 și de peste 20 de ori mai mare decît cel realizat în perioada 1951—1955. Vor fi construite peste 1 200 noi capacități și modernizate circa 1 100 unități industriale importante. În același timp, vor fi create 375 noi capacități în agricultură, precum și numeroase alte obiective economice, științifice, sociale și culturale. În 1985, ca urmare a înfăptuirii programului de investiții, fondurile fixe totale vor ajunge la 3 000 miliarde lei, din care 77% productive. Punînd pe primul plan în construirea societății socialiste dezvoltarea bazei tehnico-materiale a socialismului, partidul nostru pornește de la recunoașterea rolului hotărîtor al producției materiale în viața societății.

Proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție, relațiile noi dintre clasele prietene, dintre societate și individ, ritmul înalt și în continuă creștere al dezvoltării economiei socialiste au determinat *o modificare radicală a mecanismului legilor economice, respectiv apariția unor noi legi, proprii socialismului*. Cum se știe, și în societatea socialistă legile economice au un caracter obiectiv. Ele nu acționează însă ca forțe oarbe, ci sînt folosite în mod conștient. Datorită instaurării proprietății obștești, oamenii pot să supună controlului lor forțele spontane ale dezvoltării economice. Cunoașterea precisă a acțiunii legilor dezvoltării sociale în procesul construirii socialismului este o condiție obligatorie, fără de care concordanța optimă dintre factorul obiectiv și cel subiectiv nu poate fi realizată. Totodată, cunoașterea științifică a legilor obiective de dezvoltare a societății de către toți oamenii muncii, cunoaștere oglindită în concepția științifică despre lume a clasei muncitoare, face posibilă conducerea conștientă a vieții sociale. Tocmai datorită faptului că izvoarele principale ale spontaneității în dezvoltarea socială au fost înlăturate, rolul factorului subiectiv în socialism se manifestă atît de viguros.

Toate acestea nu înseamnă că în socialism a dispărut cu desăvîrșire spontaneitatea, că acțiunea legilor economice nu se ciocnește de nici o piedică, că folosirea lor decurge lin și fără greutăți. Societatea socialistă nu este încă eliberată de rămășițele capitalismului; după expresia lui Marx, ea păstrează pecetea vechii societăți căreia îi urmează. Bunăoară, tendințele de proprietar privat, care se mențin la unii oameni, vin în contradicție cu cerințele dezvoltării societății socialiste, orientată în mod conștient spre socialism. Deși, prin natura lor, legile economice ale socialismului cer o conducere conștientă a vieții economice, acțiunea lor poate să se exprime și în unele fenomene spontane, neprevăzute de oameni. Aceasta se petrece inevitabil atunci cînd oamenii, neținînd seama de cerințele legilor, acționează împotriva lor. Conducerea planificată a economiei în socialism, care exprimă interesele generale ale întregului popor, se realizează înlăturînd unele tendințe locale

[5] *Ibidem*, p. 60.

înguste care nu țin seama de interesele generale de stat. Unele aspecte ale spontaneității mai decurg și din faptul că dezvoltarea unor procese economice (îndeosebi dezvoltarea agriculturii) depinde încă într-o anumită măsură de acțiunea factorilor naturali, în special climatici. Influența acestor factori, deci sfera spontaneității, este continuu limitată prin perfecționarea relațiilor de producție și prin dezvoltarea forțelor de producție.

Folosirea conștientă a legilor economice obiective se realizează prin politica riguros științifică dusă de partid, prin gîndirea sa creatoare și prin acțiunea sa revoluționară. „În elaborarea politicii sale — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu —, partidul nostru pornește de la studierea legilor sociale obiective. Viața arată că orice nesocotire a acestor legi duce, mai devreme sau mai tîrziu, la apariția unor anomalii și disproporții în dezvoltarea economică și socială, generează greutăți în evoluția întregii societăți, în construcția socialismului. Este o necesitate imperioasă pentru partid de a studia neîncetat, cu toată atenția, fenomenele vieții sociale, de a-și elabora linia politică în strînsă concordanță cu cerințele legilor obiective ale dezvoltării societății" [6].

Ca rezultat al dezvoltării susținute a forțelor de producție, al întregii politici a partidului de construcție socialistă, s-au produs noi *schimbări în structura societății*, în fizionomia claselor și în raporturile dintre ele, în direcția întăririi alianței clasei muncitoare și țărănimii, a unității întregului popor, a afirmării tot mai puternice a coeziunii societății noastre socialiste. Ea este alcătuită din clase și categorii sociale prietene, participante active la producția de bunuri materiale și spirituale, între care se realizează o apropiere continuă în ceea ce privește condițiile de muncă, orizontul tehnico-profesional și de cultură generală, modul de viață material și spiritual. „Prevederile viitorului cincinal vor determina noi schimbări calitative în structura socială, omogenizarea crescîndă a orînduirii socialiste, creșterea rolului maselor în conducerea conștientă a societății, în făurirea propriului lor destin" [7].

Profundele transformări care se produc în structura economico-socială determină o nouă *existență socială*, o schimbare radicală a vieții materiale și spirituale a societății, o creștere semnificativă a activității conștiente. Traducerea în viață a sarcinilor grandioase ale făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate în țara noastră atrage după sine o creștere vertiginoasă a rolului factorului subiectiv. În spatele fiecărei cifre cuprinse în planurile de dezvoltare a economiei naționale stau milioanele de constructori conștienți ai noii orînduiri, conștiința, voința, pasiunea și entuziasmul revoluționar, creator al maselor de oameni ai muncii, care luptă cu abnegație pentru transpunerea în viață a politicii partidului.

Îmbinînd dinamismul și perspectiva largă cu un realism profund și cu o fundamentare științifică, bazîndu-se pe studierea atentă a modului cum acționează legile obiective, politica partidului oferă poporului un program de activitate clar, determinat în mod științific, demonstrînd în practică deplina sa justețe, concretizată în realizările care au situat economia națională, viața materială și spirituală a poporului pe calea progresului neîntrerupt și rapid. Înfățișarea de astăzi a României, cu o economie în plin proces de dezvoltare și modernizare, prin asimilarea celor mai noi cuceriri ale științei și tehnicii moderne, realizînd în anul 1980 o producție industrială de 53 de ori mai mare decît cea obținută în 1938 și un venit național de 16 ori mai mare față de cel obținut în 1938, cu forțele de producție amplasate rațional în toate zonele țării, ilustrează roadele acestei orientări. Tocmai de aceea, întregul nostru popor, unit în jurul partidului, urmează neabătut această linie, cu convingerea fermă că prin înfăptuirea ei se vor obține noi succese în dezvoltarea economică și în creșterea bunăstării oamenilor muncii.

*

O trăsătură caracteristică a creativității partidului nostru, a întregii activități a tovarășului Nicolae Ceaușescu în domeniul teoriei și practicii revoluționare o constituie *spiritul revoluționar ca permanență definitorie*. Încă de la începutul existenței sale, partidul nostru și-a stabilit ca obiectiv fundamental transformarea revoluționară a societății, a oamenilor, obiectiv atît de limpede cristalizat apoi în Programul partidului, în documentele Congresului al XII-lea. Întreaga activitate teoretică și practică a partidului este străbătută de principiul de însemnătate capitală potrivit căruia procesul revoluționar complex al edificării noii orînduiri, departe de a se încheia odată cu generalizarea relațiilor socialiste de producție în întreaga economie, continuă și se adîncește, cunoaște diferite stadii de dezvoltare și presupune profunde transformări calitative în baza tehnico-materială, în structura socială, în modul de existență, de gîndire și acțiune al

---

[6] *Idem, Rolul conducător al partidului în etapa desăvîrșirii construcției socialismului*, în vol. *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 2, București, Edit. politică, 1968, p. 254.

[7] *Idem, Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român, ed. cit.*, p. 60.

oamenilor. Cu alte cuvinte, socialismul trebuie să treacă printr-un proces de maturizare și dezvoltare atotcuprinzătoare. Așa cum precizează tovarășul Nicolae Ceaușescu: „Realitatea, viața arată că procesul de transformare revoluționară a societății nu se încheie odată cu instaurarea puterii politice a clasei muncitoare, cu înfăptuirea socialismului, că transformările revoluționare, legile dialecticii materialiste, contradicțiile dintre vechi și nou, trecerea de la cantitate la o nouă calitate continuă să constituie factorul activ, dinamizator al progresului multilateral al țării, al edificării orînduirii comuniste" [8].

Procesul nostru revoluționar care continuă și va mai continua în vederea realizării transformărilor prevăzute în Programul partidului, în documentele Congresului al XII-lea, vizează și înglobează într-un tot unitar: creșterea în ritm susținut a economiei naționale, sporirea în cincinalul 1981—1985 a producției nete industriale într-un ritm mediu anual de 9—10%; lărgirea bazei proprii de materii prime și energie, accelerarea procesului de restructurare a industriei prin creșterea prioritară a ramurilor de prelucrare avansată; înfăptuirea unei profunde revoluții agrare, dezvoltarea și modernizarea susținută a producției agricole; dezvoltarea puternică a bazei tehnico-materiale a societății, continuarea fermă a politicii de amplasare rațională pe teritoriu a forțelor de producție; trecerea la o nouă calitate a întregii activități economico-sociale, creșterea puternică a productivității muncii și gospodărirea cu maximă eficiență a resurselor materiale și financiare; afirmarea revoluției tehnico-științifice în toate domeniile de activitate, creșterea rolului științei în modernizarea economiei naționale, în asigurarea progresului multilateral al patriei; pregătirea forței de muncă, dezvoltarea învățămîntului de toate gradele; participarea activă și eficientă a României la diviziunea internațională a muncii, accentuarea cooperării cu alte state în domeniul producției, științei și tehnologiei; creșterea venitului național pe locuitor, sporirea continuă a bunăstării întregului popor și crearea unei noi calități a vieții; perfecționarea neîntreruptă a relațiilor de producție și sociale; formarea omului nou cu o înaltă conștiință socialistă. Pe acest fond de preocupări fundamentale se definesc *coordonatele procesului nostru revoluționar* care asigură consolidarea și mai puternică a modului de producție socialist, ridicarea gradului de civilizație a întregului popor, întărirea forței materiale și spirituale a țării, a independenței și suveranității naționale.

Ținînd seama de aceste necesități obiective, partidul nostru acționează cu consecvență pentru ca spiritul revoluționar să însoțească și să caracterizeze întreaga activitate social-umană. În viziunea Partidului Comunist Român, *spiritul revoluționar*, ca valoare specifică umanismului socialist, constă în atitudinea militantă și acțiunea cutezătoare, în pasiunea și devotamentul cu care fiecare comunist, fiecare om al muncii răspund exigențelor tot mai înalte pe care le pune în fața lor opera de transformare revoluționară a societății noastre. Expresii ale spiritului revoluționar, combativitatea, exigența și autoexigența, spiritul critic și autocritic semnifică afirmarea conștientă a personalității umane în lupta împotriva a tot ceea ce este vechi și perimat, împotriva oricăror tendințe de automulțumire și autoliniștire, pentru promovarea fermă a noului. Totodată, spiritul revoluționar presupune formarea la toți membrii societății a unor convingeri și atitudini comuniste, armonizarea nivelului lor înalt de competență profesională, pregătire politico-ideologică și integritate morală, cu pasiunea și devotamentul pentru înfăptuirea politicii partidului. Referindu-se la necesitatea dezvoltării spiritului revoluționar, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta la Congresul al XII-lea al partidului: „Trebuie să fim conștienți că mai avem încă destul de multe de făcut pentru a asigura poporului nostru nivelul de viață și civilizație pe care și-l dorește și pe care-l merită. Iată de ce trebuie să menținem și să accentuăm permanent elanul revoluționar al poporului, hotărîrea sa de a înfăptui neabătut măreața operă de edificare a socialismului și comunismului pe pămîntul României" [9].

Receptivitatea față de nou reprezintă *o trăsătură definitorie a gîndirii și acțiunii Partidului Comunist Român.* Curajul și discernămîntul științific cu care abordează problemele teoretice și practice ale dezvoltării societății românești, atît în cadrul specific național, cît și în contextul istoric general al epocii noastre; respingerea pragmatismului și eclectismului îmbinată organic cu permanenta deschidere către nou, către tot ceea ce reprezintă gîndire progresistă, valoare umanistă; conceperea socialismului științific nu ca o teorie finită, ci ca o știință revoluționară, mereu vie și dinamică, permanent regenerată prin raportarea la practică, la realitățile prezentului; abordarea procesului construcției socialiste într-o viziune dialectică incompatibilă cu imobilismul și rutina, cu orice tendințe de osificare a teoriei, fără prejudecăți și păreri preconcepute; adoptarea sistematică a unor măsuri eficiente pentru înlăturarea vechiu-

[8] *Ibidem*, p. 70.

[9] *Ibidem*, p. 70.

lui și afirmarea noului — toate acestea reprezintă esența creativității partidului nostru, a acțiunii sale revoluționare.

Documentele Congresului al XII-lea, deschizînd noi orizonturi în cele mai diverse domenii, solicită din partea făuritorilor socialismului o atitudine activă de promovare a noului, de valorificare maximă a muncii, a experienței înaintate, de căutare laborioasă a unor soluții noi, mai eficiente. Progresul tehnic și introducerea noului în producție sînt uneori frînate de atitudini conservatoare, de forța obișnuinței de a munci cu vechile metode de producție. Neîntrerupta prospectare a vieții solicită o angajare totală din partea fiecărui constructor al socialismului, care trebuie să-și aducă contribuția activă la elaborarea și înfăptuirea politicii partidului, la rezolvarea sarcinilor specifice locului său de muncă, să militeze pentru îndeplinirea acestora, pentru perfecționarea organizării muncii în fiecare uzină, cooperativă agricolă de producție, centrală industrială, minister, școală, în toate unitățile organismului nostru social. Evident, gradul de participare și, mai ales, utilitatea contribuției individuale la introducerea și generalizarea a tot ceea ce este înaintat sînt condiționate de o *înaltă pregătire de specialitate*. Deci *receptivitatea față de nou* nu poate fi concepută decît în relație cu *competența profesională*.

Creșterea necontenită a *nivelului cultural și tehnic* al oamenilor muncii de la orașe și sate este o necesitate obiectivă, o cerință esențială a creșterii forțelor de producție și a dezvoltării multilaterale a personalității omului. O asemenea cerință necesită ca fiecare om al muncii să se străduiască pentru a-și însuși tot ceea ce este nou și înaintat în țară și pe plan mondial în profesiunea sa, în meseria sa, să-și lărgească continuu orizontul cunoașterii științifice și de cultură generală, să-și îmbogățească mintea și spiritul cu tot ce a creat mai de preț geniul uman. Relevînd importanța economică și socială pe care o are pregătirea profesională pentru toate domeniile de activitate, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia: „Numai ca rezultat al muncii complexe, de înaltă calificare, putem obține produse cu o valoare ridicată din punct de vedere tehnic și economic. Iată de ce esențialul pentru activitatea viitoare, pentru făurirea socialismului și comunismului este ridicarea nivelului calificării profesionale și tehnice. Aceasta este condiția esențială a progresului continuu al patriei noastre" [10]. Receptivitatea față de nou trebuie să se afle într-o strînsă relație cu pregătirea filozofico-ideologică și cu profunda cunoaștere a politicii partidului în toate domeniile de activitate și cu atît mai mult în domeniul în care muncește fiecare. Atitudinea înaintată a omului societății noastre, de a se angaja, de a milita pentru rezolvarea multiplelor situații ridicate de dezvoltarea actuală a industriei, agriculturii, științei, învățămîntului ș.a.m.d. se impune ca o stare de spirit permanentă, menită să contribuie la înfăptuirea obiectivelor stabilite de Congresul al XII-lea al partidului.

*

În gîndirea și acțiunea partidului nostru, a tovarășului Nicolae Ceaușescu, receptivitatea față de nou se îmbină în mod strălucit cu *abordarea procesului de edificare a noii societăți într-o viziune dialectică integratoare și procesuală*. Dintr-o asemenea perspectivă, *Raportul* tovarășului Nicolae Ceaușescu la cel de-al XII-lea Congres, celelalte documente adoptate de forumul suprem al comuniștilor români, abordează o arie extrem de largă de probleme majore ale construcției socialiste, practic totalitatea sferelor vieții social-politice, precum și problemele fundamentale ale dezvoltării lumii contemporane. Marile realizări obținute de poporul nostru în înfăptuirea planului cincinal 1976—1980 — prima etapă a Programului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate — sînt examinate într-o strînsă conexiune dialectică cu obiectivul fundamental și liniile directoare ale dezvoltării economico-sociale a României în perioada cincinalului 1981—1985, perioadă la sfîrșitul căreia țara noastră va depăși stadiul de țară socialistă în curs de dezvoltare și va deveni o țară socialistă mediu dezvoltată; tot în această conexiune dialectică sînt conturate și obiectivele dezvoltării economico-sociale a țării în deceniul 1981—1990, deceniul realizării în linii mari a sarcinilor făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate.

Supunînd unei analize laborioase o arie largă de probleme, documentele Congresului al XII-lea dau expresie concepției dialectice a partidului nostru, a tovarășului Nicolae Ceaușescu, asupra *corelației dintre viața materială și spirituală, dintre existența și conștiința socială*. Avînd în vedere importanța covîrșitoare pe care o are producția materială, dezvoltarea viguroasă a forțelor de producție pentru progresul întregii țări, partidul acordă o atenție prioritară problemelor activității economice, analizei critice a rezultatelor obținute pînă în prezent, direcționării spre noi trepte de progres a tuturor sectoarelor, ramurilor și domeniilor de activitate economică. Într-o asemenea viziune dialectică a fost conturat obiectivul fundamental

---

[10] *Idem, Cuvîntare la Consfătuirea de lucru de la C.C. al P.C.R. din 25—26 februarie 1980*, în ziarul „Scînteia" nr. 11669, din 28 februarie 1980.

al cincinalului 1981—1985, respectiv continuarea pe o treaptă superioară a îndeplinirii Programului partidului, creşterea în ritm susţinut a economiei naţionale, afirmarea cu putere a revoluţiei tehnico-ştiinţifice în toate domeniile, trecerea la o nouă calitate a întregii activităţi economico-sociale. „Corespunzător obiectivului fundamental al viitorului cincinal — arată tovarăşul Nicolae Ceauşescu —, se va asigura creşterea proporţională şi armonioasă a industriei şi agriculturii, a tuturor ramurilor economiei naţionale, realizarea unui echilibru optim între diferitele sectoare, în vederea satisfacerii într-o tot mai mare măsură a necesităţilor progresului general al societăţii şi ridicării continue a bunăstării materiale şi spirituale a întregului nostru popor" [11].

În contextul acestor idei-forţă ale gîndirii creatoare a tovarăşului Nicolae Ceauşescu se înscriu organic orientările ştiinţific fundamentate ale dezvoltării industriei şi agriculturii, ramuri de bază ale economiei naţionale. În strategia dezvoltării economice în cincinalul şi deceniul următor se va acorda, în continuare, o atenţie prioritară dezvoltării industriei. Procesul de industrializare socialistă a ţării va continua pe o treaptă superioară în condiţiile accentuării laturilor calitative ale activităţii economice. Industria se va afirma în continuare ca factor hotărîtor al făuririi unei economii moderne, de înaltă eficienţă, al valorificării superioare a întregului potenţial material şi uman al societăţii noastre. Semnificativ în ceea ce priveşte dimensiunile creşterii producţiei industriale în cincinalul viitor este faptul că pe întregul cincinal se va realiza un spor egal cu întreaga producţie a anului 1975 şi de 3 ori mai mare decît cea a anului 1965. În agricultură, a doua ramură de bază a economiei naţionale, obiectivul fundamental pentru perioada 1981—1985 îl constituie, aşa cum arată tovarăşul Nicolae Ceauşescu, „înfăptuirea unei profunde revoluţii agrare cuprinzînd atît baza tehnico-materială, cît şi organizarea producţiei" [12]. Sporirea producţiei agricole în perioada 1981—1985 cu 24,5—27,5% faţă de cincinalul anterior, menţine România în rîndul ţărilor din lume care îşi dezvoltă agricultura în ritm rapid. Pe baza aplicării cuceririlor agrozootehnice înaintate, a extinderii perfecţionării bazei tehnico-materiale şi îmbunătăţirii organizării, conducerii şi planificării unitare a agriculturii, în perioada 1981—1985 va avea loc şi în agricultură trecerea de la importantele acumulări cantitative realizate în cincinalele anterioare — în dezvoltarea mecanizării, chimizării, irigaţiilor şi altor lucrări de îmbunătăţiri funciare — la *o nouă calitate*, materializată într-o creştere substanţială a recoltelor şi producţiilor zootehnice, în ridicarea la un nivel superior a eficienţei economice.

Gîndite într-o concepţie unitară, de atotcuprinzătoare perspectivă, *obiectivul fundamental şi liniile directoare ale dezvoltării economico-sociale a României se află într-o intimă dialectică cu problemele formării şi dezvoltării conştiinţei socialiste*. Potrivit concepţiei partidului nostru, activitatea politico-ideologică şi cultural-educativă pentru formarea omului nou, pentru transformarea întregului mod de a munci, trăi şi gîndi al oamenilor muncii corespunzător principiilor noi ale societăţii noastre, ale eticii şi echităţii socialiste, ale umanismului şi concepţiei revoluţionare a partidului despre lume şi viaţă constituie o parte integrantă a operei de transformare revoluţionară a societăţii. „De aceea — arată tovarăşul Nicolae Ceauşescu —, sarcina centrală a partidului pentru perioada următoare este ridicarea întregii propagande la nivelul marilor realizări obţinute în opera de construcţie socialistă, transformarea într-o măsură şi mai mare a ideologiei noastre revoluţionare, a muncii educative într-o puternică forţă de mobilizare şi dinamizare a energiilor creatoare ale întregului nostru popor" [13]. Aceste idei de o mare valoare teoretică şi practică au o strînsă legătură cu o altă teză elaborată de tovarăşul Nicolae Ceauşescu, deosebit de fertilă pentru practica socială, potrivit căreia rămînerea în urmă a conştiinţei sociale faţă de existenţa socială nu constituie o fatalitate, aceasta putînd, dimpotrivă, să îndeplinească rolul unei forţe motrice a progresului social. Este o legitate a dezvoltării noastre faptul că asigurarea unui curs ascendent al operei de construcţie socialistă se poate realiza numai prin accentuarea specificului său de proces istoric conştient; or, în aceste condiţii, dezvoltarea conştiinţei socialiste a maselor devine un factor esenţial al accelerării procesului de edificare a noii societăţi. Înfăptuirea obiectivelor atît de vaste şi de complexe ale dezvoltării României, stabilite de Congresul al XII-lea, reclamă cerinţe sporite şi sub raportul pregătirii profesionale şi al competenţei de specialitate, dar şi sub acela al *nivelului politic* şi al *conştiinţei etice şi civice*. Din acest unghi de vedere se reliefează şi mai clar însemnătatea excepţională a obiectivelor şi direcţiilor activităţii ideologice şi politico-educative precizate de tovarăşul Nicolae Ceauşescu şi însuşite cu însufleţire de întregul partid şi de

---

[11] *Idem, Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român, ed. cit.*, p. 26.

[12] *Ibidem*, p. 32.

[13] *Ibidem*, p. 82.

întregul nostru popor, ca un factor nu numai de elevare spirituală și morală a constructorilor socialismului, ci și de desăvîrșire a democrației.

Dealtfel, educația comunistă, dezvoltarea conștiinței socialiste a maselor constituie o problemă de cea mai mare importanță pentru întreaga societate și ea nu poate fi soluționată decît cu participarea activă a întregului partid, a organizațiilor de masă și obștești, a școlii, a tuturor instituțiilor culturale și științifice. Așadar, această activitate se integrează organic în procesul lărgirii continue a *democrației noastre socialiste*, reprezintă un factor de mare importanță în dezvoltarea generală a țării, în participarea întregului popor la făurirea conștientă a propriului său destin.

Însușirea de către mase tot mai largi de oameni ai muncii a concepției materialist-dialectice și istorice despre lume și viață, înțelegerea mai profundă a fenomenelor vieții sociale, a politicii partidului nostru, înțelegerea faptului că avîntul tot mai larg al economiei socialiste înseamnă ridicarea nivelului de trai material și spiritual al oamenilor muncii, toate acestea permit oamenilor muncii să anticipeze în conștiința lor transformări care încă nu s-au produs în condițiile lor sociale de existență, ceea ce are o deosebită însemnătate pentru înfăptuirea acestor transformări înseși, pentru amplificarea participării maselor populare la opera de construire a socialismului. În concepția partidului nostru, *lărgirea continuă a democrației socialiste* determină *creșterea rolului factorului conștient*, activitatea conștientă și democrația fiind de nedespărțit. Este o tează teoretică desprinsă din propria noastră experiență care ilustrează convingător că dezvolvoltarea *democrației socialiste reprezintă o condiție fundamentală pentru a deschide cîmp liber forțelor creatoare ale poporului.*

Dezvoltarea și afirmarea continuă a conștiinței socialiste a oamenilor muncii este posibilă datorită faptului că partidul se ocupă de adîncirea continuă a conținutului științific al acesteia, prin fundamentarea materialist-dialectică a convingerilor, sentimentelor și năzuințelor poporului, prin înarmarea oamenilor muncii cu politica științifică a partidului, cu idealurile morale ale socialismului și comunismului. Creșterea rolului factorului conștient, al conștiinței socialiste este strîns legată de cuprinderea unor mase largi de oameni ai muncii în procesul educativ-formativ pe care îl exercită structurile societății noi. Pe măsura făuririi și dezvoltării noii societăți, *conștiința socialistă capătă tot mai mult un caracter de masă*, devine treptat conștiința întregului popor. În lumina programului de educație socialistă, atitudinea față de muncă și proprietatea socialistă este esențială pentru caracterizarea profilului moral, pentru afirmarea personalității umane în societatea noastră. Crearea condițiilor pentru continua îmbogățire a creației materiale și spirituale, dezvoltarea profilului moral al oamenilor noii societăți sînt procese indisolubil legate de afirmarea largă în viață a valorilor și idealurilor sociale pe care le promovează socialismul, de făurirea și dezvoltarea conștiinței noi, socialiste.

În viziunea partidului nostru, a tovarășului Nicolae Ceaușescu, *politica internă și externă se condiționează reciproc, și formează un tot unitar, indisolubil.* Partidul Comunist Român a pornit întotdeauna, în întreaga sa activitate, de la realitatea obiectivă a legăturii dialectice dintre politica internă și externă, cu atît mai importantă în epoca noastră de accentuare a interdependențelor, cînd, pe de o parte, fenomenele internaționale exercită o influență crescîndă asupra evoluțiilor interne din fiecare țară, iar pe de altă parte, dezvoltările interne dintr-o țară sau alta capătă frecvent dimensiunii nternaționale. Constituirea acestei viziuni dialectice a fost unul din factorii principali care, în ciuda unor condiții internaționale complexe, nu întotdeauna favorabile, a făcut posibil ca România socialistă să-și mențină în ultimii ani ritmul înalt de dezvoltare și să realizeze progrese însemnate în toate domeniile activității economico-sociale, întărind și extinzînd astfel baza pentru continuarea, amplificarea — în perioada următoare — a acestor progrese, dezvoltînd constant relații politice, economice, culturale multilaterale, cooperarea în producție, știință și tehnologie cu alte țări. Întreaga evoluție a vieții politice internaționale, procesele și tendințele noi ce se manifestă pe plan mondial confirmă realismul și justețea aprecierilor partidului nostru, a orientărilor politicii externe a României. Activitatea internațională a partidului și statului se află într-o strînsă concordanță cu interesele vitale ale poporului român, cu interesele generale ale socialismului, progresului, păcii și cooperării între națiuni.

Rolul determinant în elaborarea și înfăptuirea politicii internaționale a partidului și statului nostru revine tovarășului Nicolae Ceaușescu. Slujind cu fermitate neabătută interesele supreme ale națiunii noastre, acționînd cu înaltă răspundere pentru soarta întregii omeniri, tovarășul Nicolae Ceaușescu a intrat în conștiința lumii contemporane ca un înflăcărat promotor al ideilor nobile ale păcii, colaborării și prieteniei între popoare, ca un luptător neobosit pentru destindere și securitate internațională, pentru cauza libertății și independenței popoarelor, pentru soluționarea constructivă a marilor și complexelor probleme ale timpurilor noastre.

Din inițiativa tovarășului Nicolae Ceaușescu, Congresul al XII-lea al partidului a trasat un program de acțiune menit să asigure condițiile internaționale cele mai favorabile pentru înfăptuirea în continuare a Programului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate, pentru asigurarea și consolidarea independenței naționale, a progresului și prosperității patriei.

Întregul nostru popor dă o înaltă apreciere aportului deosebit al tovarășului Nicolae Ceaușescu la întărirea prieteniei și colaborării României cu toate țările socialiste, cu țările în curs de dezvoltare și nealiniate, cu toate statele lumii, fără deosebire de orînduire socială. Întreaga omenire cunoaște și apreciază contribuția activă, de înaltă valoare, pe care o aduce România socialistă, președintele ei, la promovarea, în raporturile internaționale, a principiilor deplinei egalități în drepturi, respectului independenței și suveranității naționale, neamestecului în treburile interne, avantajului reciproc, renunțării la forță și la amenințarea cu forța. Experiența României dovedește elocvent că respectarea strictă a acestor principii permite, independent de diferențele și deosebirile de vederi inerente între state, dezvoltarea unei colaborări fructuoase între națiuni și constituie cheia păcii și securității internaționale în zilele noastre.

Se bucură de un larg ecou în rîndul popoarelor inițiativele și acțiunile României socialiste, ale tovarășului Nicolae Ceaușescu pentru eliminarea forței și a amenințării cu folosirea forței din viața internațională, pentru soluționarea exclusiv pe cale pașnică, prin tratative, a conflictelor și stărilor de încordare dintre state, pentru împiedicarea agravării climatului internațional. Sînt unanim recunoscute marile eforturi ale țării noastre consacrate înfăptuirii securității și păcii în Europa și în întreaga lume, trecerii la măsuri practice, concrete de dezarmare și, îndeosebi, de dezarmare nucleară, lichidării subdezvoltării și înfăptuirii noii ordini economice mondiale, creării tuturor condițiilor pentru participarea egală a tuturor statelor, fără nici o discriminare, la viața internațională, la clădirea unei lumi mai bune și mai drepte pe planeta noastră. Sînt tot atîtea orientări în care poporul nostru vede o înțelegere științifică, materialist-dialectică, a profundelor transformări pe care le cunoaște lumea contemporană.

În întreaga sa activitate externă, partidul nostru pornește de la rolul hotărîtor pe care îl au în dezvoltarea omenirii contemporane masele populare de pretutindeni, adevărații făuritori ai istoriei și, ca urmare, acordă o atenție deosebită nu numai contactelor oficiale între state, dar și legăturilor pe linie obștească, de la popor la popor, pentru unirea tuturor forțelor sociale progresiste, a popoarelor de pretutindeni în sprijinul cauzei libertății, independenței și păcii. În acest cadru, Partidul Comunist Român, în frunte cu tovarășul Nicolae Ceaușescu, acționează stăruitor pentru dezvoltarea colaborării și solidarității cu toate partidele comuniste și muncitorești, pentru întărirea unității și coeziunii lor, pentru depășirea divergențelor dintre unele partide și promovarea unor relații cu adevărat noi, bazate pe deplina egalitate, pe dreptul fiecărui partid de a-și elabora de-sine-stătător linia politică, strategia și tactica revoluționară. În condițiile lumii contemporane, noțiunea de internaționalism capătă un conținut mai amplu, mai cuprinzător. În acest context, partidul nostru acordă o atenție deosebită dezvoltării relațiilor cu celelalte detașamente ale clasei muncitoare, cu partidele socialiste și social-democrate, cu mișcările de eliberare națională, cu forțele democratice, progresiste și antiimperialiste de pretutindeni. Prin întreaga sa activitate, secretarul general al partidului nostru a făcut ca patria noastră să se afirme ca un detașament activ al luptei pentru pace și progres în întreaga lume, să dobîndească și să se bucure de prietenia sinceră a tuturor popoarelor lumii.

*

Lansînd România într-o competiție exemplară cu sine însăși, în care imperativul principal este bunăstarea, prosperitatea și dezvoltarea multilaterală a omului, Congresul al XII-lea al partidului a marcat o etapă nouă, superioară în înfăptuirea programului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate, a amplificat energiile și forța de creație ale poporului nostru, documentele forumului suprem al comuniștilor români dobîndind în modul acesta nu numai atributele unei călăuze în acțiune, dar și ale unui puternic factor de accelerare a înaintării societății noastre pe calea edificării noii orînduiri. Iar elanul revoluționar al oamenilor muncii își trage sevele din îmbinarea fericită dintre caracterul științific, anticipativ, al programelor adoptate de Congresul al XII-lea al partidului și participarea efectivă, responsabilă, pătrunsă de abnegație și dăruire, a întregului popor, într-o unitate indestructibilă în jurul partidului pentru înfăptuirea lor, pentru înălțarea întregii țări pe culmi tot mai înalte de civilizație și progres.

DIRECȚII PRIVIND ACCENTUAREA LATURILOR INTENSIVE ALE DEZVOLTĂRII ECONOMICO-SOCIALE A ȚĂRII

DE

VIOREL I. CORNESCU

Drumul parcurs de țara noastră în anii construcției socialismului este marcat de realizări deosebite pe plan economic, social, cultural și politic. Într-o perioadă istorică relativ scurtă, România socialistă și-a făurit o economie modernă caracterizată prin unul din cele mai înalte ritmuri de creștere economică din lume, prin creșterea fără precedent a capacității industriale, modernizarea accelerată a agriculturii, a celorlalte ramuri, prin sporirea constantă a nivelului de trai al poporului.

Privind cu atenție aceste realizări, nu putem să nu desprindem că anii cei mai fructuoși legați de înflorirea economiei noastre, a științei și tehnicii, a culturii socialiste etc. sînt ultimii 15 ani, de cînd în fruntea partidului și țării se află tovarășul Nicolae Ceaușescu, revoluționarul înflăcărat, omul de omenie, conducătorul cu gîndire novatoare, strategul care pornind de la realitățile țării noastre și de la cerințele și legile etapei pe care o parcurgem a adus o contribuție hotărîtoare la plasarea țării noastre pe traiectoria progresului social-economic.

Cutezanța revoluționară a tovarășului Nicolae Ceaușescu s-a concretizat în elaborarea unei asemenea strategii a dezvoltării economico-sociale a țării care să pună în valoare întreg potențialul material și uman de care dispunem, astfel încît România socialistă să ajungă într-un timp scurt în rîndul țărilor dezvoltate ale lumii. Esența acestei strategii constă în orientarea fermă spre laturile calitative prin înflorirea științei și tehnicii, prin afirmarea valorii creativității tehnico-științifice naționale ca sursă de bază a dezvoltării multilaterale, prin accelerarea ritmurilor de dezvoltare a ramurilor și subramurilor de vîrf ale progresului tehnic contemporan, prin revoluționarea procesului de pregătire a personalului muncitor etc.

O caracteristică importantă a concepției economice a secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, o constituie accentuarea laturilor intensive ale dezvoltării economico-sociale, grija pentru aprofundarea procesului de optimizare a creșterii eficienței în toate domeniile. Drept urmare, atît la nivel macrosocial cît și la nivel microsocial s-au intensificat și se intensifică căutările pentru încurajarea inițiativei creatoare și stimularea inventivității tuturor oamenilor muncii în scopul valorificării superioare a resurselor materiale și umane ale țării.

Pornind de la realitățile concret-istorice ale economiei românești în etapa actuală, ca și de la fenomenele noi apărute în economia mondială, partidul, sub directa îndrumare a tovarășului Nicolae Ceaușescu, a stabilit la Congresul al XII-lea noile direcții de dezvoltare economico-socială a țării, strategia celui de-al treilea cincinal al etapei pe care o parcurgem, de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate.

Ca element central al strategiei dezvoltării economico-sociale a țării în viitorul cincinal, se desprinde preocuparea pentru punerea în valoare a tuturor *factorilor intensivi* ai activității economice. Numai pe această bază este posibilă realizarea obiectivului fundamental al viitorului plan cincinal, respectiv „continuarea, pe o treaptă superioară, a îndeplinirii Programului partidului, creșterea în ritm susținut a economiei naționale, afirmarea cu putere a revoluției tehnico-științifice în toate domeniile, trecerea la o nouă calitate a întregii activități economico-sociale”[1] și ajungerea de către țara noastră a țărilor cu dezvoltare medie, cu alte cuvinte, depășirea de către România a stadiului de țară socialistă în curs de dezvoltare și transformarea ei într-o țară socialistă mediu dezvoltată.

Fără îndoială, în fiecare etapă de dezvoltare economico-socială a societății socialiste, stadiul atins de dezvoltarea forțelor de producție, complexitatea și structura pe ramuri a economiei naționale, nivelul acumulărilor etc. impun accentuarea laturilor extensive sau intensive ale dezvoltării economice. Astăzi, în etapa pe care o parcurge țara noastră, etapă caracterizată printr-un avînt deosebit al creșterii economice, *accentul se pune pe factorii intensivi ai dezvoltării*, pe antrenarea la nivel maxim a acestora în realizarea obiectivelor care ne stau în față.

Explicația acestei orientări este foarte clară. În primul rînd, experiența practică a dovedit că țările slab dezvoltate și în curs de dezvoltare, în perioada demarării dezvol-

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1979, p. 24.

tării lor, pun accent cu preponderență pe factorii extensivi, respectiv pe sursele primare ale dezvoltării: creșterea populației ocupate, a fondurilor fixe instalate și a volumului de materii prime și resurse de energie atrase în producție. Pe măsura dezvoltării economice se produc modificări în ierarhia factorilor. Paralel cu utilizarea deplină a factorilor extensivi începe procesul de punere în valoare a factorilor intensivi, care, treptat, trec pe primul loc. Acest proces de inversare a rolului factorilor poate fi considerat ca un proces legic cu caracter general.

Evoluția factorilor extensivi în țara noastră, în perioada construcției noii societăți, este semnificativă. Astfel, populația ocupată a sporit de la 8,4 milioane în 1950, la 10,4 milioane în 1979, volumul fondurilor fixe este în 1979 de circa 7 ori mai mare decît în 1950, iar resursele naturale atrase în producție au sporit de la an la an. În același timp, nu au fost neglijați nici factorii intensivi care, treptat, încep să dețină un rol tot mai important în procesul dezvoltării, rol reflectat de evoluția principalilor indicatori calitativi ai dezvoltării (tabelul nr. 1).

Așa cum se observă, începînd cu cincinalul 1971—1975 indicatorii calitativi cunosc o creștere mai susținută , creștere ce reflectă, de fapt, accentuarea factorilor intensivi ai dezvoltării, trecerea acestora pe primul loc. Acest proces este pus în evidență și de evoluția indicatorilor de eficiență. Cel mai reprezentativ dintre ei, productivitatea muncii sociale, cunoaște o dinamică deosebită. Astfel, indicele productivității muncii sociale considerat în 1950 egal cu 100 ajunge în 1970 la 535, iar în 1978 la 1140. Deci, datorită promovării mai susținute a progresului tehnic, a utilizării mai eficiente a mașinilor și utilajelor, a accentuării procesului de valorificare superioară a resurselor naturale, începînd cu cincinalul 1971—1975, productivitatea muncii cunoaște creșteri susținute. Din 1970 pînă în 1978, deci în opt ani, indicele productivității muncii a cunoscut o creștere mai mare decît în cei douăzeci de ani anteriori, respectiv între 1950 și 1970.

În al doilea rînd, accentuarea factorilor intensivi este determinată și de faptul că factorii extensivi devin tot mai restrictivi în raport cu nevoile economiei naționale. Pentru fiecare etapă, ei au limite peste care nu se poate trece, cu tot aportul pe care îl aduce progresul tehnic. Astfel, în contextul actual al crizei mondiale energetice și de materii prime, aprovizionarea economiei naționale cu combustibil, energie, materii prime și

Tabelul nr. 1

Dinamica unor indicatori ai dezvoltării calitative a economiei

	1951—1955	1956—1960	1961—1965	1966—1970	1971—1975	1976—1980	1981—1985
Ritm mediu anual de creștere a venitului național în %	13.6	6,9	9,1	7,7	11,3	10,4	7,4
Rata medie anuală a fondului de dezvoltare în %	17,6	16,0	24,3	28,8	34.1	33,5	30,0
Investiții în economie — total (mild. lei)	62	100,2	199,2	330,8	549	970	1300—1350
— medie anuală (mild. lei)	12,4	20,0	40,0	66,2	109.8	194	260—270
Ritm mediu anual de creștere a fondului de consum în %:	13,9	4,3	6,1	6,3	7,6	8,0	8,5
Sporul mediu anual al venitului național — mild. lei	6,52	5,38	10,26	13,18	29.97	46,32	51,04

(Sursa: „Revista economică", nr. 7 din 15 februarie 1980):

materiale devine tot mai dificilă. Resursele interne la diverse tipuri de materii prime, materiale și combustibil nu satisfac pe deplin necesitățile, iar accesul la resursele externe se realizează din ce în ce mai greu. În aceste condiții, economia națională trebuie să se orienteze în direcția folosirii cu maximă eficiență a resurselor, respectiv spre valorificarea lor superioară. De asemenea, și numărul persoanelor atrase în producție de la an la an, deci sporirea volumului de muncă, este limitat de creșterea naturală a populației, chiar dacă în unele țări, cum este și țara noastră, mai sînt rezerve suplimentare generate de trecerea populației eliberată din agricultură în activități neagricole.

Iată de ce, realizarea unei dezvoltări economico-sociale susținute, menținerea unei cote ridicate a creșterii economiei este de neconceput fără a fructifica toate posibilitățile de care dispune economia națională, respectiv atît a factorilor extensivi cît și a celor intensivi. Mai mult, apreciem că în etapa actuală trebuie să se insiste cu deosebire pe activarea tuturor factorilor intensivi. Pornind de la această cerință, documentele Congresului al XII-lea al P.C.R. conțin un ansamblu de măsuri care vizează în mod deosebit progresul calitativ al factorilor de producție. Deci, chemarea lansată de secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu de a transforma cantitatea într-o nouă calitate are în vedere, în primul rînd, punerea în valoare a factorilor intensivi ai dezvoltării, respectiv afirmarea revoluției tehnico-științifice în toate domeniile de activitate, ridicarea pe o treaptă superioară a gradului de modernizare a economiei naționale, asigurarea implementării noului mecanism economico-financiar la toate nivelele economiei naționale etc.

Potrivit cu obiectivul fundamental al noului cincinal, accentuarea factorilor calitativi ai dezvoltării economico-sociale vizează atît domeniul tehnic, economic, cît și cel social-politic. În domeniul tehnic, ca direcție principală se desprinde — așa cum am arătat mai sus — *afirmarea puternică a revoluției tehnico-științifice în toate domeniile de activitate*. Cercetarea științifică românească, orientată spre dezvoltarea tehnologică, a științei și a tehnicii moderne este chemată să rezolve problemele complexe ale modernizării economiei naționale, introducerii progresului tehnic, perfecționării organizării, planificării și conducerii producției. Programul de cercetare științifică, dezvoltare tehnologică și de introducere a progresului tehnic aprobat de Congresul al XII-lea al partidului reliefează rolul deosebit ce revine cercetării științifice în rezolvarea tuturor problemelor legate de înfăptuirea planului de dezvoltare economico-socială pe perioada 1981—1985, mergînd în etape succesive pînă la finele anului 2 000.

Introducerea în producție a celor mai noi cuceriri ale științei și tehnicii asigură valorificarea superioară a resurselor naturale, permite crearea unor noi produse și tehnologii cu consum energetic redus, duce la creșterea productivității muncii, a eficienței fondurilor, la reducerea cheltuielilor materiale etc.

Aplicarea fermă în toate domeniile a celor mai înaintate cuceriri ale revoluției tehnico-științifice vizează creșterea aportului științei la progresul economic general, contribuind substanțial la asigurarea unui dinamism viguros economiei noastre.

În domeniul economic se desprind mai multe direcții de intensificare a laturilor calitative. Dintre acestea, considerăm deosebit de importantă *modernizarea structurii economiei naționale*, prin dezvoltarea ramurilor de vîrf, a industriilor industrializante, ramuri strîns legate de progresul științei și tehnicii. Modernizarea structurii economiei naționale se face în condițiile dezvoltării echilibrate a tuturor ramurilor, prin creșterea proporțională, armonioasă a industriei și agriculturii — ca ramuri de bază —, prin realizarea unui echilibru optim între diferitele sectoare ale economiei, astfel încît să se acopere mai deplin necesitățile de consum productiv și individual, să sporească aportul țării noastre la schimburile economice internaționale, să sporească neîntrerupt venitul național și pe această bază nivelul de trai. Pornind de la necesitatea creării și menținerii unei structuri echilibrate, se va urmări creșterea cu prioritate a ramurilor și subramurilor de mare tehnicitate, paralel cu limitarea producției unor ramuri și chiar cu renunțarea la producerea unor produse (ne referim la produsele energointensive sau, cum mai sînt denumite, energofage). Ramurile moderne ale industriei vor cunoaște ritmuri de creștere medii anuale mai ridicate. Astfel, față de ritmul de creștere mediu anual de 9% la producția globală industrială — pentru cincinalul 1981—1985 —, industria constructoare de mașini va cunoaște un ritm de aproape 12%, industria electronică și electrotehnică circa 13%, industria chimică 10% etc.

Această orientare a intensificării procesului de structurare a economiei naționale are implicații destul de favorabile asupra dezvoltării economico-sociale a țării, deoarece:

— ramurile de mare tehnicitate utilizează cantități mai mici de materii prime, materiale și chiar și de energie;

— ele utilizează o cantitate mai mare de muncă de mare complexitate, astfel că în unități de timp egale se creează o valoare nouă mai mare;

— nivelul de tehnicitate ridicat în aceste ramuri reclamă și forță de muncă calificată superior, paralel cu o organizare și conducere modernă a producției, ceea ce duce la o creștere susținută a productivității muncii, creștere superioară celorlalte ramuri;

— aceste ramuri accentuează procesul introducerii progresului tehnic în celelalte ramuri și sectoare ale economiei naționale, contribuind astfel la creșterea eficienței economice în general, a calității acestei activități;

— ramurile de vîrf creează și condiții materiale necesare pentru valorificarea superioară a resurselor materiale și energetice ale țării, pentru descoperirea de noi resurse și pentru punerea în valoare a noi surse de energie (energie solară, eoliană, a biomasei etc.).

Modernizarea structurii economiei naționale are în vedere nu numai industria, ci și celelalte ramuri și, în mod special, agricultura. Aceasta va cunoaște un proces de modernizare rapid generat de înfăptuirea unei *profunde revoluții agrare* menite să sporească contribuția acestei ramuri de bază la progresul multilateral al țării. Noua revoluție în agricultură pune accent pe laturile calitative ale înzestrării tehnico-materiale a acestei ramuri, cît și ale organizării și conducerii producției. Drept urmare, agricultura va dispune, la sfîrșitul viitorului cincinal, de o suprafață amenajată pentru irigații de aproape 4 mil. ha, iar sistema de mașini agricole ce urmează a se realiza va asigura în bune condiții și într-un timp scurt însămînțatul și recoltarea cerealelor, precum și lucrările în legumicultură, viticultură și pomicultură. În ce privește organizarea și conducerea producției agricole, un rol deosebit vor juca consiliile unice agroindustriale de stat și cooperatiste care au menirea de a aduce un aport substanțial la organizarea unitară a acestei ramuri.

Semnificativ pentru modernizarea economiei naționale este și *procesul dezvoltării economico-sociale echilibrate în profil teritorial*, proces prin care sînt create condiții egale participării tuturor cetățenilor țării atît la înfăptuirea, cît și la rezultatele progresului economic general. Obiectivul major al dezvoltării în profil teritorial îl constituie realizarea pînă în anul 1985, în fiecare județ, a unei producții globale pe locuitor de cel puțin 70 000 lei, cu un grad de ocupare a forței de muncă de minimum 400 persoane la 1 000 de locuitori. Acest obiectiv are în vedere valorificarea deplină a resurselor naturale din fiecare zonă a țării și dezvoltarea astfel a industriei, agriculturii și celorlalte ramuri; amplasarea în zonele și localitățile mai puțin dezvoltate a unor unități de dimensiuni mai reduse, îndeosebi din ramurile industriei prelucrătoare; dezvoltarea mai intensă și în condiții de eficiență sporită a agriculturii în toate județele; extinderea și diversificarea prestărilor de servicii; asigurarea condițiilor pentru îmbunătățirea transporturilor de mărfuri și de persoane în toate județele etc.

Repartizarea rațională a forțelor de producție și dezvoltarea armonioasă a acestora în toate județele țării va contribui la creșterea gradului de civilizație a tuturor localităților, la crearea de condiții egale de muncă și de viață pentru toți cetățenii patriei noastre.

În cadrul accentuării laturilor intensive, *creșterea eficienței economice* aduce o contribuție hotărîtoare la dezvoltarea economico-socială a țării în perspectivă. Direcția principală de realizare a acestui obiectiv major al activității economice o constituie creșterea într-un ritm ridicat a productivității muncii. De fapt, pentru țara noastră, creșterea productivității muncii reprezintă o condiție fundamentală a progresului economico-social, care va permite ca România să ajungă la nivelul țărilor mediu dezvoltate, atît în privința venitului național pe locuitor, cît și a condițiilor de civilizație ale vieții materiale a populației. Creșterea productivității muncii se afirmă ca sursă principală de sporire a producției industriale, determină mărirea venitului național, micșorarea sistematică a cheltuielilor de muncă vie și materializată pe unitatea de produs, reprezentînd atît o cauză, cît și un efect al folosirii raționale a potențialului material și uman din economie. În ultimă analiză, prin efectele ei, creșterea productivității muncii constituie baza sigură a ridicării nivelului de trai al celor ce muncesc, țelul suprem al politicii partidului. Iată de ce perioada 1981—1985 se va caracteriza prin ritmuri înalte de creștere a productivității muncii, în expresie valorică și fizică, în toate ramurile producției materiale.

Productivitatea muncii în expresie valorică — calculată pe baza producției nete — va înregistra următoarele evoluții din tabelul nr. 2.

Ritmurile prevăzute vor permite ca pe seama acestui factor să se realizeze 80% din sporul de producție prevăzut în cincinalul

Tabelul nr. 2

	1980/1985 (%)	Ritm mediu anual de creștere
— în industrie	140—143,5	7,0—7,5
— în construcții-montaj	130—135,0	5,4—6,2

viitor. Un singur procent de creştere a productivităţii muncii va însemna în anul 1985 un spor de producţie de 14,7 mild. lei faţă de 9,3 mild. lei în anul 1980. Creşterea susţinută a productivităţii muncii contribuie la valorificarea eficientă a principalului factor de producţie — forţa de muncă a ţării. Se prevede ca prin realizarea sarcinilor de creştere a productivităţii muncii, consumul de timp de muncă pe unitatea de produs în industrie să se reducă cu 30—35%.

O altă direcţie a creşterii eficienţei economiei o constituie valorificarea superioară a materiilor prime şi materialelor, a resurselor energetice, gospodărirea lor cu maximă eficienţă, direcţii ce se concretizează în reducerea consumurilor materiale, pe total şi la 1 000 lei producţie marfă. Realizarea ei implică necesitatea ca paralel cu eforturile de reducere a normelor de consum să se acţioneze pentru reproiectarea produselor, introducerea de tehnologii moderne, schimbarea structurii producţiei, acordîndu-se prioritate produselor care încorporează o cantitate mai mică de materii prime şi energie şi o cantitate mai mare de muncă complexă, de înaltă calificare.

Creşterea eficienţei fondurilor fixe se înscrie, de asemenea, printre factorii intensivi care au o influenţă sporită în dezvoltarea economiei naţionale. În acest sens, se prevede ca în 1985, în industrie, la 1 000 lei fonduri fixe — valoare neamortizată — să se realizeze o producţie globală de 1 800 lei şi o producţie netă de peste 600 lei, ceea ce presupune folosirea completă a capacităţilor şi suprafeţelor de producţie, utilizarea la parametrii proiectaţi a maşinilor şi instalaţiilor, întreţinerea corespunzătoare a lor etc.

În plan social-politic se produc mutaţii calitative legate de schimbările profunde ce au loc în baza economică şi baza tehnico-materială a societăţii. Astfel, modificările în structura economiei naţionale, afirmarea largă a revoluţiei tehnico-ştiinţifice în toate domeniile vor determina un nou tip de diviziune şi organizare a muncii caracterizată prin sporirea numerică a clasei muncitoare, prin ridicarea pregătirii profesionale şi cultural-ştiinţifice a acesteia, prin restrîngerea şi eliminarea treptată a muncilor grele etc. De asemenea, va avea loc procesul de transformare a agriculturii într-o variantă a muncii industriale şi, corespunzător, apropierea condiţiilor de muncă şi viaţă ale lucrătorilor din cele două ramuri de bază ale economiei naţionale. La aceasta se adaugă procesul de intelectualizare a muncii, de schimbare a însuşi conţinutului muncii, prin creşterea ponderii cunoştinţelor ştiinţifice şi a aptitudinilor legate de acestea. Se creează, în mod obiectiv, cadrul de realizare a tendinţei fundamentale a dezvoltării structurii de clasă în etapa făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate, şi anume omogenizarea socială.

Paralel cu acest proces şi condiţionat în parte de acesta se remarcă creşterea în intensitate a participării active a maselor la conducerea societăţii. Promovarea autoconducerii muncitoreşti, dezvoltarea în continuare a acesteia va asigura punerea în valoare a unor forme şi mijloace de acţiune specifice unui democratism autentic, afirmarea deplinei egalităţi între toţi cetăţenii patriei fără deosebire de naţionalitate.

Participarea activă a oamenilor muncii, a întregului popor, la conducere, reflectă unitatea acestuia în jurul partidului — exponent al intereselor vitale ale celor ce muncesc. Conducerea unitară a societăţii de către partid reprezintă şi în viitor garanţia îndeplinirii sarcinilor strategice privind dezvoltarea economico-socială a ţării, propulsarea ei în rîndul ţărilor dezvoltate din punct de vedere economic.

RAPORTUL DIALECTIC DINTRE POLITIC ŞI ETIC ÎN AFIRMAREA AUTOCONDUCERII MUNCITOREŞTI

DE

VASILE POPESCU

Dezvoltarea multilaterală a României socialiste atrage după sine, în toate sferele vieţii sociale, noi şi noi mutaţii calitative care exprimă drumul continuu ascendent al orînduirii noastre. În această mişcare istorico-progresivă a socialismului românesc, în care prezentul îşi găseşte o întemeiere fecundă în realizările etapelor precedente şi, totodată,

devine deschidere stimulatoare spre perspectivele viitorului, ultimii 15 ani au însemnat și au marcat cea mai remarcabilă perioadă a dezvoltării socialiste în țara noastră. O asemenea dezvoltare s-a caracterizat, credem, în primul rînd, prin *corelația armonioasă dintre ritmurile creșterii economice* — ritmuri fără precedent în întreaga istorie a patriei — *și profunzimea transformărilor sociale*; în al doilea rînd, prin *realizarea* unei *interdependențe organice între perfecționarea sistemului instituțiilor socialiste și dezvoltarea conștiinței revoluționare a oamenilor muncii*; în al treilea rînd, prin *reunirea într-un plan superior a raționalității și sensibilității membrilor societății*, astfel încît creșterea participării lor la determinarea progresului social să devină componenta fundamentală a emancipării umane pe care o înfăptuiește noua orînduire.

Toate domeniile sociale marcate de caracteristicile de mai sus — baza economică, suprastructura, conștiința — se instituie, ca directă implicație, drept cadre de manifestare a unei acțiuni de organizare, reglementare și direcționare conștientă, științifică, pusă în slujba unor finalități autentic umaniste: politicul și eticul se împletesc organic în scopurile sociale, în mijloacele folosite, în realizările colectivității și în conduitele individuale, semnificînd temeiurile unei reale democrații revoluționare și responsabile. Cu alte cuvinte, participarea la conducere a maselor devine, prin natura sa socialistă, nu numai *activitate politică*, ci și *obligație morală*, nu numai *expresie a libertății* ori *act de justiție socială*, ci și modalitate de *autoperfecționare morală*, nu numai *comportament stimulat și înțeles social*, ci și *angajare interioară*. Dezvoltarea bazei economice a socialismului, perfecționarea suprastructurii corespunzătoare și ascendența noii conștiințe depind, așadar, direct și de felul în care simbioza politicului și eticului se exprimă cît mai perfect în cadrul, formele, organismele și posibilitățile pe care le deschide democrația socialistă. În acest sens, observația sintetică a tovarășului Nicolae Ceaușescu la Congresul al XII-lea al P.C.R. potrivit căreia „Organismele democrației noastre socialiste — consiliile oamenilor muncii, adunările generale, consiliile populare, organele de conducere democratică la nivel național — trebuie să capete un *conținut tot mai profund*, să acționeze efectiv ca *foruri de dezbatere responsabilă* și soluționare justă, operativă a tuturor problemelor" [1], trebuie înțeleasă, după opinia noastră, și drept cerință adresată cercetării de a analiza asemenea aspecte sociale fundamentale și de a releva esența și implicațiile lor complexe.

În consecință, *raportul dialectic dintre politic și etic în socialism*, obiect al investigației teoretice, se cere a fi studiat atît în aspectele sale generale, cît și în manifestările concrete, existențiale, care permit și înțelegerea mecanismelor practice și determinarea legităților dezvoltării democrației socialiste. Politic și etic, democrație, autoconducere, umanism, educație — sînt nu numai treptele unui demers teoretic, ci și elementele fundamentale ale unor procese practice de mare anvergură, specifice etapei actuale de dezvoltare a socialismului.

1. DIALECTICA POLITIC-ETIC ȘI VIAȚA SOCIALĂ

În sistemul complex al vieții sociale (de la reprezentările colective și atitudinile fundamentale și pînă la instituțiile și relațiile sociale), corelațiile și opozițiile între politic și etic au fost de multă vreme observate, studiate, propunîndu-se, totodată, diferite teorii explicative. Deoarece, pe de o parte, în viața reală, dialectica politic-etic în coordonatele ei esențiale era disimulată în spatele multitudinii conduitelor și acțiunilor concrete contradictorii și adesea derutante și, pe de altă parte, demersului filozofic explicativ i-a lipsit instrumentul științific de cunoaștere (metodologia materialist-dialectică de cunoaștere a societății), concepțiile teoretice anterioare marxismului nu au putut ajunge, în cel mai bun caz, decît la rezultate parțiale și la intuiții limitate. În consecință, teoriile explicative ale raportului între politic și etic s-au definit prin caracterul abstract al soluțiilor propuse și, de cele mai multe ori, prin elementele dominante ale speculativului și neștiințificului; chiar și atunci cînd a fost intuită dialectica reală ori sensul corect al raportului politic-etic, explicațiile au fost subordonate, în final, concepțiilor idealiste de ansamblu asupra societății. De aceea, în fața acestor atitudini atît de diverse privind înțelegerea raportului politic-etic unii istorici ai problemei vorbesc despre o „adevărată antinomie" între viața individului și aceea a cetățeanului [2].

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1979, p. 63 *(subl. ns.)*.

[2] „Unora li se pare evident că etica formează, împreună cu politica, un tot unic, că prima este inseparabilă de a doua, că o guvernează și că legile politicii își trag din etică sensul și puterea obligativității lor. Altora li se pare nu mai puțin evident că structurile și problemele politice nu au o măsură comună cu acelea ale eticii: că ele nu sînt de același ordin; că deciziile și solu-

În ultimele decenii au fost propuse numeroase tipologii care încearcă să încadreze multitudinea teoriilor explicative ale raportului politic-etic în cîteva grupări fundamentale, folosindu-se tehnici combinatorice [3]. Astfel, schemele cele mai des folosite grupează teoriile explicative în categorii separate, după cum consideră: *a)* eticul determinînd politicul; *b)* politicul determinînd eticul; *c)* lipsa unei legături determinate între etic şi politic (fie datorită naturii lor nu numai ireductibile, ci şi complet autonome, fie datorită unor influenţe exterioare, chiar dacă acestea acţionează în acelaşi sens şi oferă „bunului-simţ" neteoretic aparenţa unei corelaţii de moment). Abordarea materialist-dialectică a raportului între politic şi etic s-ar încadra, *tehnic* vorbind, în cea de-a doua categorie: eticul este determinat de politic. În acelaşi timp însă, spre deosebire de alte teorii anterioare, marxismul introduce determinarea ambilor termeni ai raportului de către relaţiile social-economice (politicul suportînd direct şi în primul rînd această determinare), precum şi relativa autonomie a eticului, influenţele sale inverse, de *feed-back*, asupra politicului.

Această caracteristică *generală* a raportului dialectic dintre politic şi etic este, firește, în destule cazuri, dificil de evidenţiat din complexitatea comportamentelor şi acţiunilor practice şi chiar din programele, sistemele normative şi ideologiile dominante. „Joncţiunea" politicii şi moralei, care se realizează în practica cotidiană, este adesea atît de perfectă, încît disocierile şi stabilirea lanţurilor cauzale impun o analiză laborioasă şi îndelungată; totuşi, chiar dacă avem în vedere calitatea dublă a unor norme sociale (politică şi morală) sau aparenta ştergere a graniţelor, în cadrul comportamentului cotidian, între politic şi etic (uneori, între politic, etic *şi* juridic!), determinarea cauzală proprie raportului amintit este comună tuturor domeniilor esenţiale ale acţiunii sociale: relaţiilor de convieţuire, raporturilor de muncă, activităţilor politico-obşteşti, instituţiilor sociale etc.

Din acest unghi al analizei, determinarea cauzală expusă mai sus este întru totul semnificativă şi pentru tema noastră particulară — *autoconducerea muncitorească*; mai mult decît atît, printr-o asemenea caracteristică generală (şi prin alte caracteristici esenţiale despre care va fi vorba mai jos), autoconducerea muncitorească se înscrie între acele fenomene specifice socialismului care relevă în modul cel mai deplin şi cel mai evident unitatea de conţinut a politicii şi moralei în noua orînduire şi rolul lor de forţe stimulatoare ale progresului social. Astfel, accentul pe care-l punem aici pe dominantele esenţiale ale raportului de ansamblu politic-etic este semnificativ nu în sine, ci prin faptul că asemenea dominante caracterizează în modul cel mai profund şi cel mai imediat autoconducerea muncitorească.

Rolul preponderent al factorului politic se realizează în *concordanţa* dintre politic şi etic şi, totodată, *asigură* această concordanţă, îi oferă realitatea concretă, ontologizînd, într-un anumit sens, teoreticul şi ideaticul. În consecinţă, realizarea autoconducerii muncitoreşti — începînd cu elaborarea structurilor instituţionale şi pînă la efectivitatea ei cît mai deplină în viaţa social-economică — se face sub directa influenţă şi acţiune a factorului politic, dar care obiectivează, de asemenea, prin înseşi aceste influenţe şi acţiuni, valorile şi sensurile unei morale umaniste superioare. Cu alte cuvinte, preeminenţa politicului în afirmarea autoconducerii asigură unitatea valorică a mijloacelor şi scopurilor în decizia economică colectivă.

Fundamentul comun al concordanţei dialectice expuse mai sus îl constituie relaţiile socialiste, cerinţele obiective ale dezvoltării economico-sociale. Deoarece, conştiinţa poli-

---

ţiile politice sînt independente de justificările etice" (Raymond Polin, *Éthique et politique*, Éditions Sirey, Paris, 1968, p. 112—113).

[3] În acest sens, R. Polin grupează teoriile explicative în următoarele tipuri: *1)* etică fără politică — Epicur, Pascal, unii utopişti, tehnocraţi etc.; *2)* politică fără etică — — Machiavelli, Clausewitz; *3)* politica înglobînd (determinînd exhaustiv) etica, mergînd pînă acolo unde acordul moralei cu politica se obţine prin sacrificarea libertăţii — Thomas Hobbes; *4)* etica înglobînd politica — Platon, Aristotel, stoicii, Locke, Kant; *5)* apartenenţa ambelor la o ordine superioară, voinţă unică ce le transcende — majoritatea dogmelor religioase, Hegel etc. (R. Polin, *lucr. cit.*, p. 113—142). O tipologie mai riguroasă şi folosind criterii materialist-dialectice de clasificare este propusă de N. Kallos: *1)* primatul moralei faţă de politică — Kant, Karl Jaspers etc.; *2)* opoziţie ireductibilă între morală şi politică — B. Croce, Max Weber; *3)* primatul politicului faţă de morală — toţi marii gînditori ai ştiinţei politice, începînd cu Aristotel şi pînă la Marx (N. Kallos, *Morală şi politică*, în *Mica enciclopedie de politologie*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1977, p. 301). S-ar putea reproşa, totuşi, şi acestei tipologii inexistenţa unei grupări care să cuprindă concepţiile autonome ale eticului şi politicului, ori a unei grupări unificatoare pentru teoriile care le subordonează factorilor sau relaţiilor exterioare, dependenţa ca şi independenţa eticului şi politicului fiind, deci, de ordin secundar.

tică — instrumentul cel mai *sensibil* al conștiinței sociale — reflectă și generalizează imediat, ideologic și afectiv, aceste cerințe obiective, influențele sale asupra moralei vor întări comuniunea lor dialectică. Pe scurt, concordanța între politic și etic — existentă în toate sferele vieții sociale și cu atît mai mult în acele domenii de activitate sau fenomene superior semnificative pentru natura orînduirii noastre, așa cum este autoconducerea muncitorească — se relevă în: *a)* convergența lor pe aceleași direcții de dezvoltare socială; *b)* finalitatea ultimă autentic umanistă; *c)* valori și criterii concordante, și chiar valori cu dublă natură — libertatea, egalitatea, echitatea[4] etc.; *d)* sprijinire reciprocă ideologică și afectivă; *e)* judecăți de valoare de același sens ș.a. Tocmai o asemenea concordanță întemeiază dificultatea distingerii lor în fenomenul practic concret care, în cazuri limită, este sau mai bine spus a fost considerat ori numai din unghiul eticului ori — cel mai adesea — numai din unghiul politicului. O asemenea ultimă posibilitate a moralei de a „nu se manifesta în stare pură, de a fi aproape invizibilă ca atare în practica vieții politice"[5] deschide drumul și apariției unor disfuncționalități sau chiar contradicții în viața socială. Într-adevăr, „invizibilitatea" moralei poate exprima nu numai rolul precumpănitor al politicului, ci și, în situații și cazuri particulare, desconsiderarea rolului și importanței eticului în acțiunea politică. Astfel de situații sînt extrem de numeroase în orînduirea burgheză, dar ele se pot întîlni —, firește, un timp limitat, — și în socialism. În fapt, atitudinile dogmatice și voluntariste în politică, cultul personalității și mai cu seamă acele ilegalități comise într-o anumită perioadă a construcției noii societăți se reclamă direct de la o asemenea „invizibilitate". După opinia noastră, nici nu avem de-a face, în mod real, cu absența valorilor și normelor morale în determinarea scopurilor și mijloacelor politice, ci cu apelarea la concepte de origine pragmatică și individualistă, deci *exterioare* eticii socialiste. În acest sens, ilegalitățile și abuzurile proprii unei anumite perioade nu relevă „invizibilitatea" factorului moral în acțiunea politică, ci desconsiderarea momentană a valorilor umaniste, a eticii socialiste și înlocuirea lor cu criteriile opționale ale trecutului. Nu întîmplător tovarășul Nicolae Ceaușescu, încă în 1968, referindu-se la asemenea situații, arăta că „Nu este în etica comuniștilor, în etica societății noastre socialiste recurgerea la falsuri, la înscenări, la mistificări"[6] și sublinia faptul că tocmai dezvoltarea democrației socialiste constituie factorul hotărîtor pentru lichidarea oricăror posibilități de apariție a practicilor amintite. Din acest punct de vedere, autoconducerea muncitorească, modalitate efectivă și superioară de atragere a oamenilor muncii la conducerea propriei lor activități, asigură și concordanța valorică a politicului și eticului, preîntîmpină „invizibilitatea" valorilor morale ale socialismului în acțiunea politică din sfera activității economice.

În fapt, autoconducerea afirmă direct, cu evidență și claritate, valori morale majore, specifice socialismului sau valori cu dublă natură — politică și etică. Potrivit caracterului său de formă a democrației autentice, autoconducerea muncitorească, prin trăsătura sa fundamentală — atragerea la decizia colectivă a întregului personal din fiecare unitate economică —, constituie cel mai sigur obstacol în fața eventualei apariții a atitudinilor voluntariste, individualiste, a proliferării unor trăsături negative de caracter, a abuzurilor de orice fel, a încălcării codului etic. Conducerea politică a comportamentului profesional, exprimată prin autoconducerea muncitorească, nu ascunde, așadar, valorile morale, ci, dimpotrivă, le conturează mai deplin și, totodată, le oferă cîmp larg de manifestare și efectivitate practică.

Caracteristicile autoconducerii muncitorești expuse mai sus exemplifică deosebit de evident modul în care se realizează influența politicului asupra eticului: nu prin minimalizare, denaturare sau negare a specificului moral, ci prin elaborarea acelor cadre instituționale necesare pentru realizarea valorilor și normelor etice socialiste[7], prin acțiunea politică conștientă în orientarea morală superioară a comportamentelor, prin coordonarea activităților educative. Realizînd climatul necesar progresului autentic al moralei, politi-

---

[4] Unele valori din această categorie — cum ar fi, de pildă, echitatea — au și o evidentă și importantă încărcătură juridică. Acest fapt nu face, însă, decît să adauge concordanței amintite în text noi dimensiuni, multilateralitatea sensurilor întărind efectivitatea structurii.

[5] Niculae Bellu, *Rolul istoric al clasei muncitoare în procesul formării și dezvoltării moralei socialiste în țara noastră*, în vol. *Dezvoltarea conștiinței socialiste în R.P.R.*, București, Edit. Academiei, 1961, p. 173.

[6] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Adunarea activului de partid al municipiului București*, 26 aprilie 1968, în vol. *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 3, București, Edit. politică, 1969, p. 189.

[7] Vezi și Gh. Berescu, *Etic și politic. Influența politicii Partidului Comunist Român asupra formării și dezvoltării moralei socialiste*, în vol. *Etică și echitate socialistă*, coord. I. Achim, Gh. Berescu, V. Popescu, București, Edit. politică, 1972, p. 228.

cul transferă în acelaşi timp în conţinutul conştiinţei etice acele cerinţe sociale obiective ce-i asigură acesteia din urmă răspunsul adecvat pe traiectoriile dezvoltării personalităţii. Dacă relaţiile socialiste oferă terenul obiectiv al genezei şi dezvoltării unei noi moralităţi, activitatea politică, exprimată şi sintetizată în activitatea partidului comunist, asigură condiţiile subiective pentru efectivitatea acestei noi moralităţi. Aşa cum arăta tovarăşul Nicolae Ceauşescu, profunda „înnoire morală a societăţii", faptul că locul moravurilor cultivate în trecut l-au luat tot mai mult „concepţia de viaţă şi principiile etice ale clasei muncitoare" constituie un „rezultat al *prefacerilor sociale radicale* şi al *amplei activităţi ideologice şi politice desfăşurate de partidul comunist*" [8].

Factorul politic, partidul comunist, elaborează în mod conştient şi explicit principiile etice şi le constituie într-un sistem propriu — Codul eticii şi echităţii socialiste; pe drept cuvînt, după cum s-a arătat [9], simbioza între politic şi etic şi influenţa determinantă a primului se manifestă înainte de toate în sfera principiilor etice. Sub această influenţă a factorului care le elaborează explicit, principiile şi întreaga normativitate morală de reglementare a relaţiilor şi opţiunilor, de modelare a comportamentelor şi de făurire a unei noi sensibilităţi adecvate vor integra, în forme proprii, cerinţe politice fundamentale ce se vor sistematiza în criterii ale acţiunii etice: „Noi spunem — scria V. I. Lenin —: moral este ceea ce serveşte la distrugerea societăţii vechi, exploatatoare şi la unirea tuturor celor ce muncesc în jurul proletariatului care făureşte societatea nouă, comunistă" [10]. La o citire superficială, teza lui Lenin ar însemna subordonarea absolută a comportamentului moral cerinţelor politice. În realitate însă, sensul este mult mai profund şi mai complex, activitatea politică însăşi fiind o expresie a legităţilor obiective, ea doar reformulînd şi retransmiţînd în diferitele sfere ale conştiinţei cerinţe-criterii ale acţiunii superioare.

Pe de altă parte, după cum s-a arătat mai sus, eticul nu numai că păstrează o relativă autonomie, ci exercită şi o influenţă inversă, deosebit de complexă asupra politicului. În general, se poate vorbi despre: *a)* fundamente morale atît ale politicului în ansamblu, cît şi ale măsurilor, soluţiilor, deciziilor politice particulare; *b)* apreciere etică a acţiunii politice. În raport cu aceste fundamente valorice şi criterii etice se poate considera, deci, o *umanizare* a politicii prin conţinutul său moral intrinsec. Altminteri spus, judecata morală se poartă şi asupra sistemului politic şi a instituţiilor sale, a mijloacelor de acţiune etc. [11], oferind, în condiţiile aprecierii pozitive, şanse sporite de eficienţă comportamentului în cauză. Exemplificînd prin problematica autoconducerii, aprecierea pozitivă din punct de vedere moral a acestei instituţii, precum şi a comportamentelor derivate se obiectivează în angajarea mereu mai deplină şi mai profundă a oamenilor muncii la activitatea de decizie economică, deci, implicit, la realizarea conştientă a scopurilor politice fundamentale din planul economic, puse în faţa poporului de către partidul comunist. Astfel, *datoria politică capătă valenţe şi încărcături morale*, după cum obligaţia respectării normelor şi principiilor etice se apreciază şi din unghiul partinităţii şi principialităţii comuniste (nu întîmplător, un paragraf al Programului Partidului Comunist Român se intitulează *Promovarea principiilor eticii şi echităţii socialiste*, iar Statutul partidului înglobează în rîndul datoriilor membrilor de partid numeroase obligaţii de natură etică).

În fapt, la nivelul ansamblului vieţii sociale şi ideologice, unitatea dintre etic şi politic (şi nu numai dintre ele!) [12] şi rolul conducător şi organizator ce-i revine politicului în cadrul acestei unităţi sînt relevate de elaborarea de către partidul nostru, sub directa îndrumare a tovarăşului Nicolae Ceauşescu, a Codului principiilor şi normelor muncii şi vieţii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste. Codul eticii şi echităţii socialiste dă expresie legăturii organice dintre politică şi etică prin statuarea unui sistem unitar de principii (politice, morale, cu dublă natură etc.) care formează cadrul tuturor celorlalte norme de convieţuire socială şi care defineşte virtuţile în acelaşi timp politice şi morale ale omului nou. Prin aceasta, codul

---

[8] Nicolae Ceauşescu, *Rolul conducător al partidului în etapa desăvîrşirii construcţiei socialismului*, în vol., *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, vol. 2, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 251 *(subl. ns.)*.

[9] Ioan Grigoraş, *Principii de etică socialistă*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1974, p. 139.

[10] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 31, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1956, p. 275.

[11] Cf. *A Dictionary of the Social Sciences*, J. Gould şi W. L. Kolb eds., U.N.E.S.C.O., New York, MacMillan Comp., 1964, p. 514.

[12] „Formula la care ne referim („principii ale eticii şi echităţii socialiste" — V. P.) şi care desemnează modalitatea normativă a acestor raporturi noi dintre oameni are calitatea deosebită de a caracteriza unitatea dialectică nouă (concordanţa de conţinut, de funcţii şi finalităţi a valorilor) a economicului, politicului, juridicului şi eticului în dezvoltarea socialistă a raporturilor sociale" (I. Grigoraş, *op. cit.*, p. 143—144).

moralei socialiste, în aplicarea sa consecventă și realizarea sa multilaterală, constituie un instrument de „apropiere" a celor două forme ale conștiinței sociale. După cum s-a mai remarcat [13], caracterul unitar al subsistemelor politic și etic va contribui, în perspectivă, la apropierea lor treptată, politica înfăptuind din ce în ce mai deplin și profund idealurile umanismului autentic, iar morala contribuind cu o eficiență sporită la realizarea sarcinilor fundamentale ale politicii partidului comunist.

2. AUTOCONDUCEREA MUNCITOREASCĂ — EXPRESIE CONCRETĂ A DEMOCRAȚIEI SOCIALISTE ȘI REALIZĂRII PRACTICE A UNITĂȚII DIALECTICE ÎNTRE POLITIC ȘI ETIC

Dacă pînă aici am insistat asupra elementelor esențiale pentru definirea legăturii dialectice între politic și etic în societatea socialistă, elemente aplicabile oricăror fenomene și situații din viața cotidiană (deci, prin simplă derivare ori exemplificare, și autoconducerii), este necesar să ne oprim în continuare asupra elementelor specifice temei noastre, care completează pe cele generale și le alătură bogăția concretului.

Autoconducerea muncitorească și autogestiunea economică constituie, în acest sens, un cadru instituțional și, totodată, o manifestare concretă a democratismului socialist care asigură, pe coordonate superioare, atît concordonața de sens și valorică între politic și etic în actuala etapă de dezvoltare a societății noastre, cît și modalitățile practice de afirmare în viață a principiilor eticii și echității. Astfel, autoconducerea reprezintă o însemnată etapă a demersului politic conștient pe care l-a realizat partidul nostru în anii ce au urmat Congresului al IX-lea, demers politic caracterizat, în domeniul economic, ca și în alte domenii de activitate, prin renunțarea la principiul și practicile conducerii unipersonale și prin atragerea tot mai largă a maselor la organizarea propriei lor activități. În acești ani s-a dezvoltat continuu rolul oamenilor muncii de proprietari, producători și beneficiari direcți ai bunurilor materiale și spirituale ale societății socialiste. Perfecționarea democrației economice socialiste de către factorul politic conducător în orînduirea noastră — partidul comunist — a asigurat, în același timp, cadrul stimulator optim în sfera concretă a unităților productive pentru afirmarea reală și în continuă dezvoltare a noii moralități.

Revoluția socialistă creează, se știe, la nivelul spiritualității maselor muncitoare, premisele „conștiinței de conducător și beneficiar" alături și completînd „conștiința de producător". Pentru afirmarea efectivă și multilaterală a primei este nevoie, pe de o parte, de timp : rolul de stăpîn al mijloacelor de producție, de proprietar colectiv al întregii avuții sociale este un rol nou pentru masele muncitoare, cărora, timp de secole și milenii, le-a fost inculcată doar conștiința de producător, cu atributele sale — ascultarea superiorilor, lipsa de cunoștințe și înțelegere a deciziilor globale, aprobarea parcelării profesionale și dezinteresul față de tot ceea ce nu privește direct sarcinile concrete de muncă etc. (evident, am marcat mai sus doar acele trăsături negative ale conștiinței de producător, rezultate ale exploatării și înstrăinării). În asemenea condiții, este vădit faptul că lichidarea unor asemenea caracteristici și înlocuirea lor cu participarea responsabilă, creativitatea, spiritul inovator, interesul față de obiectivele generale ale unității ș.a. nu constituie deloc o sarcină facilă, rezolvabilă în cîțiva ani. Pe de altă parte însă, simpla posibilitate a conștiinței de stăpîn colectiv trebuia transformată în realitate, prin elaborarea acelor cadre instituționale care să-i permită nestingherit afirmarea. Firește, realizarea unor astfel de cadre, ca și valoarea lor practică depind, la rîndul lor, de progresul general al societății socialiste, de perfecționarea forțelor și relațiilor de producție, de modificări pozitive în nivelul general de cunoștințe ale maselor, de ascendența spirituală ș.a.m.d. Iată de ce, chiar după abolirea conducerii unipersonale a unităților economice, începînd cu Conferința Națională a partidului din 1967, participarea la decizie a oamenilor muncii a trecut prin forme diverse, mereu îmbunătățite, pînă la crearea actualei forme a autoconducerii și autogestiunii economice; iată de ce, paralel cu procesul îmbunătățirilor instituționale, partidul a condus și organizat o intensă activitate ideologică în vederea aderiunii conștiente și responsabile a producătorilor la formele de decizie nou create.

Dintr-un punct de vedere etic general, această activitate ideologică s-a centrat în jurul concretizării, în sfera profesională, a unora dintre principiile și normele fundamentale ale codului muncii și vieții comuniștilor — apărarea și dezvoltarea proprietății socialiste, de stat și cooperatiste, gospodărirea cît mai eficientă a mijloacelor și resurselor societății; curajul și inițiativa în lupta pentru promovarea noului în producție, în activitatea economică și socială; participarea tuturor oamenilor muncii la conducerea activității întreprinderilor și instituțiilor, pentru dezvoltarea și întări-

---

[13] Genoveva Vrabie, *Politica, morala și dreptul — forme de reglementare a relațiilor sociale în socialism*, București, Edit. politică, 1977, p. 149.

rea democrației muncitorești, socialiste[14]. După cum se observă cu ușurință, Codul eticii și echității socialiste — sistem normativ complex politico-moral — statuează explicit și o serie de principii etice a căror obiectivare deplină nu se poate realiza decît pe terenul autoconducerii muncitorești : elementele generale ale dialecticii politic-etic, expuse în primul paragraf, sînt o dată mai mult probate.

Deoarece întreprinderea socialistă, considerată dintr-un unghi sociologic, ca „organizație", reprezintă în mic caracteristicile fundamentale ale societății globale, iar individul este angrenat în interiorul ei în procesul unei socializări nemijlocite, obiective și subiective, colectivitatea de muncă devine atît o școală a democrației cît și cîmpul esențial de manifestare a dialecticii politic-etic. În acest perimetru al activității economice — autoconducerea muncitorească — se realizează așadar, un proces complex (*„concretizare practică a principiilor — socializare a persoanei — formativitate moral-politică — dezvoltare a personalității"*), proces care depășește în semnificații stricta participare la decizia profesională, economică. Mai mult decît atît, în unitatea economică politicul reprezintă nu numai și nu doar cadrul instituțional al autoconducerii, al democrației muncitorești, ci și, poate în primul rînd, activitatea politico-ideologică a *organizației de partid* respective și a *comuniștilor înșiși*, după cum eticul depășește sfera îndatoririlor din regulamentul de ordine interioară sau proprii deontologiei profesionale în cauză, manifestîndu-se direct în *atitudinile și comportamentele personale*, în *climatul de muncă*, în *opinia colectivă*, în *relațiile interpersonale*. Dialectica politic-etic devine astfel o *practică* nemijlocită, imediată, se manifestă, în „plusurile" sau disfuncționalitățile sale, în comportamentul efectiv al oamenilor vii, reali. Comunistul, utecistul, oricare om al muncii este *purtătorul*, la un anumit grad, al *acțiunii politice* și, totodată, *subiectul moral concret*, în calitatea lui de participant la democrația muncitorească. Autogestiunea transformă, deci, teoria dialecticii politic-etic în practică, comportament social nemijlocit al insului.

În același timp, în calitatea sa de practică a democrației, autogestiunea muncitorească *verifică* și *valorizează* adecvarea cadrului instituțional dat, precum și corectitudinea, conținutul teoriei însăși, trasînd, la nivelul tendințelor, perspectivele viitoarei dezvoltări. Dealtfel, modificările repetate care au avut loc după Conferința Națională a partidului din 1967 în cadrul instituțional al democrației muncitorești evidențiază cu prisosință tocmai acest caracter de *continuu criteriu* de verificare propriu practicii participării la conducere a oamenilor muncii.

În sfîrșit, autoconducerea și autogestiunea, ca formă practică a democrației muncitorești, constituie și *terenul de manifestare a contradicțiilor* și *conflictelor valorice concrete* între acțiunea politică colectivă și comportamentul moral individual, a disfuncționalităților în profilul moral-politic personal, a diferențelor, particulare sau calitative, între conștiința de producător și aceea de stăpîn colectiv al avuției sociale. Înfruntarea între *nou* și *vechi* — fie ca opoziție între mentalități calitativ diferite, fie ca opoziție între mentalități reprezentînd etape de dezvoltare ale acelorași relații socialiste — se manifestă la fel de concret, antrenînd conștientul în corelație cu afectivitatea personală, acordînd un loc important spontanului și, uneori, chiar iraționalului. De aici, grade diverse de realizare practică a unității dialectice între politic și moral, potrivit situațiilor concrete din fiecare unitate economică și chiar din fiecare grup de muncă ; de aici, sarcini sporite pe linie educativ-formativă (nu numai morală, ci și politică), de aici, necesitatea perfecționării permanente a mijloacelor controlului social la nivelul *sistemului național al autoconducerii* : Consiliul Național al Oamenilor Muncii sau Consiliul Central de Control Muncitoresc etc. sînt, în acest sens, nu numai forme de participare directă a clasei muncitoare, a tuturor oamenilor muncii, la conducerea economiei pe plan național, ci oferă și modalități superioare de surprindere a contradicțiilor particulare și de luare a acelor măsuri politico-organizatorice în vederea depășirii sau limitării lor.

Din cele de mai sus rezultă cu evidență faptul că democrația muncitorească, democrația socialistă în general, ca practică a unității între politic și etic, constituie un cîmp principal al angajării efective și responsabile în depășirea neajunsurilor și disfuncționalităților economice, dar și spirituale, impune și dezvoltă combativitatea și principialitatea politică, alături de afirmarea caracterului *activ*, revoluționar al moralei socialiste. După cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, spre deosebire de democrația burgheză, participarea directă la conducere a oamenilor muncii în toate domeniile de activitate trebuie să se realizeze de pe o „poziție critică și autocritică fermă, luînd atitudine combativă față de lipsuri, participînd activ la dezbaterea deschisă a problemelor, nu în mod festiv,

---

[14] Cf. *Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste*, în vol. *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român, 25—28 noiembrie 1974*, București, Edit. politică, 1975, p. 816—823.

ci cu tot spiritul de răspundere"[15]. Numai într-un asemenea climat valoarea social-economică și formativă a autoconducerii își poate realiza multilateralitatea și profunzimea sensurilor sale; numai într-un asemenea climat, *autoconducerea* devine în mod real *modalitatea esențială de realizare a unității între politic și etic*, de afirmare practică a principiilor eticii și echității socialiste.

3. AUTOCONDUCEREA MUNCITOREASCĂ — FORMĂ SUPERIOARĂ DE AFIRMARE A RESPONSABILITĂȚII POLITICE ȘI MORALE INDIVIDUALE ȘI COLECTIVE

Principalele finalități ale autoconducerii muncitorești sînt, în mod sintetic, următoarele: creșterea eficienței economice; dezvoltarea democrației muncitorești, a democrației socialiste în general, ca practică și conștiință politică; participarea mai activă a maselor de producători la organizarea și decizia colectivă din unitate; sporirea rolului și răspunderii politico-morale a consiliilor oamenilor muncii, a adunărilor generale, a fiecărui individ pentru propria activitate profesională și pentru activitatea economico-socială globală a unității. Realizarea efectivă a acestei ultime finalități oferă teoriei un vast material concret pentru generalizare, precum și, după cum s-a arătat în paragraful anterior, un criteriu esențial al corectitudinii tezelor sale.

Trebuie arătat de la început că autoconducerea, autogestiunea, autogospodărirea sînt modalități superioare ale răspunderii politice și morale *colective*. Din acest punct de vedere ele nu au nimic de-a face cu voluntarismul, fie el și colectiv, cu experimentările hazardate, cu „libertatea" anarhică ș.a.m.d. Autoconducerea implică în cel mai înalt nivel existența acelor trăsături generale specifice democrației socialiste la care se referea tovarășul Nicolae Ceaușescu atunci cînd scria: „Democrația socialistă presupune creșterea continuă a *răspunderii* fiecărui cetățean, întărirea *disciplinei* și *ordinii* sociale; ea este *incompatibilă* cu orice manifestare de *dezordine, anarhie*, cu *lipsa de răspundere* față de interesele patriei, ale întregului nostru popor"[16]. Responsabilitatea colectivă care caracterizează autoconducerea, în consecință, nu își centrează sistemul de obligații exclusiv pe realizarea deciziilor în funcție de bunăstarea materială și spirituală a colectivului particular, ci va avea în vedere, într-o corelație indestructibilă, *datoria socială*. Responsabilitatea colectivă proprie autogestiunii *mediază*, deci, *între obligația personală și datoria socială*. Din acest unghi, ea este incompatibilă și cu orice forme de „patriotism local", de exacerbare a intereselor de grup în defavoarea intereselor sociale generale. Datorită unei asemenea calități de verigă de mediere, autogestiunea poate genera, într-un colectiv particular sau altul, opoziții și chiar contradicții între interesul colectiv și cel general. Înțelegerea și afirmarea responsabilității colective în sensul expus mai sus — ca unitate a obligației personale și a datoriei colective și sociale — limitează apariția unor asemenea contradicții și, implicit, permite instituirea unui proces mai profund de socializare a individului. Într-un anumit sens, răspunderea colectivă specifică autogestiunii conferă realitate vechiului imperativ categoric kantian, subordonează direct libertatea colectivă de conducere înfăptuirii unei autentice libertăți *sociale* în domeniul deciziei: tendințele înguste de grup anulează întru totul însăși valoarea democratică a autogestiunii ca principiu și practică.

Pe de altă parte, răspunderea colectivă însumează, într-un sistem cu valoare proprie suplimentară, răspunderile personale ale oamenilor muncii din unitatea respectivă, răspunderea pentru propria activitate, ce integrează înțelegerea necesității îndeplinirii obligațiilor pentru dezvoltarea societății. Această dialectică a obligațiilor personale și datoriilor colective și sociale se bazează pe situația complexă și natura la fel de complexă a omului muncii în socialism: administrator și organizator direct al patrimoniului întreprinderii socialiste, dar și proprietar colectiv al întregii avuții naționale.

În consecință, responsabilitatea personală pe care o implică și o promovează autoconducerea muncitorească are o dublă natură: atît politică cît și morală. Din unghiul politicului, accentuăm latura autoangajării libere și conștiente la activitatea de decizie economică colectivă, resimțită ca nevoie interioară,

---

[15] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea de lucru cu activiștii și cadrele din domeniul educației politice, al propagandei și ideologiei*, 9 septembrie 1977, în vol. *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 14, București, Edit. politică, 1977, p. 751.

[16] *Idem*, *Expunere cu privire la creșterea rolului clasei muncitoare, al consiliilor oamenilor muncii în conducerea activității economico-sociale, în realizarea programului partidului de dezvoltare a industriei socialiste, a întregii economii naționale, de ridicare a bunăstării poporului și perfecționare continuă a democrației socialiste*, 11 iulie 1977, în *vol. cit.*, p. 597, *(subl. ns.)*.

integrarea acțiunii personale de formulare a deciziilor în strategia și tactica de ansamblu a partidului comunist; din unghiul eticului, evidențiem îndeosebi conștiința răspunderii personale a individului față de sine, colectiv și societate, opțiunile decizionale fiind ghidate de înaltele valori umaniste și servind, mediat sau chiar direct, procesului emancipator individual. Dealtfel, însuși fenomenul participării colective la luarea deciziilor constituie, prin natura sa proprie, un element emancipator esențial: transformă relația conducător-condus numai într-o variantă optimă a ierarhiei competențelor și alătură „parcelării" sarcinilor empirice de lucru statutul egal și comun al participării la luarea deciziilor economice și sociale în unitatea respectivă.

Firește, prin legătura ei directă cu libertatea, responsabilitatea individuală și colectivă proprie autoconducerii muncitorești se realizează efectiv numai în măsura în care presupune asumarea obligației de participare la luarea deciziilor exclusiv în *cunoștință de cauză*. Caracterul liber-consimțit pe care se întemeiază responsabilitatea autentică elimină și presiunea exterioară, și aprecierea situațiilor după criterii întîmplătoare, și indiferentismul. Din păcate, în societatea noastră, își mai fac simțită prezența o serie de fenomene ce se reclamă din cazurile amintite mai sus: acțiuni voluntariste, indiferentism față de participarea la conducere și, mai cu seamă, lipsa acelor date esențiale care să facă reală, efectivă participarea la conducere a fiecărui om al muncii dintr-o anumită întreprindere. Faptul că, de pildă, *dările de seamă* prezentate în adunările generale sînt uneori formale, tehniciste sau lipsite de claritate nu permite nici decizia în cunoștință de cauză și, evident, nici angajarea responsabilă a colectivului. Alteori, activitatea de propagandă concretă este la fel de formală, nedifuzîndu-se larg rezultatele obținute în realizarea deciziilor colective anterioare, sarcinile imediate și de perspectivă ale unității. Astfel, în unele întreprinderi, institute de cercetare și proiectare etc., punctele de documentare prezintă zeci de planșe, diagrame, panouri cu ceea ce se va realiza sau trebuie să se realizeze a nivel național ori în unele județe de la sute de km depărtare, dar nu există nici un panou cu strategia dezvoltării în propria unitate sau în propriul oraș. Este evident că în asemenea cazuri participarea la luarea deciziilor este puțin semnificativă și nu oferă conținut real responsabilității personale, conștiinței de stăpîn colectiv, eludîndu-se însăși natura autoconducerii și autogestiunii muncitorești.

4. AUTOCONDUCEREA MUNCITOREASCĂ ȘI FORMAREA PERSONALITĂȚII UMANE SPECIFICE SOCIALISMULUI

Autoconducerea se întemeiază și, totodată, impune formarea și dezvoltarea responsabilității moral-politice personale și colective. Finalitățile uman-formative ale autoconducerii muncitorești au fost înscrise întotdeauna de către partidul nostru ca avînd aceeași majoră semnificație ca și finalitățile ei productive, financiare ș.a.m.d.

Urmărind cu consecvență problemele teoretice și practice ale implicațiilor dezvoltării democrației socialiste asupra formării omului nou și, în același timp, contribuind în mod esențial atît la crearea noilor cadre instituționale cît și la definirea principalelor lor obiective practice, tovarășul Nicolae Ceaușescu releva la Congresul al XII-lea al partidului: „Dezvoltarea continuă a democrației socialiste, întărirea autoconducerii muncitorești și autogestiunii economice vor deschide un cîmp tot mai larg de manifestare a *inițiativei* oamenilor muncii, a *capacităților creatoare* ale întregului popor, de *afirmare plenară a personalității umane*, a *afirmării principiilor comuniste* în toate domeniile"[17].

În gîndirea social-politică a tovarășului Nicolae Ceaușescu, rolul pozitiv-stimulator al autoconducerii în afirmarea personalității umane este, așadar, o caracteristică fundamentală a procesului propriu de dezvoltare a orînduirii noastre. Și în acest caz, unitatea dialectică a politicului și eticului se relevă cu evidență: calitățile și virtuțile morale ale personalității găsesc în perimetrul autoconducerii și autogestiunii un cadru social-instituțional care asigură, susține și extinde punerea lor în valoare; afirmarea tot mai deplină a acestor calități și virtuți contribuie la realizarea funcțiilor multiple ale autoconducerii, la înfăptuirea obiectivelor sale în cadrul strategiei politice de ansamblu și, în ultimă instanță, devine un factor intern al autodezvoltării cadrului instituțional însuși. Din acest ultim punct de vedere, spiritul de inițiativă și valorificarea capacităților creatoare ale maselor au o mare importanță, întrucît comportamentele empirice în care acestea se includ realizează nu numai funcțiile economice și financiar-gospodărești ale autoconducerii, ci se constituie și ca forțe autotransformatoare ale întregului sistem. Firește, la fel ca în cazul responsabilității, afirmarea spiritului de inițiativă și a capacităților creatoare nu se realizează automat, odată cu adoptarea cadrului instituțional al auto-

---

[17] *Idem, Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, p. 55—56 *(subl. ns.)*.

conducerii. Dimpotrivă, presupune timp, precum și o paralelă și permanentă activitate de stimulare și sprijinire a acestor calități. Spiritul de inițiativă se opune, în acest sens, în mod direct comodității, abordării rutiniere a problemelor legate de actul deciziei, implică perseverență, abnegație, o lucidă apreciere a situațiilor și condițiilor; creativitatea se opune la fel de direct vieții „liniștite", automatismului comportamental și ploconirii în fața trecutului, spiritului conservator ș.a.m.d. Mai mult decît atît, și inițiativa și creativitatea, pentru a fi cu adevărat valoroase în orice domeniu și mai cu seamă în acela al luării deciziilor, repun pe un prim plan aceeași problemă a acțiunii în cunoștință de cauză. În consecință, valoarea sau caducitatea lor depind în mod esențial și de profesionalitatea individului, de trăinicia cunoștințelor sale, de posibilitatea de corelare a acțiunii cu implicațiile sale mai apropiate sau mai îndepărtate și, într-un anumit sens, avînd în vedere că scopul activității este luarea în colectiv a unei decizii, chiar de capacitatea de persuasiune. Adăugînd la acestea *rezistența obișnuințelor personale* și eventuala *rezistență a persoanelor din jur marcate de obișnuințe*, observăm dificultățile reale pe care trebuie să le învingă inițiativa și creativitatea în procesul participării colective la luarea deciziilor.

Pe de altă parte, înțelegerea legăturii dialectice între politic și etic — exprimată prin afirmarea inițiativei și creativității — ca o modalitate a „învățării", a educației *practice* în și prin autoconducere deschide un teren liber obiectivării acestei legături atît în alte domenii de activitate de același nivel, cît și la nivelul global al societății. Exemplificînd doar cu aceste două trăsături principale ale personalității umane specifice socialismului, reiese cu evidență că *autoconducerea* se instituie și ca *școală a învățării comportamentului politic și moral valoros*, a stimulării formării unor înalte virtuți politice și morale, a căror importanță și cîmp de referință depășește cu mult pe cel al autoconducerii și autogestiunii. În acest sens, participarea individului la luarea deciziilor în unitatea în care el muncește îl familiarizează cu necesitatea unei contribuții superioare — direct, în forme organizate, prin reprezentanți etc. — la conducerea întregii societăți, la stabilirea strategiei și tacticii politice a dezvoltării națiunii. Altminteri spus, face din problema alegerii drumului pe care îl va parcurge societatea românească o problemă a sa proprie, de importanță vitală nu numai pentru bunăstarea sa, ci și pentru realizarea idealului său; este o modalitate efectivă a „înlăturării distincției între guvernanți și guvernați"[18] nu numai din unghiul raționalității politice, ci și din unghiul sensibilității morale, subtile și fluide prin natura sa.

Caracterul stimulator pe care îl are autoconducerea muncitorească asupra formării personalității complexe a omului nou este semnificant, indirect, și pentru sprijinul acordat unor transformări sociale structurale, transformări care, de asemenea, dezvăluie dialectica politic-etic. Ne referim aici, pe scurt, doar la procesul *omogenizării sociale*, proces specific socialismului, mai cu seamă în etapele de dezvoltare superioară a noii orînduiri. Este evident astfel faptul că, prin medierea ascendenței economico-sociale al cărei ritm crește sensibil datorită autoconducerii, participarea tot mai deplină a oamenilor muncii la procesul luării deciziilor economice contribuie la modificarea structurilor sociale și a grupurilor existențiale (clase sociale, grupuri întemeiate pe rezidență — rurală sau urbană —, grupuri formate în funcție de conținutul preponderent intelectual sau fizic al muncii ș.a.) în sensul apropierii condițiilor de viață, funcțiilor sociale, conținutului activității etc. Totodată, prin atragerea la activitatea de luare a deciziilor, indivizii sînt din ce în ce mai profund integrați într-o nouă situație existențială care cere o aceeași capacitate politică și o aceeași angajare morală. Autoconducerea muncitorească, autogestiunea și autogospodărirea contribuie, astfel, la omogenizarea „răspunsurilor" indivizilor pe baza situațiilor lor *comune* și *unitare* în raport cu luarea deciziei. Drept urmare, sînt modificate structural, calitativ vechile scheme și ierarhii de autoritate create și generate în secolele dominației unor relații sociale de subordonare și dependență economică. Pe de altă parte, direct derivat, același proces al autoconducerii influențează deosebit de puternic omogenizarea valorică și normativă a conștiinței, prin generalizarea procesuală a conștiinței de stăpîn colectiv, în toată multilateralitatea sa și a responsabilității moral-politice în fața problemelor care implică *simultan* individualul, particularul și generalul. În ultimă instanță, unitatea dialectică dintre politic și etic specifică autoconducerii muncitorești, obiectivată în procesul omogenizării valorice și normative a conștiinței, constituie un factor major al apropierii treptate și a transferurilor de conținut între conștiința politică și cea morală, etapă în constituirea conștiinței unitare a „producătorilor asociați".

[18] Vezi și Ioan Ceterchi, *Sistemul democrației socialiste în Republica Socialistă România*, în vol. *Organizațiile obștești în sistemul organizării politice din Republica Socialistă România*, coord. I. Ceterchi, București, Edit. Academiei, 1973, p. 20.

Autoconducerea muncitorească și autogestiunea financiară se relevă a fi, așadar, „verigi prime ale comunismului (...) structuri deschizătoare de drum spre comunism" [19] nu numai în calitatea lor de instituții de asociere liberă și egală a producătorilor, ci și, poate mai ales, în calitatea lor de factori stimulatori în afirmarea personalității umane și principiilor de conviețuire specifice comunismului. În acest ultim sens, participarea la luarea deciziilor colective este o *învățare practică* a modelelor de comportament — și a atitudinilor, principiilor și valorilor subiacente — care se vor generaliza în toate domeniile de activitate socială în etapele viitoare de dezvoltare a orînduirii noastre.

Dacă această „învățare practică" are o asemenea importanță majoră, se impune cu evidență necesitatea sprijinirii ei necondiționate, eliminării tuturor obstacolelor care stingheresc afirmarea deplină a rolului formativ al autoconducerii muncitorești. Ca orice activitate formativă practică, însăși acțiunea de participare la luarea deciziilor constituie și instrumentul educativ major. În directă consecință, limitarea și stingherirea — sub orice formă și de orice natură ar fi — a participării este și factorul negativ cel mai important. Reminiscențele conducerii unipersonale, tratarea formală a problemelor participării, birocrația și suficiența tehnicistă etc. produc nu numai daune economice — de cele mai multe ori calculabile —, ci și daune spirituale educative incalculabile. În planul temei noastre, asemenea fenomene particulare contribuie la ruperea unității între politic și etic, la crearea unei false imagini asupra politicului (înțeles restrîns, de astă dată, ca activitate strict organizatoare și de conducere), opus, aparent, responsabilității, inițiativei. Iată de ce, prin diversele forme ale controlului social colectiv la care ne refeream mai sus, precum și prin activitatea și controlul nemijlocit al organizațiilor de partid în fiecare unitate, se realizează o continuă limitare a ariei de existență a fenomenelor negative analizate; este și aceasta o expresie a modului specific în care politicul își afirmă rolul său preponderent, stimulator și structural-organizator în cadrul unității cu eticul.

În același timp, prin întreaga activitate ideologică și cultural-educativă, partidul nostru, atît la nivel național cît și la nivelul particular al colectivelor de muncă, desfășoară nenumărate acțiuni îndreptate spre formarea și dezvoltarea acelor calități și virtuți morale și politice pe care le implică autoconducerea muncitorească și, în general, întregul sistem de relații socialiste. După cum se statuează în Programul partidului, activitatea politică, ideologică, educativă „trebuie să aibă drept țel făurirea omului nou, cu conștiință înaintată, făuritor al societății socialiste multilateral dezvoltate, al comunismului. Activitatea ideologico-educativă trebuie să fie pătrunsă de spiritul umanist al concepției noastre revoluționare, să pună în centrul ei omul" [20]. Or, o asemenea activitate este cu atît mai fertilă și mai bogată în sensuri valorice, cu cît își propune formarea unor *calități și virtuți specifice și necesare realizării unui comportament care, prin natura sa proprie, dă expresie și sprijină, totodată, în modul cel mai fericit, afirmarea principiilor umanismului autentic*. Altminteri spus, în unitatea dialectică pe care o presupune între *politic și etic*, între *ideologic și afectiv*, între *praxiologic și educativ*, autoconducerea muncitorească constituie una dintre manifestările cele mai evidente și cele mai multilaterale ale umanismului socialist, revoluționar.

[19] Constantin Stroe, *Implicațiile morale ale autoconducerii și autogestiunii* în „Revista de filozofie", nr. 6/1979, p. 686.

[20] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, în vol. *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1975, p. 716.

ETICUL CA SPECIE A CUNOAȘTERII UMANE ȘI SEMNIFICAȚIA CONTROVERSEI FILOZOFICE ASUPRA DIMENSIUNII SALE COGNITIVE

DE

NICULAE BELLU

Îndelung controversata temă a cunoașterii etice, reluată cu o neostenită vigoare în toate epocile de mari transformări a relațiilor umane și a înțelegerii-de-sine a omului, este confruntată în epoca contemporană cu complexitatea unor noi situații de viață, cu

noi ritmuri ale dezvoltării științei și culturii, cu noi orizonturi în anticiparea și constituirea aspirațiilor de emancipare umană. Dar toate acestea sînt atît de profund marcate de natura inerent contradictorie a oricărui proces de revoluționare și înnoire a modului de trai, încît efectul în plan etic apare adeseori derutant, încalcă așteptările logice sau previziunile considerate firești, actualizînd sub această presiune energică a evenimentului cotidian interogația, altfel aparent pur speculativă, asupra eticului ca specie a cunoașterii umane și asupra gradului de adevăr și de substanță referențială obiectivă conținute în structura fenomenului moral.

Cu această interogație, însă, i se restituie totodată eticului cite ceva din înțelesul său originar de specie fundamentală a rațiunii umane, căreia cei vechi i-au spus *etos* — ca dimensiune globală a existenței umane, guvernată de credințe și obiceiuri, căci credințele și obiceiurile instituie o legislație complex integrată, pînă la identificare, cu modul de a fi al vieții, cu pulsația și curgerea ei. Iar cei moderni — prin Kant și Hegel — i-au spus *rațiune practică*, întrucît aceasta instituie o cunoaștere, și *conștiință obiectivă*, păstrînd și reliefînd astfel implicația cognitivă a dimensiunii morale. O dimensiune cognitivă ulterior redusă, diluată și aproape uitată, ca nesemnificativă, sub efectul înstrăinării-de-sine a omului și al subiectivizării extreme a existenței, în condițiile expansiunii relațiilor capitaliste moderne și ale stării implacabile de concurență, dezagregare, nesiguranță și hazard pe care le-a instaurat.

Se instituie, astfel, o relație de simetrie între:

1) ceea ce constituie înstrăinarea-de-sine a omului, distanțarea pînă la ruptură a stărilor de fapt de conștiința-de-sine, căreia i se impune și i se substituie o falsă conștiință, și

2) diluarea pînă la suprimare a implicației cognitive în investigarea și explicarea fenomenului de moralitate, ceea ce corespunde amplitudinii și universalizării situațiilor de hazard ale vieții, poartă stigmatul dezorientării și privilegiază recursul la credința în destin, dialogul oracular, subiectivism și iraționalitate.

Recunoașterea sau nerecunoașterea conținutului cognitiv al eticului ține, astfel, de cursul preponderent al fiecărei epoci, iar în cadrul acestora, de orientarea generală a practicii și a curentelor de gîndire corespunzătoare, fie conservatoare, fie întemeindu-se pe descoperirea și cercetarea noilor tendințe ale dezvoltării istorice.

1. EFECTUL DE SUBSTITUȚIE ȘI DISIMULARE

Atrage, astfel, atenția o continuă implicare, cînd pozitivă, cînd negativă a interesului în abordarea dimensiunii cognitive a fenomenului moral, care nu a scăpat cu totul cercetării filozofice. Locke formulează, în acest sens, observația mai generală că nu numai ideile de cantitate sînt susceptibile de a fi cunoscute și demonstrate, dar și „alte domenii ale contemplării noastre, poate mai utile (...) dacă viciile, pasiunile și interesul dominant nu s-ar opune și nu ar amenința asemenea eforturi" [1]. În replică, Locke enunță teza că „morala este susceptibilă de a fi demonstrată" [2]; că examinarea ei atentă, ca și a împrejurărilor care o produc, „ne-ar putea procura fundamentele îndatoririlor noastre și reguli de conduită care ar putea așeza morala printre științele susceptibile de a fi demonstrate"; „am putea afla adevărata natură a binelui și a răului prin deducții necesare, deducții tot atît de incontestabile ca și cele matematice, dacă ne-am dedica studiului moralei cu aceeași nepărtinire și atenție cum facem cu celelalte științe" [3]. Natura părtinitoare a interesului dominant nu este direct analizată. Totuși, Locke vede cauza acesteia în preferința arătată bogăției și puterii în detrimentul cunoașterii și adevărului, ceea ce conține o indicație privind sensul vizat de filozof, dincolo de nota de prudență a formulării sale, cînd scrie: „Sînt încredințat că, dacă ar cerceta adevărurile moralei cu aceeași metodă și indiferență cu care caută adevărurile matematice, oamenii ar descoperi că ele au conexiuni mai puternice unele cu altele și că decurg mai necesar din ideile noastre (...) decît se crede îndeobște. Dar nu putem aștepta mult de la acest procedeu, în timp ce dorința de stimă, de bogății sau de putere îi face pe oameni să îmbrățișeze opiniile la modă și apoi să caute argumente fie pentru a susține frumusețea lor, fie pentru a colora și descoperi diformitatea lor..." [4]. O cauză ar fi — pe cît se pare — ipocrizia, dar și faptul că grupele de putere „bagă dogmele lor pe gîtul tuturor oamenilor fără să le îngăduie să cerceteze adevărul sau neadevărul lor și nu vor să lase adevărul nestingherit pe lume, nici pe oameni liberi de a-l căuta, (încît) ce progrese putem aștepta, ce lumină mai mare putem spera pentru științele morale?" [5]

---

[1] John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. II, București, Edit. științifică, 1961, p. 158.

[2] *Ibidem.*

[3] *Ibidem*, p. 159.

[4] *Ibidem*, p. 161.

[5] *Ibidem*, p. 162.

Locke surprinde, așadar, instituirea neaparentă a unei alianțe, parte spontană, parte premeditată, între interesul dominant și pasiunile și viciile caracteristice ale unei epoci; o alianță de factură social-spirituală și afectivă acționînd ca o legitate disimulativă inerentă modului de a se constitui și de a ființa al moralității. O alianță a interesului dominant cu pasiunile și viciile vizînd disimularea conexiunilor reale ale fenomenului moral și travestirea adevărurilor care îl generează, substituindu-le cu dogmele grupelor de putere și căutînd apoi argumente fie pentru „a susține frumusețea lor", fie pentru „a le colora și acoperi diformitatea". Se conturează, așadar, dincolo de o legitate a disimulării și în spatele acesteia, un fenomen de substituție pe parcursul căruia conexiunile profunde și reprezentările adevărate despre acestea sînt înlocuite cu dogmele și opiniile la modă, conexe interesului dominant și exprimînd corespunzător pasiunile și dorințele astfel guvernate (manipulate) ale oamenilor, determinînd curente de opinie dominante. Disimularea apare ca o condiție necesară a acestei substituiri, în timp ce actul substituirii este o lucrare de temelie, un mod istoric determinat de așezare a fundamentelor moralei, alcătuind în această conexiune a substituirii și disimulării liantul caracteristic al tuturor moralelor generate de interesul dominant și în opoziție cu interesul general (morale de dominație), secretul expansiunii și al forței, dar totodată al slăbiciunii, inconstanței și discreditului care le caracterizează. O legitate a substituției și disimulării, a substituției care se disimulează, sesizată — chiar dacă sumar — de observația filozofică a diferitelor epoci, îndeosebi sub presiunea nepotrivirilor dintre dinamica realităților morale în timpurile revoluționare și conservatorismul reacționar al dogmelor, pe cît de anacronice, pe atît de autoritare, intolerante și neputincioase. Efectele acestei legități, surprinsă empiric ca o imixtiune negativă autoritar descurajatoare a intereselor dominante în cercetarea dimensiunii cognitive a fenomenului moral își pun, însă, amprenta lor nu numai asupra filozofiei morale, ca demers cognitiv-explicativ vizînd un obiect dat, identic sub acest raport cu orice alt obiect natural, ci totodată asupra practicii morale ca atare, iar de aici asupra modului însuși de a se construi din interior și de a evolua în diverse epoci istorice a fenomenului moral ca dimensiune elementară a modului de viață, a activității și dezvoltării umane. Încît, o reconsiderare din această perspectivă critică a momentelor sau a perioadelor de cotitură semnificativă din istoria succesiunii tipurilor de morale va putea să rețină că fiecare din aceste procese de schimbare, determinate evident de acumularea unor mutații profunde la nivelul activității umane și al modului de trai, sînt anticipate și însoțite de o angajare suplimentară, parte autentică, parte aparentă, parte simulată, parte reală, a cunoașterii.

Această angajare a cunoașterii este și apare ca precumpănitor contestatară, direct proporțional cu ponderea pe care aspiră să o dețină în reconstituirea critică a universului moral. Astfel, trecerea de la omul homeric, al cărui destin este guvernat de zei și a cărui morală se întemeiază pe acceptarea destinului, la omul atenian, care tinde să-și asume răspunderea întreprinderilor sale, această trecere este marcată de descoperirea — fie și embrionară — a omului ca valoare. Este un demers cognitiv exprimat de principiul sofist: omul ca măsură (opus zeului ca măsură) și căruia Socrate îi dezvăluie sensul său cel mai profund, radical contestatar, preferîndu-i principiul *cunoaște-te pe tine însuți* care avea să-l ducă pe filozof în fața tribunalului și la alternativa cucută sau exil ca replică intransigentă a „interesului dominant". Locke însuși a trebuit să se exileze în două rînduri și să se teamă, în exil, de vindicta „interesului dominant"; după cum Spinoza a trebuit să-și țină ascuns manuscrisul *Eticii* sale, publicat abia postum, pentru a nu-l expune și a nu se expune el însuși intransigenței represive a „interesului dominant".

Nu se poate ocoli, de aceea, recunoașterea faptului că: „Interese sociale foarte puternice, sentimente foarte energice se opun așa zicînd *a priori* ca treburile moralei să constituie obiectul unei cercetări obiective și dezinteresate" [6].

Această opoziție *a priori* (a unor interese sociale foarte puternice, ca și a unor sentimente foarte puternice) ca treburile moralei să constituie obiectul unei cercetări obiective și dezinteresate nu face, însă, decît să demonstreze rolul de pivot universal al stabilității sociale care i se atribuie moralei, identificarea acesteia cu legitimitatea și durabilitatea unui anumit mod de viață a cărui cercetare, interogare și analiză apare ca un sacrilegiu împotriva sacrului însuși, ca îndoială asupra existentului și a sacralității sale; ca anticipare a unei alternative ipostaziate și dezirabile implicată în chiar mobilul demersului cognitiv. Este o tulburare și destructurare a fixității, producătoare de nesiguranță și neliniște, prielnică răsturnărilor de tradiții, discreditării ideilor fixe, prejudecăților și obiceiurilor acreditate, dar deschizînd abia cu acest preț spre noi orizonturi, noi posibilități de alegere, noi opțiuni dezirabile și deci spre noi libertăți în reconstrucția practică a modului de viață. „Cu

[6] Lucien Lévy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs*, P.U.F., Paris, 1971, p. 59.

morala lucrurile stau altfel decît cu cristalografia sau mecanica. Atitudinea științifică este, prin definiție, o atitudine critică. Dar, cum să iei această atitudine în privința unor reguli al căror caracter obligatoriu imprimă respect tuturor conștiințelor? Tot așa cum atitudinea critică, în știința religiilor, a trebuit să apară ireligioasă, deși ea nu este ireligioasă cu necesitate, tot așa, într-o știință a realității morale, ea capătă aproape cu siguranță un aer de imoralitate"[7].

Este un subtil paradox acest sens de imoralitate al cunoașterii (științei) realității morale, cînd morala însăși nu este totuși decît un produs, evident derivat, al aceleași cunoașteri; cînd deci fără un rudiment de cunoaștere nici un obicei — care ridică la reprezentare și fixează o experiență — nu se poate constitui, nici acționa ca reper orientativ în dezlegarea unor situații de viață; și cînd tocmai recunoașterea și afirmarea valorii demersului cognitiv în instituirea și funcționarea moralității apare, dimpotrivă, ca destructurare a acesteia și imoralitate.

2. MORALA CA PRODUS AL UNEI CUNOAȘTERI SUPRIMATE

Este, evident, dificilă descifrarea acestui travaliu complex care produce materia moralei și îi articulează structurile ei interioare. Cu atît mai mult cu cît, la imixtiunea derutantă a intereselor sociale, se adaugă faptul — încă mai complex — că această materie se constituie istoric din *concentrate de practică umană* cristalizată:

1) în deprinderi care devin însușiri sau capacități umane;

2) în obiceiuri care exprimă evaluări și acționează normativ;

3) în valori care condensează aspirații și se cristalizează, ca idei, în principii orientative, din care derivă normele;

4) în energie stimulativă a acțiunii umane, care decide de intensiunea și extensiunea acesteia și se manifestă ca voință.

Dacă se cumulează, *a)* efectul de substituire-disimulare care acționează ca o legitate istorică supra-determinată (de interesele dominante) în constituirea și dezvoltarea istorică a fenomenului moral, cu *b)* diferențierea și interacțiunea complexă a nivelurilor care alcătuiesc materia moralei în structura ei articulată, cînd fiecare dintre acestea recepteză într-un mod propriu presiunea impulsurilor care acționează asupra lor, atunci poate deveni ceva mai lesne de surprins nu numai natura puțin obișnuită a acestui nod încîlcit al problemei, dar și descurajarea sau exasperarea care pot cuprinde gîndirea, avidă de idei clare și simple, îndată ce este confruntată cu această materie atît de refractară oricărui demers cognitiv, întrucît se închide în propria ei carapace și își ascunde sau își neagă, aparent, tocmai natura sa specifică, particularitatea propriei sale constituiri cognitive. Rezultă o încifrare și suprimare a demersului cognitiv, proprie fenomenului moral, demers cognitiv pe care gîndirea critică îl intuiește, totuși, ca prezent și activ, îndeosebi sub presiunea schimbărilor care pun noi probleme și deschid noi orizonturi în planul modului de viață. Dincolo de intuiție, însă, și ca un corolar al acesteia urmează elaborarea de ipoteze, parte pe temeiul observației și experienței, parte ca presupoziții și deducții logice, vizînd să răspundă la acuta problemă a tuturor epocilor de mari transformări sociale: care este natura puterilor (forțelor) care originează lumea moravurilor și veghează asupra evoluției sale? pot fi acestea descoperite și cunoscute, pot fi guvernate de oameni? și în cele din urmă: poate fi învățată-predată virtutea?

3. PROBLEMA PRACTICĂ: POATE FI PREDATĂ-ÎNVĂȚATĂ VIRTUTEA? RECONSTITUIRI NECESARE

Recursul la antecedentele teoretice ale problemei cunoașterii etice este conceput, astfel, aici, ca un demers de reconstituire, din elemente succesiv descoperite, a conexiunilor din care se instituie de fapt și se articulează fenomenul moral.

Îndeosebi cercetările platoniene și aristotelice se remarcă, deși din perspective opuse și cu rezultate diferite, prin acuitatea pe care o atribuie acestui continent problematic al cunoașterii etice, prin stăruința de a-i descifra diferența specifică. S-ar spune că însăși presimțirea și determinarea problemei ca atare, apoi centrarea atenției analitice asupra ei deținea, în epocă, valoarea unei descoperiri. Iar cercetarea ei stăruitoare semnala că vremurile erau de răscruce, situațiile de viață în schimbare sensibilă, că liniștea și mulțumirea-de-sine a moravurilor dominante treceau din aparența lor neclintire anterioară în interogație asupra mersului lucrurilor și în derută, obligînd filozofia să facă din această stare a lumii, decurgînd din istoricitatea ei, materia cercetărilor sale.

Platon schițează conturul acestei problematici întîi, pe cît se pare, în *Protagoras*, unde confruntarea acestuia cu Socrate se centrează asupra dilemei: poate fi predată-învățată virtutea? Poate fi, astfel, cineva profesor, dascăl de virtute? Dilema plato-

[7] *Ibidem.*

niană dă curs presupoziției că această predare-învățare privește nu numai știința, dar și putința; căci cunoașterea însăși, aici, ține nu numai și nu atît de aflarea a ceva care rămîne exterior, ci și de receptarea prin intensiunea trăirii sensibile a unei stări sau relații anterior străine, neștiute. Virtutea nu poate fi, astfel, știută decît pe calea acestei interferențe în care gîndul și sensibilitatea se contopesc.

Cunoașterea virtuții nu este posibilă fără descifrarea legăturilor care o plasează în interacțiune cu dimensiunea afectelor și pasiunilor umane. Platon invocă, aici, argumentul potrivit căruia numai faptul cunoașterii „nu are putere prea mare, nici nu călăuzește, nici nu stăpînește". Căci, pe om, „nu cunoștința este cea care îl stăpînește, ci altceva, fie mînia, fie plăcerea, fie necazul, uneori dragostea, de multe ori frica, pur și simplu socotind cunoștința ca pe un sclav la cheremul tuturor celorlalți" [8]. Dar, să fie oare chiar așa, se întreabă filozoful, sau dimpotrivă: „dacă cineva ar cunoaște binele și răul nu s-ar mai lăsa stăpînit de nimic care l-ar îndemna să facă altceva decît i-ar porunci știința..." [9]. Sau, dreptatea este, totuși, de partea celor care susțin că „mulți cunoscînd cele bune nu vor să le facă, deși le e cu putință, ci fac pe celelalte (...) fiind învinși de plăcere sau de durere..."? [10]

Această dilemă rămîne deschisă, iar finalul controversei din *Protagoras* nu face decît să pună în lumină incidența dintre cunoașterea înțelesului virtuții și, derivînd de aici, interogația asupra posibilității sau imposibilității de a o învăța: „să definim ce este virtutea și să cercetăm din nou în funcție de aceasta dacă se poate învăța sau nu" [11].

Problematica cunoașterii virtuții pare să nu depășească, pentru moment, acest sens practic-inițiatic al preocupării: poate fi predată-învățată virtutea? Dar, de aici, interesul cercetării se deplasează spre înțelesul virtuții ca atare, fără de care problema pusă nu poate fi dezlegată. Căci pentru a putea preda-învăța virtutea este evident necesară o cunoaștere a acesteia. Poate fi, deci, cunoscută virtutea? Poate fi determinată existența unor componente care o alcătuiesc și articulează? și a unor legi, corelații dinamice care o însuflețesc? Dar, mai ales, în ce măsură ființarea unei asemenea dimensiuni ține de domeniul cunoașterii, iar prin intermediul acesteia, *de actul uman deliberativ*, sau nu este decît o stare dată a omului, identică cu celelalte însușiri naturale, atribuită și ea, ca și celelalte, unei origini divine, un dar divin?

4. VALOAREA DE CUNOAȘTERE NESIGURĂ A „PRESUPUNERII ADEVĂRATE"

În dialogul *Menon*, întreaga problemă este în acest sens reluată și dezvoltată, accentul căzînd aici, îndeosebi, asupra întrebării dacă virtutea este un gen de cunoaștere și de ce natură ar putea fi această cunoaștere, rămînînd ca răspunsul privind posibilitatea sau imposibilitatea predării-învățării sale să rezulte abia pe temeiul noilor rezultate. Analiza întreprinsă devine, prin aceasta, mai substanțială și mai rodnică. Este ca o înaintare pas cu pas în densitatea problemei, fără certitudini în integralitatea cîștigurilor de cunoaștere astfel obținute, dar scoțînd întreaga dilemă din punctul ei mort și încurajînd asemenea ipoteze posibile:

1) specia cunoașterii etice se exprimă (manifestă) ca recunoaștere;

2) cunoașterea se diferențiază după mod (după modul de a se afla ceva), deci ține de obiectul sau materia de cunoscut, cum va arăta abia Aristotel.

În *Menon*, Platon îi atribuie lui Socrate observația cu totul semnificativă, făcută într-un impas al cercetării: „am uitat, ca niște caraghioși, că oamenii pot izbuti foarte bine în ce fac și altfel decît călăuziți de știință. De bună seamă, pe această cale ne scapă nouă felul în care oamenii ajung oameni de bine" [12].

Acest „altfel decît călăuziți de știință" constă în ceea ce Platon a numit **presupunere adevărată**, părere corectă: „...întrebîndu-ne care este natura virtuții, spuneam că pentru a acționa așa cum trebuie, rațiunea este singura călăuză; dar, iată, mai era și "presupunerea adevărată", sau corectă „care este la fel de utilă ca știința". Sau: „...pentru buna îndeplinire a unei acțiuni, presupunerea adevărată nu e cu nimic mai prejos decît cunoașterea rațională" [13].

Par a fi, deci, două modalități ale cunoașterii etice, ambele la fel de utile, fără de care cunoașterea etică nu se poate institui, dar nu independente, ci complementare. După Platon, în *Menon*, diferențierea lor constă în faptul că „presupunerile adevărate" oscilează, sînt schimbătoare. Ele sînt bune și aduc numai foloase „cîtă vreme rămîn pe loc"; de obicei, însă, „o iau la fugă", „așa încît nu au cine știe ce valoare pînă

[8] Platon, *Opere*, vol. I, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1975, p. 468.
[9] *Ibidem*.
[10] *Ibidem*, p. 469.
[11] *Ibidem*, p. 479.
[12] *Idem*, *Opere*, vol. II, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1977, p. 409.
[13] *Ibidem*.

nu sînt legate printr-o cîntărire a cauzelor" [14]. Prin aceasta însă, valoarea recunoscută „presupunerii adevărate" se estompează în textul platonian, noua ipoteză fiind astfel lăsată fără continuare. Pe cît se pare, se exprimă aici neîncrederea în momentul de adevăr atribuit „presupunerii adevărate", căruia întrucît i se contestă orice obiectivitate, i se anulează prin aceasta o reală valoare de cunoaștere.

Invocînd necesitatea „cîntăririi cauzelor", în afara căreia „presupunerile adevărate" n-ar avea „cine știe ce valoare", Platon renunță — surprinzător — tocmai la teza sa cu totul originală potrivit căreia pentru buna împlinire a unei acțiuni presupunerea adevărată nu este cu nimic mai prejos decît știința. Este un pas înapoi, care face vizibilă neîncrederea platoniană în substanțialitatea experienței (după o notă a lui Mircea Florian la *Organon*-ul aristotelic), dar și — în spiritul lui Locke — subtila imixtiune a interesului dominant, sensibilizat și reticent față de orice încurajare virtuală — ca „adevărate" — a unor „presupuneri" sau „păreri" neacoperite (sau neacoperite încă) de o deplină „cîntărire a cauzelor".

Și, este un pas înapoi la nivelul demersului teoretic care tocmai se înfiripa. Căci dacă ceea ce Platon a numit cunoaștere prin „presupuneri adevărate" nu are *de fapt* nici o valoare proprie demnă de reținut sau nu-și capătă o valoare decît din momentul în care acestea sînt „legate" (adică fixate) de o cîntărire a cauzelor, deci abia după ce o asemenea cîntărire le-a transformat în cunoștințe raționale statornicite cu caracter de știință, rezultă că nu depistăm aici decît un moment interior, depășit și suprimat al singurei forme de cunoaștere reală: știința, iar ipoteza unui gen de cunoaștere diferit de știință este implicit negată. Ceea ce ar închide brusc deschiderea de orizont abia schițată și anticipează sugestiv paradoxul pozitivismului contemporan care desfide — în numele științificității radicale — posibilitatea unei cunoașteri etice ca fiind o pseudo-problemă. Platon însuși cade sub furcile caudine ale aceleiași logici rigide (unilaterale), cînd — în finalul lui *Menon* — căutînd un răspuns la problema pusă, poate fi predată-învățată virtutea? nu mai poate avansa decît o soluție negativă, și anume:

1) Întrucît virtutea nu este știință, ea nu se poate preda-învăța;

2) Întrucît nu este nici o însușire căpătată prin naștere (un dat al naturii), rezultă că virtutea apare „fără legătură cu puterea de înțelegere" a oamenilor, ci „ca un dar divin" [15].

5. CUNOAȘTEREA ETICĂ VĂZUTĂ CA ȘTIINȚĂ A FAPTULUI *

Dilema platoniană, care stă ca un semn pentru nivelul încă nedepășit al gîndirii, nu infirmă, ci mai curînd confirmă și întărește autenticitatea problematicii pe care astfel o descoperă și defrișează. Căci se conturează un teritoriu problematic anterior inexistent pentru incursiunile teoriei. Pînă atunci înțelesul eticului oscila între spontaneitatea simplei obișnuințe, ca un dar al naturii umane, deținut prin naștere și, în forma sa cea mai abstractă, ca dar divin. Platon pare să nu depășească, în concluzia sa, limitele acestei alternative. Totuși, prin elaborarea noului cîmp problematic al predării-învățării și al presupunerii corecte se anticipează o nouă abordare a eticului, și anume ca o specie a cunoașterii umane, evazivă și incertă, dar acționînd, totuși, prin efectele ei derivate care sînt sau din care se constituie moravurile.

Aristotel reia, la rîndul său, cercetarea acestui moment dilematic al cunoașterii etice, depășind printr-un act de cutezanță a gîndirii impasul platonian.

Căci, dacă refuzul de a valida valoarea de cunoaștere a *presupunerii adevărate*, contestată pentru insuficienta ei exactitate, duce inevitabil la acceptarea unui *în-sine apriori*, fără nici o legătură cu puterea de înțelegere a oamenilor și dobîndit din afară ca dar divin (Platon), atunci pare a fi, totuși, superioară ipoteza admiterii unei cunoașteri

---

[14] *Ibidem* p., 410.

[15] *Ibidem*, p. 413.

* Paragrafele 5 și 6 din textul de față reiau, în contextul unei noi dezvoltări, unele idei și formulări dintr-un studiu anterior publicat: *Principiul moral în dinamica istorică a etosului*, în „Revista de filozofie", nr. 4/1979, p. 435, paragrafele 2, 3, și 4. Evitarea cîtorva repetări nu a fost posibilă în cazul de față, dacă se ține seama că analiza principiului moral nu putea ocoli conexiunea acestuia cu tema cunoașterii etice ca știință a faptului, întrucît abia pe temeiul unei asemenea cunoașteri se nasc și se dezvoltă principiile moralei; după cum în structura cercetării de față, care și-a luat ca obiect cunoașterea etică ca atare, ipoteza unei științe a faptului și a valorii care-i revine în cunoașterea etică momentului subiectiv al opiniei, nu puteau nici să lipsească, nici să fie total suplinite prin tehnica — comodă pentru autor — a trimiterilor.

insuficient de exacte în locul unei noncunoașteri absolute.

Și, aceasta, cu atît mai mult cînd obiectul de cunoscut nu este ceva finit, un dat al naturii, ci un corolar al ființării și al activității umane, un moment interior al existenței globale a omului, imposibil de cunoscut altfel decît prin apropierea de și familiarizarea cu această sferă atît de specifică. O asemenea raportare la complexitatea obiectului vizat îl determină pe Aristotel să avanseze, ca criteriu metodologic, principiul: „să nu cerem exactitate la toate obiectele în aceeași măsură, ci totdeauna numai potrivit cu materia dată..."; căci „nici nu trebuie să întrebăm pretutindeni, fără discernămînt, despre cauză" [16]. Este o deschidere metodologică aptă să elibereze gîndirea de limitarea la care o condamnă aplicarea dogmatică a unui sistem de principii, unic și rigid, al cunoașterii, independent de obiectul acesteia.

Încă în *Analiticele secunde*, cercetînd pluralitatea formelor sau căilor de cunoaștere, Aristotel se arată preocupat de adaptarea demersului cognitiv la natura obiectului prin angajarea unui fel de dialog cu obiectul în termenii proprii acestuia, chiar dacă — uneori — rezultatul este mai puțin strict, cunoașterea mai puțin exactă, mai relativă în raport cu un model de cunoaștere imaginat ca absolut. În acest sens, a nu cere aceeași exactitate în cunoașterea tuturor obiectelor înseamnă nu o renunțare la rigoare, ci o acceptare a faptului că extinderea cîmpurilor de cunoaștere, respectiv aducerea unor noi cîmpuri în atenția unei cunoașteri implică descoperirea căilor de pătrundere în densitatea unei materii altfel inabordabilă care se ascunde în spatele propriei sale complexități și își păstrează, astfel, secretul nepătruns și (aparent) insondabil al naturii sale. Ceea ce se pierde printr-un minus de exactitate de altfel abstractă se compensează printr-o suplimentare a puterii de pătrundere și aderență a demersului cognitiv care cîștigă în concretitudine și specificitate. Extinderea cunoașterii asupra unor materii mai complexe, cum este eticul, limitează, totodată, sau mai curînd stadializează posibilitatea cunoașterii exclusive prin cauză, deși aceasta rămîne modelul cunoașterii complete, evidențiind — în schimb — posibilitatea *cunoașterii prin intermediul faptului* care se oferă direct, cu toată incompletitudinea inerentă acesteia. În *Analitica secundă*, Aristotel pune accentul pe diferența care se instituie aici, în sensul că numai cunoașterea prin cauză (știința) este completă, în timp ce cunoașterea faptului este incompletă. Confruntată însă cu materia eticului, *cercetarea este pusă* **în fața relevanței faptului**. Aici — și nu oriunde în altă parte — recursul la știința faptului, ca o cunoaștere incompletă, apare ca singura modalitate de a pătrunde în densitatea materiei eticului, recunoscîndu-i-se pe această cale **faptului** consistența unui dat empiric, ca o entitate semnificativă și chiar prin aceasta euristică a existenței.

Prin această reevaluare a faptului și a științei faptului din perspectiva cunoașterii etice, întreaga problemă este deplasată din cîmpul strict circumscris al teoriei care lucrează cu idei în acela al cunoașterii experimentale care lucrează mai curînd — deși nu exclusiv — cu reprezentări și opinii (presupuneri adevărate sau false).

Dar, la Aristotel, faptul — reținut de Platon că opiniile (presupunerile) oscilează („o iau la fugă") nu duce la depreciera lor, ca în *Menon*. Căci experiența nu este numai ceva fugitiv, ci cuprinde în sine universalul care persistă, este „în repaus", adică nu se schimbă. După cum universalul se află în individual, nu deasupra lui, ca ideile platonice (Mircea Florian).

Încît, cunoașterea experimentală a faptului, care se întemeiază pe reprezentări astfel verificate și exprimate ca presupunere, părere, opinie, cuprinde în sine universalul; dar un universal receptat din perspectiva cunoașterii experimentale practic-sensibile, care ține de activitatea specific umană și vizează un scop. Cunoașterea experimentală intercepteaza și integrează astfel ceea ce este universal și obiectiv din perspectiva unei activități determinate, particulare și subiective, care își pune pecetea particularității și subiectivității sale asupra produselor cognitive pe care le realizează în aceste limite și cu aceste însușiri. Este o articulare a cunoașterii în spațiul activității umane specifice, care și-o subordonează nemijlocit.

Or, tocmai această subordonare acționează, din perspectiva mobilului și a scopului acțiunii, asupra cunoașterii însăși; încît instituie diferențieri în modalitățile cunoașterii funcție de ponderea schimbată a acestei imixtiuni obiectiv-subiective asupra variatelor cîmpuri de interes ale activității umane.

Ceea ce se instituie aici este o cunoaștere afectată de mobilurile subiectivității, exprimată nu însă ca un demers cognitiv, care își examinează condițiile sale de validitate, ci ca moment complex de gîndire și interogare afectivă, anticipînd și continuîndu-se într-un demers practic, în opțiuni și fapte. Ceea ce modifică, aici, natura cunoașterii nu este atît și nu în primul rînd absența unei

[16] Aristotel, *Etica Nicomahică*, București, Casa Școalelor, 1944, p. 40.

examinări a condițiilor sale de validitate, cît subordonarea fie și a acestei examinări nu unor criterii pur obiective și abstracte, *ci mobilurilor și scopurilor acțiunii umane în curs* sau pe cale să fie întreprinsă.

6. CUNOAȘTEREA ETICĂ CA TESTARE GENERATIVĂ DE ÎNSUȘIRI ȘI APTITUDINI UMANE POTENȚIALE

Orice cunoaștere se încarcă într-un anumit grad cu reflexele subiectivității active, fie și numai prin interesul pe care subiectivitatea activă îl manifestă pentru un anumit obiect **, dar străduindu-se să limiteze pe cît posibil mai strict ponderea implicației subiective. Cît privește, în schimb, „știința faptului" sau cunoașterea prin presupunere sau opinie, aici prezența și păstrarea momentului subiectiv, recunoașterea legitimității cognitive a implicației subiective constituie particularitatea care adaugă acestei specii de cunoaștere aptitudinea de a face cognoscibilă, deși nu pe deplin, dimensiunea conexiunilor dinamice care determină activitatea umană specifică și prin mijlocirea ei transformarea condițiilor și a omului însuși ca rezultat al propriei sale deveniri. Se aduce, astfel, în cîmpul problematic al cunoașterii un teritoriu al realității, pe cît de hotărîtor pentru existența integrală a omului și a comunității sale, pe atît de învăluit și denaturat de aparenta fixitate a stărilor existențiale. Ceea ce testează, înainte de toate, această cunoaștere — exprimîndu-se în fapte de viață și inițiative umane — este modul de raportare a omului la condițiile vieții sale, la sine însuși și la ceea ce îl înconjoară. Se sondează gradul în care omul se cunoaște pe sine și se comportă corespunzător cunoașterii-de-sine în acest raport, în ce măsură își controlează sau domină condițiile existenței sale, în ce măsură acumulează, din experiență,cunoștințe despre sine, iar pe acest temei prevede, anticipează și vizează anumite scopuri care dau un obiect determinat nu numai activității de fiecare zi, dar și un sens mai înalt însuși modului de a-și înțelege și trăi viața.

Este o cunoaștere practică, dar nu mărginită la stricta utilitate și netrecînd dincolo de imediat, ci implicînd și angajînd o devenire. Platon, în *Republica*, atribuie *opiniei* ca obiect **devenirea** [17]. Iar Aristotel, în *Analitica secundă* stabilește distincția dintre știință, care este o determinare esențială, și opinie — determinare accidentală; prima recurge la propoziții necesare, iar necesarul nu poate fi altfel decît este, în timp ce a doua este numai „prinderea unei premise nemijlocite, dar nu necesare" [18].

Tema aceasta — pusă sumar în evidență încă în cercetarea asupra principiului moral — solicită reluări și dezvoltări corespunzătoare, funcție de ponderea pe care o ocupă în instituirea modalității etice a cunoașterii. Analitica aristotelică distinge pentru opinie, spre deosebire de știință, **facultatea de a determina o stare a lucrurilor**, care ține de contingența acestora; căci, alături de dimensiunea *necesarului* care nu poate fi altfel decît este, există totuși încă „multe lucruri care sînt adevărate și reale și totuși ele pot fi și altfel decît sînt" [19]. Mircea Florian observă într-o notă la acest punct că, deci, știința și opinia exprimă „diferențe ale existenței", nu simple puncte de vedere subiective.

Prin aceste „diferențe ale existenței", care marchează deosebirea dintre necesar și contingent la nivelul practicii, se surprinde, într-o perspectivă ontologică, distincția care se instituie între legea de fier a necesității oarbe care nu poate fi altfel decît este și procesul neaparent, întotdeauna greu de observat în nemijlocirea lui, prin care se constituie — în istorie — dimensiunea libertății, a valorilor și opțiunilor posibile, ca efect direct și totodată îndepărtat al activității specific umane și care stă, totodată, ca o condiție elementară a acestei activități.

Căci, activitatea specific umană este nucleul generativ al întregii dezvoltări, ca și al diferențierii nivelurilor de existență care își produc moduri de cunoaștere adecvate și relativ distincte tocmai pe temeiul acestei tendințe necesare de adecvare a cunoașterii la structurile interioare ale acțiunii. Ceea ce

---

** „Cunoașterea cea mai pură este, sub acest raport, alegere și considerare a unei forme oarecare de existență, a unui lucru pe care l-am ales din multe altele, nenumărate, peste care am trecut cu vederea. Judecata de existență « lucrul acesta există » presupune ca prealabilă judecata de valoare « lucrul acesta mă interesează, mă privește »" (D. D. Roșca, *Existența tragică*, București, Edit. științifică, 1968, p. 168).

[17] Platon, *La République*, în *Oeuvres complètes*, Tom 4, Paris, Garnier Frères, p. 273. Știința este indicată ca o primă diviziune a cunoașterii, gîndirea discursivă — a doua, credința — a treia și imaginația — a patra; unește credința și imaginația sub denumirea de opinie, știința și gîndirea discursivă sub aceea de inteligență; atribuie opiniei — ca obiect — **devenirea**, iar inteligenței **esența**.

[18] Aristotel, *Organon*, vol. III, București, 1961, p. 119 și urm.

[19] *Ibidem*, p. 120.

îl deosebește, în acest context problematic, pe Aristotel de Platon cînd atribuie opiniei o valoare de cunoaștere eficientă, nu numai nesigură și în care nu te poți încrede, fără ca prin aceasta s-o ridice — totuși — la o cunoaștere prin cauze (știință), dar fără s-o deprecieze întrucît nu este decît o știință a faptului (deci incompletă); ceea ce îl deosebește, așadar, constă în faptul că descoperă corelația inerentă dintre:

1) modul de a ființa al omului ca **activitate** [20];

2) dimensiunea morală ca produs necesar al activității specific umane; și

3) instituirea unui mod de cunoaștere adecvat unei asemenea angajări în activitate a omului, apță să-i orienteze și să-i modeleze aptitudinile, altfel latente și numai potențiale.

Cunoașterea intervine, aici, ca o testare a posibilului, o deschidere spre alt orizont într-un cîmp al experimentării, care își produce în mers propriile sale repere sub forma deprinderilor și a obiceiurilor, numai aparent spontane și numai aparent lipsite de o căutare-deliberare în măsură să le acrediteze, dar rezultînd — în fond — dintr-o lucrare stăruitoare a omului asupra propriilor sale însușiri, modelîndu-și din aproape în aproape aptitudinile fizice și spirituale sub nemijlocita guvernare a unei cunoașteri prin observație și testare.

Este o cunoaștere care începe continuu de la un *rudiment* perceput și reținut ca simplă repetare, încă oarbă, a unui demers, dar pe substanța căruia — deși firavă — se implantează elemente noi înrudite care-i dau contur relevant și îl ridică prin acumulări succesive la valoarea unei evidențe; o cunoaștere crescută, ca atare, *dinăuntrul activității* ca un moment nediferențiat al ei, care își produce în spațiul reprezentării și al sensibilității propriile sale repere: reminiscențe, preferințe, deprinderi, obișnuințe, încă înainte de a se fi constituit ca cunoaștere propriu-zisă ***.

Această instituire a unei cunoașteri dinăuntrul activității și ca un corolar al acesteia, o cunoaștere suprimată în rudimentele de deprinderi și obiceiuri pe care le-a generat și prin intermediul cărora se exprimă, explică gradul relativ înalt de adecvare a sistemelor de moravuri la condițiile de viață și la felurile de activitate ale comunităților umane; după cum caracterul limitat al acestei cunoașteri, ponderea relativ mare a elementelor întîmplătoare și subiective care participă la instituirea și dezvoltarea ei explică discordanțele care apar în decursul timpului între cunoașterea prin cauze și aceea prin opinie, fără să-i anuleze — totuși — acesteia din urmă, în ciuda inadvertențelor ei, funcția sa de testare generativă a potențialităților omului, prin care se descoperă și se stimulează mecanismul procesului de continuă umanizare, dezvoltare și îmbogățire a naturii umane, definindu-se, astfel, în esență, sensul însuși de a fi al moralității, efectul său social cel *mai profund* și de durată.

7. RELATIVITATEA ȘI CONTRADICȚIILE CUNOAȘTERII PRIN OPINIE. SEDUCȚIA MODELULUI MATEMATIC

Opinia poate fi, evident, adevărată sau falsă, în sensul că ea poate să surprindă și să exprime — fie și cu mari aproximații — cursul real al unor evenimente sau tendințe ținînd de o epocă determinată, sau — dimpotrivă — să le atribuie sensuri și cauze lipsite de temei, ireale, imaginare. Dar, și într-un caz, și în celălalt, opinia se constituie ca un fapt, ca un moment al realității și influențează, ca atare, răspunsul uman la situațiile cu care se confruntă. Opinia devine, astfel, un indicator, ca și obiceiul, ca și faptul; un indicator privind raportul omului cu condiția sa și explicînd modul de constituire a mobilurilor care guvernează acțiunile sale de răspuns, plecînd — desigur — de la trebuințe maturizate și interese, dar acestea modelate și reliefate sub imperiul opiniei și nu indepen-

---

[20] „...noi considerăm ca făptuire specifică a omului o anumită viață, anume activitatea sufletului însoțită de rațiune și acțiune corespunzătoare..." (Aristotel, *Etica Nicomahică, ed. cit.*, p. 39—40).

*** În acest sens „reminiscența" socratică și intenția de descifrare a felului de cunoaștere proprie spațiului etic ca recunoaștere („Căci tot ce căutăm să știm și tot ce știm nu e decît reamintire", Platon, *Opere*, vol. II, *ed. cit.*, p. 388) își află un înțeles rațional, sau cel puțin trimite gîndirea într-o direcție legitimă. Se anticipează aici soluția aristotelică a înțelegerii cunoașterii etice ca **instituire de deprinderi umane active**, spre deosebire de cunoașterea dianoetică, strict rațională, care nu pătrunde decît cognitiv substanța obiectului, nu și-o asimilează și nu face corp comun, nu se identifică cu ea, căci virtutea — după Aristotel — este dublă: intelectuală sau dianoetică și etică. „Cea dintîi se ivește și crește în primul rînd prin învățătură", „cea etică însă o dobîndim prin obișnuință, de unde a și primit numele, care e numai puțin diferit de cuvîntul obișnuință" (*Etica Nicomahică, ed. cit.*, p. 56—57).

dent de aceasta. Efectivitatea acestei puteri de înrîurire a opiniei este surprinsă și indicată de Aristotel, cînd, de pildă, referindu-se la căile de pătrundere pînă la cunoașterea principiilor, arată că acestea se cunosc „parte prin inducție, parte prin percepție, parte printr-un fel de obișnuință, parte încă în alt mod", încît cercetarea lui nu poate fi limitată „numai în temeiul concluziei și al premiselor conceptuale, ci tot așa în temeiul opiniunilor enunțate despre el" [21].

Încît, opinia se instituie ca o modalitate de cunoaștere pozitivă, cu neputință de înlocuit tocmai întrucît ea dă expresie sensului determinat al activității umane, spontaneității și autenticității ei, surprinde pulsul acesteia și-i interceptează tendințele; și, totodată, este o modalitate de cunoaștere incompletă, nesigură, schimbătoare, datorită dependenței sale de subiectivitate și accidental.

Apare o nepotrivire evidentă care face dificilă reprezentarea unei asemenea modalități de cunoaștere; s-ar spune: o contradicție în termeni. Dar, o contradicție din analiza căreia soluțiile lui Aristotel deschid noi orizonturi ale înțelegerii, abilitează o abordare ontologică a instituirii științei faptului ca o cunoaștere complexă prin conexiunea inducției-percepției-obișnuinței-opiniei, fără însă să-i confere prin aceasta atributul de certitudine rezervat cunoașterii științifice, dar lăsînd să se întrevadă, totodată, că ceea ce este contingent aici nu ține, în esență, de imperfecțiunea modului de a cunoaște, cît de natura diferită a **existenței** de cunoscut. Căci sistemul moravurilor este o dimensiune a existenței, dar supusă influențelor și intereselor divergente și modelîndu-și articulațiile sub acțiunea acestora. O asemenea deschidere de orizont este încurajatoare și rodnică, cu condiția însă de a fi continuată; sau, încă mai clar, cu condiția ca derularea vieții însăși să solicite, să încurajeze și să înlesnească, prin natura propriei sale dezvoltări, o continuare a teoriei pe măsura impulsului dat de evoluția democratică a modului de viață în cetatea greacă antică și de inițiativa aristotelică, devenită abia în acest cadru necesară și posibilă. În schimb, absența unei continuări ascendente a democrației sclavagiste și destructurarea dinăuntru a societății de tip atenian descurajează interesul social pentru o cunoaștere etică adecvată obiectului ei, inoculată — cum era — de fermentul contestatar, care vedea în om și în activitatea sa geneza laică a lumii morale, altfel atribuită zeilor și sacrului.

Încît, pe cît se pare, cutezătoarea ipoteză care atribuie unei modalități de cunoaștere incompletă și nesigură puterea de a pătrunde și origina acolo unde cunoașterea prin cauze ultime și certe pare a fi încă mai puțin adecvată și eficace, această ipoteză nu își va fi putut găsi condițiile continuării și dezvoltării sale decît ca exprimînd problematica născîndă a unei alte epoci a luminilor.

Regăsim, astfel, abia la Locke — după două milenii aproape — aceeași alternativă cu care s-au confruntat Platon și Aristotel.

Locke pleacă și el, ca Platon, de la nevoia de adevăruri certe și pe deplin demonstrabile care ar trebui să guverneze fără distincție toate cîmpurile de interogație ale cunoașterii, inclusiv etica. Dar, avatarurile unei asemenea cunoașteri, la început atît de ritos simplificate, se vor dovedi, încă odată, tot atît de fără de ieșire aparentă și directă ca orice întoarcere din labirint.

Mobilul prim al demersului întreprins de Locke vizează să scoată tema cunoașterii etice de sub cenzura intereselor sociale dominante, care îi obturează căile de acces, menținînd întreaga problemă sub guvernarea obscură a credinței. Însăși tema cunoașterii etice renaște sub impulsul aceleiași confruntări dintre înțelesul tradițional al ființării umane sub puterea destinului, a divinității sau, dimpotrivă, ca *agens*, factor activ și în acest sens liber să-și construiască un destin pe măsura aspirațiilor și puterilor sale. Omul construindu-și liber destinul îi apare lui Locke ca fiind ceva analog, în planul gîndirii și cunoașterii, cu absența oricăror restricții și elaborarea liberă a ipotezelor care au făcut posibilă, în secolul său, dezvoltarea fără precedent și atît de seducătoare a matematicii care devine astfel știința pilot. Evrika — spune Locke: „morala poate fi demonstrată la fel ca matematicile" [22], dacă — bineînțeles — gîndirea s-ar putea dedica studiului moralei „cu aceeași nepărtinire și atenție cum facem cu celelalte științe".

Se instituie, astfel, întîi — la Locke — presupoziția seducătoare a unei analogii posibile între cunoașterea etică și cea matematică.

În ce constă ea?

Potrivit lui Locke, apropierea sau chiar, în unele formulări, identitatea dintre domeniul moralei și cel al matematicii decurge din faptul că ambele sînt întemeiate „numai pe înlănțuirea și relațiile ideilor abstracte" [23]; că „din premise evidente prin ele însele am putea afla adevărata natură a binelui și a răului prin deducții necesare, deducții tot atît de incontestabile ca și cele matematice" [24]. Elementul comun ar consta, aici, în faptul

[21] Aristotel, *Etica Nicomahică*, *ed. cit.*, p. 41.

[22] John Locke, *lucr. citată*, vol. II, p. 123.

[23] *Ibidem*, p. 253.

[24] *Ibidem*, p. 159.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

că atît ideile sau adevărurile matematice, cît și cele morale, acestea din urmă designate de Locke ca *moduri mixte*, sînt rezultatul înlănțuirii ideilor abstracte, deci „formate de către minte" [25], produse ale gîndirii. Or, adaptarea metodelor de cercetare și cunoaștere la aceste produse ale gîndirii, întrucît sînt întemeiate **numai** — subliniază Locke — „pe înlănțuirea și relațiile ideilor abstracte", trimite la analogia cu modelul cunoașterii matematice. „Pe ce trepte urmează să înaintăm în această cercetare se învață în școlile matematicienilor care din începuturi foarte simple și ușoare înaintează cu pași liniștiți și printr-un neîntrerupt lanț de raționamente către descoperirea și demonstrarea unor adevăruri care, la prima vedere, par că sînt dincolo de puterile omenești" [26].

Dar mirajul modelului matematic, văzut aici ca gen proxim al eticului, nu-l duce totuși pe Locke la pierderea din vedere a diferenței specifice. Ceea ce îi apare ca demn de reținut de la matematicieni este „arta de a găsi probe și metodele admirabile ce au inventat pentru a distinge și a așeza în ordine *acele idei intermediare* care arată prin demonstrație egalitatea sau neegalitatea cantităților ce nu pot fi supuse la o comparație imediată" [27]. Și fără să se pronunțe în problema posibilității de a se descoperi „ceva asemănător cu această metodă pentru a cerceta alte idei decît acele despre mărimi", crede totuși că dacă s-ar cerceta alte idei, în felul matematicienilor, cunoașterea acestora ar progresa mult dincolo de aceea ce gîndirea își poate imagina. „Procedînd astfel și etica ar putea fi făcută mai clară. Aceasta mi-a dat îndrăzneala să propun ipoteza că etica este susceptibilă de a fi demonstrată tot atît de bine ca matematicile. Căci ideile de care se ocupă etica fiind toate esențe reale și, îmi închipui, de așa natură încît să aibă între ele o conexiune și un acord ce se pot descoperi, în măsura în care putem afla *obișnuitele moduri de a fi și relațiile lor*, în aceeași măsură vom poseda adevăruri generale, certe și reale; și nu mă îndoiesc că, dacă i s-ar aplica o metodă justă, o mare parte a eticii ar putea fi înțeleasă cu o claritate care nu ar putea lăsa unui om cu judecată nici un motiv mai mult să se îndoiască de ea, pe cît ar avea să se îndoiască de adevărul propozițiilor matematice care i-au fost demonstrate" [28].

Se îmbină, aici, o legitimă invocare a nevoii de rigoare a epocii într-un domeniu atît de vitregit al existenței umane, ca acela al moralei, lăsat la discreția credinței și al mersului de la sine, cu o îndreptățită reținere — totuși — în fața complexității extreme a fenomenului moral, în raport de care instrumentele matematicii puteau mai mult să sugereze eficiența posibilă a unei metode juste, prin îndreptarea atenției asupra „ideilor intermediare" sau a medierilor, de pildă: prin considerarea *modurilor mixte* ca fiind nici înnăscute, nici date, ci ca produse de gîndire, îndreptățind presupoziția că există între ele o conexiune și un acord care se pot descoperi, în măsura în care se pot observa, analiza și afla „obișnuitele moduri de a fi și relațiile lor".

Demersul imaginat astfel de Locke rămîne totuși restrîns, îndeosebi prin detașarea întregului fenomen de condițiile reale ale vieții, care îl fac posibil, îl stimulează și amplifică. În aceste limite însă, Locke scoate din inerție și desconsiderare acest cîmp problematic al cunoașterii etice, încurajat de impulsul modelului matematic și făcînd apel la autoritatea cîștigată a acestuia, dar fiind încredințat, totodată, că abia o observare metodică și o analiză minuțioasă a obiectului însuși, o descriere și analiză a acestuia ar putea reconstitui în planul gîndirii articulațiile procesului care produce această dimensiune a *modurilor mixte*, cu ideile și conexiunile ei, ca fiind în această complexitate inerent contradictorie **un produs al gîndirii.**

8. REEVALUAREA CUNOAȘTERII IMPERFECTE

Drumul lui Locke de la seducția modelului matematic la acceptarea unei diferențieri în modalitățile cunoașterii, potrivit cu specia diferită a existenței (termenul referențial) este sinuos și spinos, ca, de altfel, orice drum al cunoașterii.

---

[25] *Idem*, vol. I, p. 268.

[26] *Idem*, vol. II, p. 253.

[27] *Ibidem (subl. ns.)*.

[28] *Ibidem*, p. 253—254 *(subl. ns.)* — **Notă:** Sub impulsul unui asemenea optimism teoretic, Locke va lucra minuțios la descrierea și definirea ideilor — considerate ca esențe reale — „de care se ocupă etica", vizînd descoperirea conexiunilor dintre ele și obținînd, astfel, o întemeiere pentru o pedagogie morală ca încheiere practică a întregului demers. Această *Etică* a lui Locke rămîne susceptibilă de o nouă interpretare, îndeosebi în lumina teoriei sale a cunoașterii etice, mai puțin cercetată dintr-o perspectivă contemporană, deși tocmai corelația dintre ipoteza sa asupra metodei în cunoașterea etică, descrierea și definirea *modurilor mixte*, iar în cele din urmă finalitatea acestora într-o pedagogie a moralei dezvăluie profunda originalitate și valoarea întregului demers.

Un prim moment: presupoziția că analogia cu matematica ar oferi o cale sigură de ieșire de sub arbitrariul nepărtinirii este amendată, din capul locului, de obstacolul unei reale sau aparente diferențe de natură în modul de a fi al moralității. „Două lucruri au făcut să se creadă că ideile morale nu sînt susceptibile de demonstrație: complexitatea lor și imposibilitatea de a fi reprezentate sensibil" [29]. Remediile propuse, însă, la aceste dificultăți, în afară de sugestia de a se lucra cu *definiții*, nu scot problema din impas, determinîndu-l pe filozof să invoce din nou, și nu fără temei, efectul obstructiv al interesului dominant [30], real, dar neputînd să explice, în afara altor conexiuni, întreaga complexitate a problemei. Cîtă vreme persistă seducția modelului matematic, cercetarea vizează detașarea moralei de termenul ei referențial: „ideile noastre morale ca și cele matematice fiind ele însești arhetipuri"; „existența nu este necesară pentru a face reală această cunoaștere"; „cunoașterea noastră este reală în măsura în care ideile noastre se acordă cu arhetipurile" [31].

Un al doilea moment se instituie în cadrul secțiunii *Despre cunoașterea existenței*, în cuprinsul căreia cunoașterea prin demonstrație apare numai ca unul din modurile cunoașterii în genere, alături de cunoașterea prin intuiție și aceea prin senzație. Înăuntrul acestei diferențieri se ajunge la constatarea că: „este o nebunie să așteptăm o demonstrație despre fiecare lucru" [32], iar matematica este menținută ca model pentru spiritul de metodă pe care îl cultivă, pentru lanțurile de raționamente pe care le elaborează, conducînd gîndirea spre adevăruri, care la prima vedere par să fie dincolo de puterile omenești [33]. Cît privește etica, filozoful ezită să mai afirme fără rezerve că poate fi demonstrată tot atît de bine ca matematica, întrucît ideile morale sînt arhetipuri, idei complete și clare, ca și cele matematice, ci numai că, procedînd în spiritul metodei matematice, „și etica ar putea fi făcută mai clară", căci ideile de care se ocupă etica sînt „esențe reale", iar între ele este de presupus că există „conexiuni și un acord ce se pot descoperi", în măsura în care putem afla „obișnuitele moduri de a fi și relațiile lor" [34]. Chiar și în această formulare, Locke nu renunță să se sprijine ferm și formal pe autoritatea modelului matematic, dar demonstrația sa este mult mai ponderată și nuanțată, lăsînd să se întrevadă tendința și nevoia cercetării de a păstra de fapt numai rigoarea metodei matematice, adaptînd-o pe cît posibil, totodată, unui univers al existenței și al ideilor corespunzătoare care pare să țină de o altă structură a raționalității și solicitînd o adecvare corespunzătoare a demersului cognitiv.

Un al treilea moment este acela anticipat încă de aserțiunea: este o nebunie să așteptăm o demonstrație despre fiecare lucru, reluată și dezvoltată de Locke în secțiunea despre *judecată*. Prima teză a acestei secțiuni: cunoașterea noastră fiind mărginită, avem nevoie de altceva; acest *altceva* decurge cu necesitate din faptul că „facultățile intelectuale îi sînt necesare omului nu numai pentru speculație, dar și pentru îndrumare în viață, astfel că omul ar fi în mare nedumerire dacă nu ar avea la îndemînă, pentru a-l îndruma, decît lucrurile ce se întemeiază pe certitudinea cunoașterii adevărate. Deoarece acest fel de cunoaștere este foarte strîmt și sărac (...) el (omul) ar fi deseori cu totul în întuneric și ar fi cu totul oprit în cele mai multe acțiuni din viața sa dacă nu ar avea nimic care să-l îndrumeze în lipsa cunoașterii certe și clare" [35]. Acest *ceva* în măsură să-l îndrumeze pe om este o *stare de cunoaștere imperfectă*, înțeleasă la rîndul ei ca o entitate pozitivă a facultății intelectuale și denumită de Locke *judecată*. „Judecata înlocuiește lipsa cunoașterii" [36]. Judecata este, la Locke, facultatea omului de „a înlocui lipsa de cunoaștere clară și certă, în cazurile în care aceasta nu se poate obține", deci acolo unde nu se poate ajunge la „o evidență demonstrativă în probe" [37].

Aici, *judecata* nu este luată cu sensul ei logic de operație mintală care pune în prezență sau în relație două concepte, observă Dan Bădărău în notele sale la Locke. „Aici el precizează că acordă judecății și un alt sens, acela de opinie ce și-o face mintea despre un lucru în caz că nu-l poate atinge printr-o cunoaștere certă" [38].

Judecata — în acest înțeles de opinie — devine, astfel, modul de a lucra al stării de

---

[29] *Ibidem*, p. 159.

[30] *Ibidem*, p. 160 și următoarele.

[31] *Ibidem*, p. 174, 175, 177.

[32] *Ibidem*, p. 246. „Acela care, în treburile obișnuite ale vieții, nu ar admite altceva decît demonstrația directă și clară, nu ar fi sigur decît de un lucru pe lumea asta, anume că va pieri repede. El nu ar avea motiv să riște să consume nici alimentele nici băuturile sănătoase, și aș fi prea încîntat să știu ce ar putea face el numai pe temeiuri care nu dau loc la nici o îndoială...".

[33] *Ibidem*, p. 253.

[34] *Ibidem*, p. 253—254.

[35] *Ibidem*, p. 262.

[36] *Ibidem*, p. 263.

[37] *Ibidem*.

[38] *Ibidem*, p. 355.

cunoaștere imperfectă. „A judeca înseamnă să presupunem că lucrurile sînt într-un anumit fel, fără să percepem aceasta". „Astfel mintea posedă două facultăți cu privire la adevăr și neadevăr. Întîi. Cunoașterea prin care mintea percepe în mod cert și este îndubitabil convinsă de acordul sau dezacordul oricărei idei. În al doilea rînd. Judecata care înseamnă a întruni ideile la un loc sau a le despărți în minte (...) atunci cînd acordul sau dezacordul lor sigur nu este perceput, însă este presupus a fi așa, ceea ce înseamnă (...) a lua un lucru ca fiind așa, înainte ca aceasta să apară în mod cert. Și dacă judecata unește sau desparte ideile după cum sînt lucrurile în realitate, atunci ea este judecată dreaptă" [39].

Locke ajunge, astfel, pe propriul său drum al cunoașterii, la redescoperirea științei faptului sau a cunoașterii prin opinie, pe care o plasează în cîmpul existenței practice și — implicit — al moralității, fără să dea, totuși, decît prin materia pe care o tratează o asemenea precizare. Ceea ce se află în plus, la Locke, este o stăruitoare aprofundare a dimensiunii opiniei ca *stare activă a cunoașterii imperfecte*, cuprinzînd aici — pe cît se pare — atît **judecata** (în sensul de opinie), apoi **probabilitatea** care „ține locul lipsei de cunoaștere" [40], urmată de **asentiment**, determinat de temeiurile probabilității [41], în sfîrșit **eroarea** care poate însoți și însoțește de cele mai multe ori fiecare din aceste momente, fără ca prin aceasta modalitatea cunoașterii imperfecte, ca opinie, să înceteze de a guverna într-o măsură considerabilă jocul opțiunilor umane.

„Există cineva — se întreabă filozoful la capătul unui scurt paragraf anticipativ asupra erorilor — care să aibă răgazul, răbdarea și mijloacele să adune toate probele cu privire la opiniile sale în așa fel încît să poată conclude în mod sigur că el posedă un aspect complet al lor și că nu-i mai rămîne nimic de aflat? Și totuși sîntem siliți să ne hotărîm într-un sens sau altul. Îndrumarea vieții noastre și administrarea intereselor noastre importante nu rabdă întîrziere, fiindcă, în cele mai multe cazuri, ele depind de decizia judecății noastre asupra unor puncte despre care noi nu putem avea o cunoaștere certă și demonstrativă și sîntem nevoiți să ne hotărîm într-un fel sau altul" [42].

[39] *Ibidem*, p. 264.

[40] *Ibidem*, p. 265.

[41] *Ibidem*, p. 268.

[42] *Ibidem*, p. 269—270.

9. REDIMENSIONAREA FILOZOFICĂ A ETICULUI CA PRACTICĂ COGNITIVĂ. COINCIDENȚA DINTRE CREȘTEREA INTERESULUI PENTRU CUNOAȘTEREA-DE-SINE ETICĂ A OMULUI ȘI ASCENDENȚA DEMERSULUI SĂU EMANCIPATOR

Orice gîndire interogativă, confruntată cu noi cîmpuri problematice, este pusă în situația să dibuie, să revină, uneori să renunțe la ipotezele inițiale sau să le corecteze sub presiunea demersului de cunoaștere întreprins. Cercetarea lui Locke asupra posibilității de cunoaștere a eticului și asupra naturii acestei cunoașteri parcurge un asemenea proces sinuos, constrînsă să-și amendeze postulatul strict al aplicabilității unei metode de model matematic în acest domeniu și vizînd o cunoaștere certă, dar izbutind, în schimb, să realizeze o descriere pe cît posibil sistematizată, deși fără scheme rigide a articulațiilor interioare ale procesului care produce cunoașterea etică. Această descriere își extinde însă cîmpul de operațiune dincolo de o înțelegere limitativă a eticului, făcîndu-l, cel puțin pe alocuri, să coincidă cu aceea a *practicului*, pe care Kant îl va defini ca fiind „tot ceea ce este posibil prin libertate" [43]. Locke nu ajunge la această concluzie de maximă sinteză, care va scurtcircuita fără întoarcere — prin Kant — gîndirea filozofică modernă, dînd naștere criticismului și eticii critice ca mod de a fi al rațiunii practice moderne și contemporane. Dar cercetarea sa „asupra intelectului omenesc" anticipează, în limitele unei filozofii pre-critice, o asemenea deschidere asupra eticului, ca implicînd o proiecție, ca vizînd dincolo de ceea ce este lucrarea *indefinită a posibilului*. Se trece, astfel, de la teza că „etica este susceptibilă de a fi demonstrată tot atît de bine ca matematicile" la teza mult mai puțin strict cognitivistă, în schimb ancorată într-o realitate existențială, care părea s-o încurajeze sub impulsul noului curs al practicii umane: „Sîntem capabili să dobîndim cunoașterea etică și să realizăm progrese materiale" [44].

Posibilitatea de a dobîndi cunoașterea etică nu mai decurge, de astă dată, din simpla analogie — încă abstractă — cu virtuțile metodei matematice, ci din analitica asupra universului rațiunii practice, care-i descopereau filozofului, rînd pe rînd, prezența unor *structuri subtil diferențiate și neaparente ale gîndirii cognitive* în orice demers uman, a căror cunoaștere și guvernare ar putea să capete un rol sau chiar rolul de căpătîi în înflorirea civilizației umane. Căci, independent cum va fi argumentat Locke temeiul enun-

[43] Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Edit. științifică, 1969, p. 589.

[44] J. Locke, *lucr. citată*, p. 256.

țurilor sale, sub jocul de forțe atît de contradictorii ale timpului său, rămîne fapt că stabilește o conexiune fundamentală între *a)* aptitudinea umană de a poseda o cunoaștere etică, și *b)* realizarea progreselor materiale. După cum rămîne fapt că nu-i atribuie — în acest context — cunoașterii etice semnificația strictă a unei științe, accesibilă exclusiv acelora care i se dedică (îndreptățiți de talentul și pregătirea lor specială), ci, dimpotrivă, „cred că pot conclude că etica este știința și ocupația proprie omenirii în general (care este în același timp interesată și adaptată la descoperirea acelui *summum bonum* al ei), după cum diverse meșteșuguri privitoare la diverse părți ale naturii sînt zestrea și talentul propriu al unor oameni, pentru folosul obișnuit al vieții și propriul lor mijloc de existență în această lume" [45].

Această distincție netă și atît de explicit formulată nu lasă loc, aici, nici unei îndoieli asupra naturii unei asemenea științe „proprii omenirii în general", „care este în același timp interesată și adaptată" la rigorile atributiilor care îi revin și pe care urmează, așadar, să și le asume, întrucît îi aparțin și este în același timp interesată să o facă.

Implicațiile unei asemenea deschideri privind natura științei sau cunoașterii etice ca fiind *proprie omenirii în general* restituie problemei semnificația ei generică și constitutivă pentru realitatea practică a ființării umane, ale cărei contradicții și limite nu-și pot găsi soluții fără reluarea continuă, și pe cît posibil mai riguroasă a cercetărilor care vizează să cunoască și să guverneze legile interne, necunoscute ca atare, dar nu incognoscibile, care dau energie și impuls creator activității umane practice și participă la guvernarea ei. Este o știință empirică sau care debutează ca știință empirică a autocunoașterii umane, care-și descoperă în practică posibilitățile latente și își elaborează treptat, prin conexiuni mijlocitoare: judecăți-opinii, presupuneri-probabilități și treptele asentimentului, deci prin încercări, erori și corectări repetate, legile astfel testate și confirmate ale exercitării și realizării lor.

Dar, dacă dincolo de un asemenea debut empiric, a cărui recunoaștere apare ca o condiție necesară, totuși neîndestulătoare, cercetarea vizează să determine *momentele intermediare* ale unei asemenea cunoașteri, „proprii omenirii în general", terenul devine, dintr-o dată, nesigur, presărat de dileme și capcane greu de ocolit. Căci, o asemenea teză: *sîntem capabili să dobîndim cunoașterea etică* nu-și dezvăluie, la Locke, temeiurile sale nemijlocite și apare mai curînd ca un postulat, decît ca un enunț deductiv îndubitabil decurgînd dintr-o demonstrație. Este mai curînd o încredințare, decît o cunoaștere clară. Iar o asemenea încredințare — substituind o cunoaștere — îi ține totodată locul și acționează practic ca o cunoaștere, testîndu-și în cursul acțiunii propriul ei grad de validitate și determinînd, în cazurile pozitive, efectele așteptate, ca și cum întregul proces s-a întemeiat, de la bun început, pe o cunoaștere îndubitabilă a unei serii posibile de lanțuri cauzale și le-a făcut, astfel, practic posibile în bună cunoștință de cauză. Aceasta ține, la Locke, de domeniul cunoașterii practice; posedarea acestei cunoașteri este cercetată de o ramură fundamentală a științei, denumită **Practica**, definită ca fiind „îndeminarea de a folosi cum trebuie propriile noastre puteri și acțiuni" și în spațiul căreia cea mai importantă dintre discipline este etica care „caută acele reguli și măsuri ale acțiunilor omului" [46] apte să răspundă trebuințelor și aspirațiilor sale maturizate sau în curs de maturizare.

Această ultimă formulare, însă, nu-i mai aparține lui Locke care se mulțumește să vadă sensul căutărilor eticii, deci sensul elaborării de reguli și măsuri ale acțiunilor omului atît în obținerea fericirii, cît și în determinarea a „ceea ce este just și felul cum să ne purtăm în mod just" [47].

Dar, pe cît se pare, tocmai aici dilema atinge punctul ei cel mai înalt. Căci, dacă se definește eticul ca o căutare de reguli și măsuri ale acțiunilor omului în vederea *fericirii* și a ceea ce este *just*, rămîne nedeterminat tocmai concretul posibil al acestui scop anume vizat, scop care ar urma, deci, să poată fi cunoscut înaintea regulilor și măsurilor care îl fac posibil sau îl favorizează.

Urmează că teza *sîntem capabili să dobîndim cunoașterea etică* s-ar putea legitima abia cu această condiție; și anume, indicînd sau încercînd o deschidere spre determinarea acestui nod de probleme care constituie urzeala posibilă a ceea ce nu numai îndeobște, dar și la nivelul ființării practic sensibile a omului activ se designează prin *just* și *fericire*. Este punctul cel mai vulnerabil al demersului întreprins de Locke asupra cunoașterii etice și deține, prin chiar dilema pe care o evită, o valoare euristică semnificativă pentru dezvoltarea ulterioară a întregii probleme. În alți termeni, se conturează aici efectul unui compromis între tendința, altfel atît de stăruitoare, de reabilitare a însemnătății *Practicii* în sistemul științelor, care îi conferă cunoașterii etice — ca o cunoaștere deliberativă — un loc de primă mărime în

[45] *Ibidem.*

[46] *Ibidem*, p. 330, în capitolul de încheiere care împarte întregul univers al științei în trei ramuri fundamentale: Fizica, Practica și Logica.

[47] *Ibidem.*

structura „intelectului omenesc", și — de altă parte — o înțelegere de tip arhetipal a ideilor morale sau a scopurilor în vederea cărora lucrează cunoașterea etică: justul și fericirea. Realitatea însăși este privită, în această măsură, arhetipal [48]. Știința practicii se află, în schimb, prin chiar natura ei, într-un raport dinamic și nu de puține ori contradictoriu cu arhetipurile, cu deosebire în epocile de transformări adînci în modul de viață și activitate al oamenilor cînd arhetipurile sau o bună parte dintre acestea apar ca bariere stînjenitoare și opresive, iar tendințele epocii, ideile și aspirațiile ei vizează mai curînd să se emancipeze de autoritatea lor decît să le considere drept criterii pentru ceea ce este adevărat și just. Locke însuși, în consens cu reevaluarea dimensiunii cognitive a *practicului*, enunță teza non-arhetipală: „Cu cît mărturiile transmise prin tradiție sînt mai vechi, cu atît dovedesc mai puțin" [49]. În acest anume sens devine inteligibilă și aserțiunea: sîntem capabili să dobîndim cunoașterea etică și să realizăm progrese materiale. Conexiunea dintre cunoașterea etică și progresele materiale devine pe deplin inteligibilă abia sub conceptul practicului, definit ca „îndemînarea de a folosi cum trebuie propriile noastre puteri și acțiuni pentru ca să realizăm lucruri bune și folositoare" și în care context „cea mai *importantă* sub acest titlu este etica" [50].

Implicația unei asemenea cunoașteri etice, întrucît vizează progrese în existența practică, constă în faptul că:

1) ceea ce se vizează sînt aceste anume progrese;

2) aceste progrese sînt dorite, ele constituie o trebuință încă neîmplinită, o aspirație;

3) ele sînt totodată *posibile*, dar:

4) numai dacă omul posedă îndemînarea de a *folosi* cum trebuie propriile sale puteri;

5) pe care i-o poate conferi cunoașterea etică.

Arhetipurile trec, așadar, aici într-un plan secund; valoarea lor este determinată abia de măsura în care se înscriu mai mult sau mai puțin, sau nu se înscriu în acest lanț nou de cauzalități, care decantează dintr-o perspectivă nouă a practicii ceea ce opinia va fi înclinată să atribuie ca valoare etică unor asemenea noțiuni, gîndite ca scopuri etice finale, cum sînt *justețea* și *fericirea*, numai aparent arhetipale și solicitînd adaptarea continuă a demersului cognitiv la marile cotituri ale istoriei, care exprimă și generează noi situații de viață și noi interogații umane asupra înțelesului lor.

Dar, prin aceasta cunoașterea etic își pune în lumină sensul emancipator al demersului pe care îl realizează. O emancipare de arhetipuri și dogme, care menține activitatea umană și ființa omului însuși în strînsoarea unei existențe unilaterale și sărace, neproblematică și vegetativă. Dar o emancipare lipsită, prin chiar această natură a ei, de *modele pe deplin elaborate, verificate și certe*, modelul însuși neputînd fi decît produsul unei practici care învață să-și proiecteze scopuri pe măsura posibilității sale relativ maturizate (sau în curs de maturizare) și care deschide, prin chiar acest demers, noile șantiere ale cunoașterii și remodelării etosului, astfel angajat la lucrarea lumii asupra propriei sale dezvoltări.

★

Dar dimensiunea și structura interioară a demersului etic cognitiv, ca și măsura implicării sale în procesul de emancipare ține de profunzimea transformărilor istorice, ca și de contradicțiile care rezultă din desfășurarea lor. Încît, fiecărei noi epoci de revoluții îi corespunde, sub acțiunea unei asemenea legități, o reluare critică și o reconstrucție, *din perspectiva noului timp*, a cercetărilor asupra cunoașterii etice, căutînd simultan să reevalueze ceea ce pare a fi cunoscut și să prospecteze — mai ales — asupra noilor cîmpuri problematice, aduse de mersul vremii în planul practicii și al interogației filozofice.

Se instituie, astfel, neanticipat de nimeni, dar decurgînd din această auto-examinare de sine succesivă a cunoașterii etice, o ramură a filozofiei morale, indistinct diferențiată, dar distingîndu-se totuși prin complexitatea extremă a obiectului ei, atît de puțin descifrat. Puțin descifrat și totodată cu atît mai acut interogat, cu cît evoluția contemporană a lumii devine mereu mai dependentă de puterea ei de a anticipa și a guverna asupra dezvoltării sale libere, degrevată treptat de arhetipuri și deschizînd, astfel, aptitudinilor, trebuințelor și aspirațiilor umane largi spații de realizare, încă puțin, totuși, elaborate și adaptate la măsura sensibilă a omului.

Încercarea de reconstituire a acestei geneze ar urma să fie, așadar, continuată pînă la punctul noilor confruntări.

---

[48] „...ideile noastre morale ca și cele matematice fiind ele înseși arhetipuri (...) Existența nu este necesară pentru a face reală această cunoaștere. Pentru a ajunge la cunoaștere și certitudine, se cere să avem idei determinate; și pentru a face ca cunoașterea noastră să fie reală, se cere ca ideile să corespundă arhetipurilor lor" *(Ibidem*, p. 174—175).

[49] *Ibidem*, p. 274 („Am crezut necesar să se ia notă despre aceasta, deoarece am văzut că unii oameni procedează de obicei tocmai pe dos și socotesc că opiniile îmbătrînind, cîștigă puteri").

[50] *Ibidem*, p. 330.

Filosofskie Nauki

(U.R.S.S.)

Nr. 6/1979

Din sumar: L. F. ILICEV, Problema dezvoltării și contemporaneitatea; I. V. KACEANOVSCHI, Problema relației dintre stat și economie în societatea socialistă; A. S. AIZIKOVICI, Unele probleme ale teoriei relațiilor sociale; B. N. KOROLEV, Interacțiunea dintre relațiile de proprietate economice și juridice; V. V. SKLIAR, Cultura și modul de viață; E. V. ZOLOTUHINA-ABOLINA, Noțiunea de „reflexie" filozofică; B. A. NAVROȚKI, Structura clasificării biologice; M. N. GREȚKI, I. G. PEDICI, Cu privire la formarea dialecticii marxiste; B. V. EMELIANOV, Despre natura surselor în istoria filozofiei; I. G. IAKUȘKIN, Noam Chomsky și filozofia gramaticii; D. V. PIVOVAROV, Metoda alternativelor în „filozofia științei" de azi și limitele sale; A. M. RUTKEVICI, Antropologia filozofică a „Școlii de la Madrid"; N. I. DRIAHLOV, A. B. ZELMANOV, R. S. T. și consecințele ei sociale; E. V. KOTOVA, Aspectul informațional al cauzalității.

Nr. 1/1980

Din sumar: L. M. ARHANGHELSKI, Abordarea complexă în teoria și practica educației morale; I. S. NARSKI, Practica — categorie a materialismului dialectic și istoric; N. G. LEVINTOV, Conținutul social-filozofic al categoriei de „criză"; G. I. RUZAVIN, Cu privire la relația dintre categoriile „mișcare", „dezvoltare" și „progres"; V. V. ORLOV, Cu privire la noțiunea de dezvoltare; A. P. ȘEPTULIN, Despre corelația categoriilor „conținut-formă" și „structură-element"; A. A. IVIN, Paradoxele logicii modale la Lukasiewicz; L. E. ȘAPOȘNIKOV, Problema „calității vieții" în ortodoxia contemporană; V. S. KOSTIUCENKO, Despre unele particularități ale atomismului indian antic; A. F. KUDRIAȘEV, Leibniz, Descartes și ideea de *Mathesis universalis*; A. V. GAIDA, K. N. LIUBITIN, Karl Korsch: filozofie și politică (analiză critică); DRAGUTIN LEKOVICI (R. S.F.I.), Despre problema unității dintre metodă și sistem în dialectică; JAN GURANOWSKI (Polonia), Problema „înnoirii" ideologiei creștine în lumea contemporană.

Nr. 2/1980

Din sumar: A. M. KORȘUNOV, Despre actualitatea educației comuniste a studenților; M. N. RUTKEVICI, A. N. AVERIN, Empiric și teoretic în cunoașterea socială: analiza categoriilor; V. S. GOTT, E. P. SEMENIUK, A. D. URSUL, Despre categoriile științelor contemporane; A. M. JAROV, Problema fundamentării filozofice a ireversibilității timpului; N. N. PRONIN, Raportul dintre analiza empirică și cea teoretică în științele despre Terra; S. V. MOCERNÎI, Legea unității și luptei contrariilor în cercetările de economie politică; N. M. MAMEDOVA, Rolul simetriei și asimetriei în înțelegerea esenței frumosului.
V. I. USTINENKO, Locul și rolul jocului în cultură; V. G. FEDOTOVA, Critica ideilor social-filozofice ale lui Alfred Schmidt; V. F. TITOV, Pozitivismul în Argentina la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea; B. E. BÎHOVSKI, Încercări noi de revitalizare ale unor concepții medievale; N. I. STEAJKIN, Problema universaliilor în filozofia medievală; ERWIN MARQUIT (S.U.A.), Aspecte filozofice ale corelației dintre spațiu și timp în mecanica clasică.

CRONICA IDEILOR

IMPASUL UNEI NOI ILUZII: „TEOLOGIA ELIBERĂRII"

DE

GEORGETA FLOREA

Confruntat cu o lipsă crescîndă de încredere, rezultat al unei îndelungate politici de sprijinire a claselor dominante, catolicismul contemporan este obligat să-şi reorienteze angajarea sa politică, astfel încît să se poată spune, după cum scria teologul Jean Chelini, în cartea sa *Les nouveaux papes*, că „Petru nu mai este dublura spirituală a lui Cezar".

Această reorientare este impusă, în principal, de devalorizarea continuă a vechilor poziţii apologetice care nu mai găsesc ecou în conştiinţa şi activitatea credincioşilor contemporani, angrenaţi, cu sau fără voia lui, în noi şi complexe situaţii sociale, politice şi culturale, complet diferite de cele în care au fost elaborate, iniţial, elementele doctrinei sociale de către teologii catolici. Cu toate ajustările doctrinale din ultima sută de ani şi în mod deosebit din cel de-al 7-lea deceniu, ca urmare a noilor condiţii social-politice marcate de procesele revoluţionare în curs, de atracţia tot mai mare pe care o exercită ideile socialismului şi comunismului ştiinţific, doctrina social-politică a catolicismului s-a dovedit tot mai puţin operaţională pentru dorinţele şi aspiraţiile care animă astăzi lumea credincioşilor creştini.

În prezent, reprezentanţii catolicismului fac eforturi disperate de a-şi păstra autoritatea în rîndul propriilor credincioşi, prin promovarea unor idei social-politice apte să se prezinte ca răspunsuri acceptabile la marile probleme ce domină viaţa politică internaţională. Pe de altă parte, nu de puţine ori, numeroşi teologi catolici, angajaţi mai direct în viaţa diferitelor comunităţi religioase naţionale şi confruntaţi nemijlocit cu tendinţele ce se manifestă în conştiinţa politică a acestora, dezvoltă idei social-politice diferite mult de orientările oficiale ale teologilor Vaticanului.

Dealtfel, vederile şi demersurile teologice ale Curiei papale şi ale majorităţii teologilor postconciliari sînt sau devin tot mai mult opuse. În timp ce Curia papală apreciază că Biserica este singura „depozitară a credinţei", teologii fiind consideraţi cu precădere pedagogi ce trebuie să predea şi să explice acest scop doctrinal credincioşilor, neomodernişti se deplasează spre o teologie care caută să se solidarizeze cu diferite grupuri sociale, să se înrădăcineze în realităţile contemporane şi încearcă o interpretare a textelor biblice în funcţie de mediul de origine al credinciosului. Continuînd să considere, bineînţeles, Evanghelia ca eternă, tot mai mulţi teologi (elveţianul Hans Küng, francezul Jacques Pohier, flamandul Edouard Schellebeeckx, olandezul Piet Schoonenberg, elveţianul August Hasler etc.) vor să modernizeze catolicismul, să se identifice cu maniera contemporanilor lor de a trăi credinţa. „Teologia este trecătoare", spun ei, şi de aceea nu poate şi nu trebuie să existe „ortodoxie verbală identică pentru toţi", pentru că o asemenea expunere teoretică a dogmaticii „riscă să nu transmită decît un trecut mort". Ei sînt cu toţii de acord cu teza lui Hans Küng după care nu problemele trecutului trebuie să aibă prioritate, ci vastele şi complexele frămîntări ale oamenilor şi societăţii de astăzi.

În continuare, vom supune analizei una dintre cele mai noi şi mai interesante încercări de angajare politică a catolicismului, relevantă atît prin deschiderile sale, cît şi prin limitele pe care nu le poate depăşi.

★

1. ISTORIA OFICIALIZĂRII TEOLOGIEI ELIBERĂRII

În ciuda faptului că teologia eliberării este prezentată de susţinătorii săi ca un semn al noului în istoria bisericii, tot ei demonstrează

Rev. filoz. XXVII, 3, p. 307—326 Bucureşti, 1980.

că ea se reclamă de la o manieră foarte veche de a face teologie. În acest sens, teologul Segundo Galilea, de pildă, consideră că există trei moduri de a face teologie sau de a aprofunda mesajul evanghelic: maniera supranumită a înțelepciunii, cea sistematică sau dogmatică și, în sfîrșit, cea pastorală [1]. Aceasta din urmă, din care provine după părerea sa și teologia eliberării, are ca punct de plecare viața credincioșilor, realitatea umană în cadrul căreia biserica își exercită misiunea sa. Pentru ea, viața și activitatea bisericii e un „loc teologic", o bază de elaborare și reflexie asupra mesajului lui Hristos. Acțiunea pastorală și activitatea creștinilor ar reprezenta „actul primar", iar reflexia teologică „actul secund" ce iluminează și reorientează acțiunea.

Antecedentele istorice ale teologiei eliberării sînt fixate în secolul al XVI-lea odată cu pătrunderea creștinismului pe continentul latino-american, deoarece teologii și pastorii spanioli care au început evanghelizarea indienilor au fost nevoiți să formuleze exigențele misionarismului lor ținînd seama de specificitatea noului context social. Printre precursori este considerat Francisco de Vitoria sau Bartolomé de las Casas care au militat, în perioada respectivă, pentru drepturile indienilor.

Cu toate încercările de a se teoretiza existența unor vechi rădăcini istorice, este neîndoielnic că elaborarea teologiei eliberării a început propriu-zis cu cel mult două decenii în urmă. Sursa ei imediată pare a fi, după opinia celor mai mulți cercetători, dezvoltarea unei teze formulate în enciclica *Populorum Progressio* a papei Paul al VI-lea. Dacă între anii '50 și '60 se vorbea de „dezvoltare" ca unică soluție pentru scoaterea din mizerie a popoarelor latino-americane, enciclica *Populorum Progressio* a introdus ideea că „dezvoltarea" ar fi insuficientă, întrucît, fiind prea legată de aspectele materiale și economice, ar neglija multe alte dimensiuni ale vieții umane și, ca atare, ar trebui înlocuită cu „dezvoltarea integrală" ca singură cale ce poate duce „de la situații mai puțin umane, spre situații mai umane" (*Populorum Progressio*, 14).

Această nouă orientare a influențat lumea teologilor și preoților latino-americani care încă de la începutul anilor '60 au început să conceapă „eliberarea" ca singura misiune pertinentă pentru biserica respectivului continent. Dar abia la cea de-a II-a Conferință episcopală latino-americană, ținută la Medellin (Columbia) în 1968, termenul de „teologie a eliberării" apare oficial în documente ecleziastice. Deși nu predomină încă, deși mai este întovărășit de cel de „dezvoltare integrală", la această conferință episcopală apar pentru prima dată principalele idei ale acestei noi orientări teologice: omul, catolicul în special, trebuie să devină subiectul destinului și al istoriei sale; situația gravă, necreștinească, specifică acestui continent trebuie depășită, prin eliminarea tuturor dependențelor, servituților și nedreptăților.

Ținînd seama de faptul că în documentele finale ale acestei conferințe, în *Introducere la concluzii* și în *Mesajul către popoare*, cuvîntul „eliberare" apare de patru ori, toți comentatorii sînt unanimi în a aprecia că teologia eliberării a cucerit la Medellin un statut eclezial indubitabil. Unii dintre ei afirmă chiar că papa Paul al VI-lea, în *Evanghelii Nuntiandi*, enciclica din 1975, a confirmat această orientare, adoptînd și el termenul și folosindu-l pentru a susține necesitatea „efortului și luptei pentru depășirea a tot ceea ce condamnă (popoarele) să rămînă la marginea vieții: foametea, bolile cronice, analfabetismul, pauperismul, nedreptățile în raporturile internaționale și, în mod special, în schimburile comerciale, situațiile de neocolonialism economic și cultural, uneori tot atît de crud ca vechiul colonialism politic (...). Între evanghelizare și promovarea umană — dezvoltare, eliberare — există de fapt legături profunde (...) de ordin antropologic (...) de ordin teologic..." [2].

Învingînd uneori cu multă greutate piedicile puse în fața noii orientări de aripa de dreapta a episcopatului latino-american, de elementele sale conservatoare, teologi, precum G. Guiterrez (Peru), L. Boff (Brazilia), Segundo Galilea și cardinalul Silva Henriguez (Chile), teologul brazilian Joseph Comblin, episcopul Dom Helder Câmara, Arns, Balduino, cardinalul argentinian Pironio, episcopii ecuadorieni Proano, Ruiz Navas, mexicanii Mendez Arceo, Samuel Ruiz, nicaraguianul Obando Bravo, cardinalul portorican Aponte Martinez, cardinalul negru Gantin și mulți alții, inspirați de tema teologiei eliberării a lui Karl Rahner, au desfășurat o activitate teologică în măsură să dezvolte și să susțină „spiritul de la Medellin".

Încă din timpul lui Paul al VI-lea au început pregătirile pentru cea de-a III-a Conferință episcopală latino-americană, acțiuni precedate de mai multe reuniuni pregătitoare și, în special, de un miniconclav teologic

[1] Segundo Galilea, *Théologie de la libération. Essai de synthèse*, în „Lumen Vitae. Revue internationale de la formation religieuse", Bruxelles, Centre international d'études de la formation religieuse, vol. XXXIII, nr. 2/1978, p. 205—228.

[2] Cf. Segundo Galilea, *Ce qu'est la théologie de la libération*, în „Problèmes politiques et sociaux", La Documentation Française, nr. 362/1979, p. 20.

ținut la Roma, prilej cu care teologia eliberării, discutată în prezența lui Karl Rahner, a căpătat drept de cetate și la Vatican. După morțile succesive ale lui Paul al VI-lea și Ioan Paul I-ul, i-a revenit lui Ioan Paul al II-lea să inaugureze Conferința de la Puebla, așteptată de reformiștii și progresiștii episcopatului latino-american ca un nou prilej de relansare și dezvoltare a teologiei eliberării.

Dealtfel, în proiectele sale, realizate în mare parte, după îndelungate dispute între conservatori și progresiști, Puebla a urmărit să distingă „valorile permanente ale eticii creștine" de „elementele variabile care răspund condițiilor proprii fiecărei țări și fiecărei epoci". Prin teologia eliberării, așa cum s-a precizat ea mai mult la Puebla, aripa de stînga a episcopatului latino-american a încercat, fără îndoială, să facă un pas înainte, declarînd că nu mai vrea să practice un precept de dragoste abstractă și universală, ci să adopte principii de acțiune practică, pentru a traduce această iubire creștinească în exigențe concrete, pentru o epocă și o zonă determinate. Detașîndu-se de ierarhia ecleziastică conservatoare, teologii respectivi vor, poate cu sinceritate, sigur cu luciditate, să depășească impasul bisericii creștine actuale care, așa cum spunea cu tristețe un preot „muncitor" din Honduras, a ajuns de la „Moise din perioada Exodului, în luptă cu Faraonul" la un „Moise în deșert, în dificultăți cu propriul său popor" [3].

2. SPECIFICITATEA CONTEXTULUI SOCIAL-POLITIC ȘI IDEOLOGIC AL APARIȚIEI TEOLOGIEI ELIBERĂRII

Teologia eliberării este, fără îndoială, un produs specific al Americii Latine în care, după statisticile din 1975, trăiesc 284 milioane de catolici, reprezentînd 39,4% din cei ai întregii lumi. Semnificația acestor cifre devine mai clară dacă ținem seama de faptul că, potrivit acelorași statistici, catolicii europeni ar reprezenta, în prezent, doar 36,5% din total, iar pentru anul 2000 se estimează că un catolic din doi va fi latino-american, față de unul din patru european.

Cu toate că independența de stat a marii majorități a țărilor latino-americane datează de peste 150 de ani, aria de exercitare a suveranității politice, condiție esențială pentru un real și autentic progres economico-social, a fost limitată din pricina infiltrării neocolonialismului englez și nord-american care au exploatat intens bogățiile naturale ale solului și subsolului, reducînd, în cele mai multe cazuri, economia acestor țări la monoproducție și monocultură. Societățile transnaționale, aliate cu grupările politico-economice autohtone, au obținut pe seama respectivelor popoare profituri uriașe, menținînd țările latino-americane la un nivel de dezvoltare extrem de scăzut. Așa se face că, în funcție de volumul și natura bogățiilor naționale, de resursele financiare proprii, de gradul de pregătire a forței de muncă, de structura și nivelul de maturizare al economiei naționale și, bineînțeles, de specificitatea opțiunilor politice, unele țări latino-americane (Peru, Brazilia, Columbia, Mexic) au realizat abia de curînd „decolarea industrială" [4], în timp ce altele (Bolivia, Ecuador) abia pornesc pe acest drum, singurul în măsură să le permită dobîndirea, consolidarea și apărarea independenței economice. Nici starea agriculturii țărilor latino-americane nu este mai bună. În unele state, ca de exemplu Peru, s-a înfăptuit o reformă agrară radicală și a început modernizarea producției agricole, în altele, ca Bolivia, Mexic, Ecuador, Nicaragua, asemenea transformări se află în diferite faze de realizare, iar în altele, abia în proiect.

Situația se complică și mai mult din pricina naturii regimurilor politice, întrucît în unele țări funcționează regimuri parlamentare, dar în altele se află la putere guverne alcătuite din militari.

În asemenea condiții, în America Latină persistă mari decalaje în ceea ce privește valoarea produsului intern brut pe cap de locuitor. Dacă în Argentina și Venezuela el se ridică la aproape 1 500 dolari, în Bolivia nu ajunge decît la aproximativ 271 dolari [5]. Toate țările latino-americane sînt confruntate, mai mult sau mai puțin, cu consecințele grave ale subdezvoltării, cu numeroase crize economice, financiare, energetice — produse și întreținute de decapitalizări alarmante, de multiple dependențe econonomice sau tehnologice, de încălcări și nesocotiri ale suveranității, care iau uneori formele extreme ale intervențiilor militare etc. — , fenomene care, la rîndul lor, generează o stare de sărăcie cronică pentru cea mai mare parte a populației, puternice conflicte de muncă, limitări ale drepturilor și libertăților umane.

În consecință, pe acest fundal economico-politic, în ultimele trei decenii s-au adîncit contradicțiile antagoniste și criza claselor dominante, a crescut valul nemulțumirilor

[3] Cf. Jean Vogel, *Avec les communautés de base naît une Église nouvelle*, în „Informations catholiques internationales", Paris, februarie, nr. 535/1979, p. 42.

[4] Eugen Pop, *America Latină — tendințe și fenomene noi în procesul de afirmare a independenței economice*, în „Era socialistă", nr. 20/1979, p. 41.

[5] Cf. Eugen Pop, art. cit., p. 41.

și neîmplinirilor sociale, s-a intensificat lupta dusă de clasa muncitoare, de țărănime, de forțele de stînga și democratice din țările latino-americane împotriva imperialismului, neocolonialismului, militarismului, pentru socialism, pace și democrație.

Sub coincidența celor două procese istorice — criza sistemului capitalist național și reactivarea mișcărilor muncitorești-țărănești — s-a produs o reorientare a comportamentului politic propriu bisericii creștine și credincioșilor romano-catolici. Antrenarea conștientă a catolicilor în mișcările antiimperialiste, anticolonialiste de eliberare națională și socială de pe continent, conduse sau inițiate în multe cazuri de comuniști, a conturat o nouă modalitate de a fi creștin credincios în America Latină.

Dacă în trecutul îndepărtat, arată teologul Pablo Richard [6], reprezentanții clerului latino-american nu participau la mișcările populare, nu se raportau la interesele și proiectele claselor sociale dominate, mărginindu-se doar la atitudini de misionarism și prozelitism (săracul nefiind decît un potențial adept de cucerit), dacă mai apoi au continuat pasiv să se identifice teoretic cu masele marginalizate sau să împărtășească spiritual problemele acestora, mai tîrziu unii dintre ei au realizat experiența conflictului social, exploatarea și agresiunile de tot felul, astăzi reușind să înțeleagă realitatea și necesitatea luptei de clasă, să sesizeze că angajarea socială este o angajare politică, să vadă raționalitatea practicii politice, să descopere și să valorizeze pozitiv organizațiile și partidele de stînga. Ca urmare a antrenării creștinilor în viața politică, și-a croit drum o idee religioasă ce avea să devină *axul principal* al teologiei eliberării: săracul poate și trebuie să devină subiectul istoriei propriului său destin, subiectul propriei sale evanghelizări, agentul conștient și responsabil al construcției comunității creștine.

Paralel și în interdependență cu mutațiile esențiale apărute în practica socială a creștinului latino-american, au avut loc, după părerea teologului Pablo Richard, schimbări importante și în planul instituțional al bisericii. La început, creștinismul s-a privatizat, reducîndu-se la dimensiuni pur familiale și morale. În acea vreme, viața privată creștină se distingea net de cea politică publică, credinciosul fiind îndrumat să abandoneze sau să ignore activitatea politică pentru „a salva" calitatea sa de bun catolic. A urmat apoi etapa pe care el o numește „rebelă". Catolicii care se angajau politic se rupeau agresiv de biserică și, în mod deosebit, de ierarhia sa ecleziastică. El dă ca exemplu proliferarea fracțiunilor de stînga, apariția „camilîștilor", grupați în jurul preotului catolic Camilio Torres, care au dat nenumărați martiri ce au murit cu arma în mînă pentru asemenea idei, cum dealtfel s-a întîmplat și cu șeful acestei mișcări [7].

În cea de-a treia etapă, odată cu maturizarea politică treptată a creștinilor, a apărut „Biserica populară" și teologia eliberării. Neacceptînd interpretarea „Bisericii populare" ca o biserică paralelă sau ca o sectă, teologii de stînga din episcopatul latino-american desemnează cu acest termen generic o multiplicitate de expresii, diferite de la țară la țară, prin care creștinii se delimitează de biserica oficială în forme de viață religioasă în măsură să fie mai aproape de mișcarea politică a maselor populare. Sînt indicate în acest sens: comunitățile populare în Peru, comunitățile ecleziastice de bază în Brazilia, comunitățile creștine țărănești în Paraguay, Ecuador, Mexic, comunitățile creștine de cartier în Chile etc. „Biserica populară" se vrea, în concepția teoreticienilor săi, o biserică a lui Hristos care pleacă de la săraci și de la clasele exploatate. În activitatea de „construcție" a acestei „noi biserici" a avut loc elaborarea teologiei eliberării.

Originalitatea sa decurge, fără îndoială, din eforturile făcute de a elabora o doctrină social-politică în măsură să răspundă situației istorice concrete în care trăiesc popoarele latino-americane. În marea majoritate a declarațiilor ce însoțesc tezele sale se afirmă

---

[6] Pablo Richard, *1959—1978: l'Église latino-américaine entre la peur et l'espérance* în „Foi et développement", Buletin publicat de Centrul Lebret, Paris, nr. 54/1978, p. 1—6.

[7] Este interesant de reținut faptul că asemenea orientări nu au dispărut, iar la cea de-a II-a Conferință episcopală latino-americană, ținută în 1968 la Medellin, episcopul Dom Helder Câmara a prezentat „documentul de bază" al preotului Joseph Comblin, expulzat pentru atitudinea politică de stînga, document în care exista următoarea recomandare: „Nimeni nu trebuie să-și imagineze că reformele fundamentale reclamate de dezvoltare pot fi promovate în sînul unei evoluții politice normale, după principiile care domnesc în societatea occidentală (...) Reformele nu se fac prin persuasiune, nici prin discuții platonice în adunarea legislativă, nici pe calea alegerilor după normele sistemului occidental contemporan (...) Ar fi suficient ca Biserica să înarmeze un grup — ceea ce ar costa-o mult mai puțini bani decît operele sale caritabile — și totul s-ar rezolva" (Cf. Julio Fleichman, *Halte aux manoeuvres des révolutionnaires !*, în „Problèmes politiques et sociaux", Paris, nr. 375/1979, p. 5).

că noua teologie nu este tributară școlilor europene, și cu atît mai mult marilor enciclice date în timpuri istorice de Vatican, deoarece acestea din urmă s-au născut geografic și social în Europa, într-o perioadă de expansiune a industrializării în țările dezvoltate de astăzi. Spre deosebire și, uneori, în deliberată opoziție cu ele, teologia eliberării se vrea o expresie specifică a gravelor nedreptăți ce caracterizează *acum* America Latină și un remediu pentru anticreștinești, antievanghelicele situații sociale, politice sau culturale existente pe continent.

Astfel, pornind de la contextul latinoamerican și luînd drept punct de reper enciclica *Rerum Novarum*, în care Leon al XIII-lea apăra proprietatea capitalistă, ca și cum ea ar fi o chezășie a dreptului muncitorului care numai pe această cale ar putea ajunge la un salariu care să-i permită o viață demnă și posibilitatea de a face unele economii, teologii noii orientări apreciază că o asemenea poziție a încetat de a fi creștinească dacă se ține seama că salariile năpăstuiților din America Latină sînt insuficiente pentru a se putea trăi cît de cît omenește, ele neputînd în nici un caz să devină sursa unor „bani albi pentru zile negre". În America Latină, scriu ei, muncitorii și țăranii nu au acces la proprietate și trebuie ajutați să dobîndească acest drept.

Cei mai lucizi dintre adepții religioși sau laici ai noii orientări opun teologia eliberării doctrinei „securității naționale", potrivit căreia comunismul este un rău absolut, iar capitalismul un bine absolut, sau care, în varianta braziliană extremistă, consideră militarii ajunși la putere ca fiind investiți cu un rol providențial, iar militarizarea statului ca o necesitate stringentă pentru apărarea patriei, a democrației, a valorilor creștine împotriva comunismului internațional. Întrucît, cel mai adesea, militarocrația ajunsă la putere în multe țări latino-americane recurge la argumentul lui Ioan al XXIII-lea din enciclica *Mater et Magistra*, potrivit căruia proprietatea privată este o garanție a democrației și justifică totalitarismul lor pretextînd apărarea proprietății care altfel s-ar afla în pericol, teologii eliberării supun unei *critici severe* atît *totalitarismul*, cît și *principiul proprietății*, dar evident nu în esența lui, nu în termenii comunismului științific. Cu toate limitele sale, teologia eliberării apare pentru latura dreaptă a episcopatului latino-american drept un „cal troian al marxismului". O asemenea considerație exprimă, pe de o parte, teama generală pe care o nutresc slujitorii mai mult sau mai puțin ortodocși ai catolicismului față de atracția ideilor comunismului științific; pe de altă parte, este limpede că o asemenea apreciere denotă o înțelegere simplistă a teoriei marxiste cu privire la proprietate și ceea ce este îndubitabil, dorința de a discredita orice tentativă de critică socială, socotind-o propagandă comunistă.

3. LIMITELE DOCTRINEI SOCIAL-POLITICE PROMOVATE DE TEOLOGIA ELIBERĂRII

Asumîndu-și deliberat sarcina „creștinească" de a salva popoarele latino-americane, teologia eliberării s-a inspirat desigur din critica făcută de marxism lumii capitaliste contemporane, dar a operat totodată o serie de selecții care au condus-o spre înfundături fără ieșire. Iată cîteva dintre ele.

În America Latină, acest continent „catolic" subdezvoltat, susțin reprezentanții teologiei eliberării, reproducerea modelului care a permis dezvoltarea țărilor industrializate produce efecte nocive și o represiune generalizată. Inițial, biserica a avut de servit un sistem social care nu era altul decît cel al creștinătății transplantate și ca atare a fost solicitată să-l legitimeze; astăzi, însă, cum se menționează în documentul final de la Puebla, religia creștină trebuie să-și facă reintrarea pe scena politică alături de săraci, împotriva oligarhiei sociale. Dezvoltată în contextul sărăciei, al dependențelor de tot felul, al subdezvoltării, teologia eliberării se vrea angajată în asigurarea dreptății și în eliberarea oprimaților. Ea diferă serios de teologiile valabile pentru țările în care este opulență, expansiune culturală, superdezvoltare. Dacă principala grijă a acestor din urmă teologii o reprezintă secularizarea și pierderea credincioșilor, dacă interlocutorul unor asemenea doctrine este „necredinciosul", pentru teologia eliberării, interlocutorul este „nonomul", cel pe care marginalizarea și mizeria îl menține într-o situație inframană.

Pe baza unor asemenea premise, documentul final al Conferinței de la Puebla a fixat coordonatele doctrinei sale sociale, apreciind că „eliberarea" este opera întregii comunități creștine, deși discernămîntul definitiv revine ierarhiei bisericești, laicii nefiind simpli executori pasivi, ci colaboratori activi ai clerului.

Deși s-a străduit să găsească modul în care poate fi schimbat modelul dezvoltării latino-americane, model ce exclude poporul de la orice fel de participare și atentează grav la drepturile omului, doctrina „eliberării", reafirmată de lucrările de la Puebla, n-a putut să depășească limitele impuse de bazele sale teologice. Tezele ei trimit la Vechiul și Noul Testament, la scrierile părinților bisericii, la marii teologi, la enciclicile ultimilor

pontifi. Obiectivul principal al teologiei eliberării este asigurarea demnității personale a omului, „imagine a lui Dumnezeu", în vederea promovării personalității umane în dimensiunile sale terestre și transcendente. „Conduita noastră socială — scriu semnatarii documentului final — este parte integrantă din maniera de a-l urma pe Hristos" [8].

În acest caz, noțiunea de eliberare nu pare a avea o origine terestră, ci mai ales o dimensiune *escatologică*. Și totuși, teologia eliberării vorbește de redefinirea economiei și a politicii. Dar pretinsa redefinire a economiei nu trece dincolo de critica ideologiei capitaliste liberale care a absolutizat dreptul proprietății și a minimalizat responsabilitatea statului față de bunurile comune. De aceea, teologia eliberării socotește că societatea ar trebui orientată spre o utilizare judicioasă a proprietății, nu spre abolirea ei. În acest scop, teologii ei propun socializarea economiei, pe care o înțeleg însă limitat, considerînd exproprierea ca legitimă numai în anumite cazuri, și mai ales ca putînd fi asigurată prin controlul de către statul burghez; ei susțin necesitatea planificării tăcută în funcție de biblicul „bine comun", recomandă folosirea deplină a resurselor și a populației economic active; militează ca în politica de investiții statul să garanteze că nu se vor opera naționalizări și să suporte investițiile nonrentabile (pentru educație, sănătate, locuințe etc.), sugerează o politică fiscală în măsură să controleze evaziunea capitalurilor, redistribuirea veniturilor prin impozite adecvate directe și indirecte ș.a. Cei mai de stînga merg cu propunerile lor pînă la naționalizări restrînse, la reforme agrare, la crearea de cooperative de credit, cumpărare și vînzare, la cogestiune care să acorde drept de decizii și beneficiu, precum și participare muncitorului la proprietate. Chiar și acestea rămîn însă niște amăgitoare iluzii, de vreme ce realizarea lor este preconizată doar prin convertirea morală a celor din clasele exploatatoare.

Nici redefinirea politicii nu poate conduce prea departe. Se pornește de la existența unor tipuri „creștine" de organizații populare, pe care ei le recomandă ca mijloace de integrare, pe nivele, a întregii populații în viața politică a comunității. În măsura în care se va respecta însă *ad litteram* „nu"-ul formulat fără rezerve și categoric de papa Ioan-Paul al II-lea la Puebla ca preoții să nu se angajeze în acțiuni revoluționare și politice, dezideratele de mai sus rămîn și mai limitate în perspectivele lor.

Cu toate acestea, „eliberarea creștinească" este prezentată ca o sarcină globală: interioară și socială, personală și colectivă, economică, dar în același timp politică și socială, tehnică și etică. Asupra unor asemenea semnificații se realizează în genere mai ușor un acord între teologi. Divergențele apar atunci cînd se pune problema de a alege ce latură anume trebuie privilegiată în acțiunea de eliberare socială sau cînd se procedează la critica realităților contemporane. Deși majoritatea teologilor promotori ai noii orientări au pus accent pe aspectul politic, au subliniat relațiile noi ce trebuie să se stabilească între credință, pe de o parte, și politică, pe de altă parte, au sesizat importanța puterii politice în schimbările sociale, au recunoscut necesitatea participării poporului la putere etc., nici unul nu s-a putut desprinde de fundamentele religioase și, de aceea, toți țin să precizeze că, deși în realitatea latino-americană „eliberarea creștinească" presupune acțiunea prioritară a factorului politic, totul are în ultimă instanță o justificare biblică sau este expresia voinței și planului divin. Eliberarea radicală de păcatul originar nu poate fi, susțin ei, decît opera lui Hristos; dar, întrucît Dumnezeu se lasă cunoscut numai acolo unde oamenii se ridică și se eliberează prin luptă, numai acolo unde se organizează pentru a rezista activ sacralizării unei societăți ce produce în mod inevitabil inegalitate și injustiție, rezultă, pentru credinciosul latino-american, datoria creștinească de a fi copărtaș activ la actul mîntuirii întru Hristos. „Pe scurt — scrie un teolog al noii orientări —, eliberarea creștinească înseamnă depășirea tuturor servituților temporale și a injustițiilor (eliberarea economică, socială, politică, culturală etc.) în raport strîns cu mîntuirea întru Isus-Hristos (eliberarea de păcat). Cu alte cuvinte: eliberarea este mîntuirea prin Iisus care se realizează în istorie" [9].

În eseul citat mai înainte, teologul Segundo Galilea apreciază că ideologia „eliberării creștinești" are două surse teologice, ambele rezultate din faptul că orice referință critică la societatea latino-americană este interpretată și tradusă în categorii specifice dogmaticii creștine. Pentru teologia eliberării, orice normă care reglementează lupta pentru emancipare socială reprezintă, în ultimă instanță, „cuvîntul lui Dumnezeu", revelația transmisă oamenilor. Situîndu-se în optica proiectului de mîntuire ce-i apare ca fiind gîndit de Dumnezeu, fiecare teolog al eliberării pleacă de la înțelegerea creștinească potrivit căreia situația continentului latino-american „exprimă o situație de păcat" (Medellin, docu-

[8] Cf. Antonchich Ricardo, *La doctrine sociale de l'Eglise à Puebla*, în „Lumen Vitae. Revue internationale de la formation religieuse", Bruxelles, vol. 34, nr. 3/1979, p. 215—244.

[9] Segundo Galilea, art. cit., p. 20.

mentul „Păcii", 1). „Conștiința păcatului" cristalizat în structuri sociale, economice, politice și culturale injuste îl incită pe credincios să colaboreze la efortul de *eliberare prin evanghelizare* pe care trebuie să-l realizeze biserica. După părerea lor, transformarea societății reclamă o dublă acțiune: *tehnică*, adică politică, socială și economică, cîmp specific în care operează cetățenii împreună cu creștinii, și *pastorală*, adică etică, în care rolul principal revine bisericii.

În funcție de prevalența unuia sau altuia dintre factori, același Segundo Galilea discerne trei tendințe apărute în cadrul teologiei eliberării. O primă tendință pune accent pe activitatea eliberatoare a creștinilor și a bisericii. Chiar și el, deși teolog, apreciază că această orientare este în prea mare măsură tributară noțiunii biblice de eliberare. O a doua tendință acordă o importanță deosebită așa-zisei spiritualități culturale specifice popoarelor latino-americane, spiritualitate care le-a rămas grefată în subconștient din perioada conchistadoră și care se manifestă în gradul înalt al religiozității populare. Cea de-a treia tendință insistă pe factorul economic, pe realitatea claselor sociale și a conflictelor dintre ele etc. Această ultimă tendință este considerată a fi cel mai mult influențată de marxism, deoarece apar o serie de elemente preluate din economia politică și din sociologia lui Karl Marx (idei critice cu privire la esența capitalismului ca tip de societate, teza inevitabilității conflictelor între clasele inerente acestui sistem, teoria cu privire la rolul determinant al factorilor economici asupra tuturor structurilor sociale ș.a.). Apare însă limpede și aici că orice asimilare a teologiei eliberării cu teoria revoluției și construcției socialiste demonstrează fie ignoranță, fie o teamă fără margini față de atracția ideilor comunismului științific.

Această îngrijorare crește cu atît mai mult, cu cît s-a conturat și o a patra tendință, tot mai cuprinzătoare, ce se manifestă ca un curent marxizant și care încetează progresiv de a mai fi o teologie în sensul strict al cuvîntului. În cadrul acestei ultime tendințe, ecleziologia este aproape inexistentă, iar temele biblice sînt tot mai rar invocate.

Pornind de aici și denaturînd tendințele amintite, teologul ultraconservator Julio Fleichman, dușman înfocat al forțelor de stînga, anticomunist înveterat, consideră că „spiritul de la Medellin", ca și cel de la Puebla, pun în pericol ordinea publică, întemeiază mișcări subversive împotriva guvernelor care se apără cum pot de pericolul comunismului mondial. Teologia eliberării este de neacceptat, scrie Fleichman, pentru că națiuni „rău organizate în materie de disciplină colectivă, de resurse umane, financiare, de servicii publice, țările Americii Latine nu pot să-și permită (și poate țările europene cu atît mai mult) să se lase înlănțuite de pretinse libertăți democratice în confruntări politice în care comuniștii sînt în mod necesar prezenți" [10]. Relevîndu-se ca un apologet al regimurilor militare, Fleichman consideră că singura forță organizată o reprezintă instituțiile armatei cărora le revine și misiunea morală de a salva țările lor de anarhie, adică de revoluție. „Militarii noștri — scrie el, justificînd duritatea mijloacelor antidemocratice folosite în reprimarea revoltelor populare — nu fac decît să urmeze aici sfatul sfîntului Augustin, reluat de sfîntul Toma: «Dacă *un popor* este *serios* și *prudent (moderatus)*, preocupat de interesul general, este drept de a stabili o lege care să-i permită de a-și da lui însuși magistrații pentru administrarea treburilor comune. Dar dacă, corupt cu fiecare zi mai mult, acest popor vinde sufragiile sale și încredințează grija de a guverna unor infami scelerați, este de drept să i se retragă atunci facultatea de a-și alege șefii și să se revină la un sistem de sufragiu restrîns la cîteva persoane serioase și competente»" [11].

De pe asemenea poziții, Fleichman și alții văd în teologia eliberării produsul „complicității", clerului cu comuniștii. În criticile și aprecierile sale tendențioase, Julio Fleichman amintește, între altele, faptul că în Argentina sub auspiciile Consiliului episcopal latino-american, a fost editată o Biblie, în cuprinsul căreia au apărut ca personaje sfinte Luther King, Helder Câmara ș.a., iar în notele din subsolul cărții credincioșii erau incitați să se înroleze în mișcări antiguvernamentale; el mai dă ca exemplu inițierea „Zilelor internaționale pentru o societate mai presus de dominații" pe care o consideră o încercare de a-i atrage pe episcopi la lupta de guerilă împotriva guvernelor din America Latină; după părerea sa, această formă de organizare s-a comportat ca un fel de „Tribunal Bertrand Russell" al Americii Latine, avîndu-l în frunte pe cardinalul negru Gantin.

Situîndu-se pe poziții similare, arhiepiscopul Dom Geraldo Sigaud, cu prilejul dezbaterilor de la Medellin, interpreta documentele acestei conferințe, inspirate de teologia eliberării, drept expresie a faptului că anumiți teologi vor să înregimenteze politic episcopii în serviciul revoluției.

---

[10] Julio Fleichman, *Halte aux manoœvres des révolutionnaires!*, în „Problèmes politiques et sociaux", Paris, nr. 362/1979, p. 4.

[11] *Ibidem*. Fleichman citează din Tratatul lui Toma d'Aquino despre liberul arbitru, Cartea I-a, cap. 6.

Este uşor de înţeles cu ce satisfacţie au primit forţele conservatoare declaraţia pe care susţin ziariştii că a făcut-o papa Ioan Paul al II-lea, în preziua deschiderii Conferinţei de la Puebla, în avionul ce-l ducea la Santo Domingo: „Teologia eliberării — citau acei ziarişti — este o teorie eronată. Dacă se începe a se politiza teologia, ea încetează să mai fie teologie. Se utilizează cuvinte creştine pentru că Biserica a avut o acţiune în acest domeniu timp de 2 000 de ani. Dar aici este vorba de o doctrină socială, un fel de sociologie. Aceasta nu este o doctrină religioasă".

Preluînd această apreciere, adversarii teologiei eliberării, sperînd în posibila ei condamnare oficială la Conferinţa de la Puebla (ceea ce însă nu s-a întîmplat), s-au grăbit să declare, cu ostilitate, că prin intermediul tezelor teologiei eliberării sînt utilizate, în scopuri exclusiv politice, numele, prestigiul şi resursele de influenţă ale catolicismului, ceea ce ar semnifica o trădare religioasă. Teologia eliberării ar uzurpa, după părerea lor, numele sfînt al teologiei, ar fi o fraudă ce deghizează un aparat de contestare politică în limbaj creştin. În teologia catolică — arată ei — problema adevărului a avut întotdeauna ascendenţă asupra problemei libertăţii. Cum adevărul nu poate fi decît cel primit de la Dumnezeu, teologia eliberării nu poate fi o teologie veritabilă.

Ce atitudine are, de fapt, Vaticanul, respectiv papa Ioan Paul al II-lea faţă de teologia eliberării? Greu de spus în puţine cuvinte, pentru că în declaraţiile sale au apărut ambiguităţi şi chiar contraziceri, alături de recunoaşteri ferme ale legitimităţii ei. Astfel, în *Discursul inaugural*, ţinut la Puebla, Ioan Paul al II-lea a afirmat o viziune utopic-creştinească asupra societăţii, precizînd că biserica nu are nevoie să recurgă la sisteme şi ideologii pentru a iubi, a apăra omul şi a colabora la eliberarea sa: „În centrul mesajului (evanghelic — *n. ns.)* al cărui depozitară şi erou este, ea găseşte inspiraţia voită pentru a acţiona în favoarea fraternităţii, justiţiei, păcii şi împotriva tuturor dominaţiilor, sclaviilor, discriminărilor, violenţelor, atentatelor la libertatea religioasă, agresiunilor contra omului şi a tot ceea ce atentează la viaţă" (III, 2). A produs de asemenea mirare faptul că Ioan Paul al II-lea a reactualizat, în acelaşi discurs, doctrina socială a catolicismului, fapt interpretat ca o reîntoarcere în trecut. El a acordat doctrinei sociale o mare valoare, văzînd în ea „pentru orice fiu al Bisericii, o garanţie a autenticităţii angajamentului său în datoriile sociale dificile şi pretenţioase şi a eforturilor sale în favoarea eliberării sau a promovării fraţilor săi" (III, 7).

Sensul opţiunilor sale pentru săraci este însă şi mai utopic decît în cazul teologiei eliberării. Din diversele discursuri ţinute după Puebla putem reţine recomandările sale ca opţiunea pentru săraci să rezulte din Evanghelie şi nu din inspiraţii sau motivaţii socioeconomice sau politice; pentru a fi evanghelică, opţiunea pentru săraci, susţine Ioan Paul al II-lea, trebuie să fie cea a unei iubiri „preferenţiale", dar nu exclusive, adică să nu excludă alte grupuri sociale, inclusiv bogaţii; ea trebuie să urmeze sesizării în ei a „misterului prezenţei lui Isus", întrucît, insistă papa, săracii „reflectă în viaţa lor chipul suferind al Mîntuitorului".

Cu toate aceste limite, într-un discurs pronunţat în faţa unor tineri la Vatican, în februarie 1979, papa Ioan Paul al II-lea ar fi reluat explicit expresia de „teologie a eliberării", mergînd pînă la a o recomanda şi pentru Europa.

Întrebarea care se ridică aici este dacă asemenea afirmaţii nu reprezintă oare o reîntoarcere la vechea iluzie a bisericii creştine de a elabora o doctrină socială valabilă pentru întreaga lume, atît pentru ţările în curs de dezvoltare, cît şi pentru cele dezvoltate? Considerăm că ne aflăm din nou în faţa unor tendinţe de a dezideologiza conflictele sociale şi politice, de a susţine utopic posibilitatea realizării unei solidarităţi generale între clasele antagoniste, între naţiunile învrăjbite, de a substitui morala şi religia luptei revoluţionare. Chiar cînd este reţinută şi dezbătută, problema necesităţii progresului social rămîne o modalitate de reluare a vechilor teme biblice.

„TEOLOGIA REVOLUŢIEI" LA HARVEY COX

DE

N. I. MARIŞ

Circumscrise problematicii teologiei radicale, ideile „teologiei revoluţiei" sînt concepute ca o alternativă de interpretare spiritualist-religioasă a marilor transformări social culturale ale epocii contemporane. Printre reprezentanţii „teologiei revoluţiei" un loc

de seamă revine teologului neoprotestant Harvey Cox [1], influențat de lecturile sale din scrierile lui Marx și ale comentatorilor săi. Lucrările sale sînt un exemplu de „preluare" teologică a unor teze marxiste, aplicate la realitățile lumii contemporane, totul însă sub tutela unei dogmatici creștine evazioficiale.

În viziunea lui Harvey Cox, „teologia revoluției" este menită să reflecte, într-un mod adecvat așteptărilor credincioșilor, marile schimbări sociale care au loc în societatea contemporană. În timp ce pe buzele tuturor — clamează teologul american — cuvintele de „schimbare socială", „revoluție" circulă mai mult ca oricînd, teologia oficială continuă să rămînă o concepție statică, incapabilă să sesizeze pulsul acestor fenomene. După părerea sa, elaborarea unei teologii a schimbării *(theology of change)* ar constitui „primul paragraf de pe agenda teologică de azi" [2].

Referirile la textul marxist vizează, pe de o parte, efortul de a moderniza expresia biblică, dar, pe de altă parte, și încercarea de a-l goli de conținut, de a modifica sensurile primare, originare ale unor teze, idei, concepte marxiste.

Pentru a evidenția similitudini metodologice de raportare la realitatea socială între marxism și textul evangheliei, H. Cox pare gata să acorde credit unor teze din gîndirea lui Marx care, spune el, „a demonstrat că dincolo de alegerea individului există forțe economice și politice, condiții sociale și politice care determină deciziile noastre și care ne țin sclavi. *Noul testament* — consideră H. Cox — vorbește, de asemenea, de forțele care ne domină" [3]. Tot el recunoaște că „Marx ne-a arătat că toate valorile sînt o proiectare a puterii economice, a intereselor de clasă. Acest lucru este compatibil cu poziția biblică asupra idolilor" [4]. Încercînd să explice de ce „omul secular" este pasiv, în ciuda faptului că i se demonstrează că evanghelia îl cheamă să renunțe la idolii vechi, la era „simbolurilor moarte", H. Cox arată că acest „om secular", aflîndu-se în fața situației de a accepta necesitatea unei „cotituri", se confruntă cu un vid social pe care trebuie să-l depășească; sentimentul cauzat de acest vid social este o „paralizie socială", o stare de *catalepsie socială*. De ce nu sînt atrași oamenii să facă pasul decisiv către „nou"? — se întreabă el, precizînd că răspunsul este unul clasic, pe care îl aflăm tot la Marx. El amintește că, la Marx, „conștiința falsă" este aceea care împiedică masele să se decidă să se desprindă în mod radical de trecutul lor, să-și croiască un nou drum în istorie. Oamenii sînt legați de trecut prin diverse relații între care sînt și relațiile de producție; ceea ce îi împiedică să se despartă de vechi este tocmai proprietatea privată, „modelul erei trecute" care le și furnizează o imagine pervertită, „otrăvită" despre lume, spune Cox. Ca atare, oamenii percep adesea lucrurile în mod fals. Ei nu pot renunța la ceea ce este depășit, deși se află într-un moment de trecere, pentru faptul că nu sînt conștienți de faptul că sînt „prinși" de acest trecut. H. Cox este gata din nou să accepte opțiunea marxistă: „Singura cale de a-l determina pe om să-și schimbe concepția despre lume este să-i schimbăm punctul în care ea se originează: proprietatea privată" [5]. În felul acesta, „falsa conștiință dispare" [6].

Referindu-se la această „conștiință falsă", considerată de el drept concept cheie în ideologia marxistă, H. Cox încearcă să argumenteze că, de fapt, Biblia susține în această privință lucruri aproape identice: oamenii sînt văzuți ca păcătoși, suferind de o viziune „distorsionată, deformată despre ei înșiși", despre societate și realitate ca întreg; potrivit Bibliei, „păcătosul este un infirm", păcatul împiedicîndu-l să se cunoască pe sine și să aibă conștiința drumului pe care îl urmează. Ca atare, el se află în mijlocul unui gol *cataliptic*, fără să realizeze însă acest lucru. El este asemenea unui orb care trăiește într-un fel de „transă". Biblia descrie această condiție umană printr-o serie de comparații ca: „somn", „orbire", „moarte". În viziunea lui Cox, apostolul Pavel ar fi împărtășit, de asemenea, idei apropiate de cele pe care le va dezvolta ulterior Marx, el sugerînd plastic starea omului în această situație, atunci cînd afirmă despre credincioși că au fost „vrăjiți" *(mesmerized)*. În alte locuri din evanghelii se vorbește de existența umană ca fiind „în lanțuri", „închisă", „în întuneric" [7]. De aceea textul evangheliilor adre-

---

[1] Vezi H. Cox, *God's Revolution and Man's Responsability*, Valley Forge, Pennsylvania, Judson Press, 1965; *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, revised ed., The Macmillan Co., New York, 1966 (cap. V: *Toward a Theology of Social Change); The Feast of Fools. A Theological Essay on Festivity and Fantasy*, Massachusetts, Harvard University Press, 1969; *Introduction* la *The Church Amid Revolution*, New York: Association Press, 1967.

[2] *Idem*, *The Secular City...*, *ed. cit.*, p. 93.

[3] *Idem*, *Responsable de la revolution de Dieu*, Editions de L'ÉPI, Paris, 1969, p. 69—70 (traducerea lucrării *God's Revolution and Man's Responsability*).

[4] *Idem*, *The Secular City...*, p. 29.

[5] *Ibidem*, p. 102.

[6] *Ibidem*.

[7] *Ibidem*, p. 102, 103.

sează credincioșilor și necredincioșilor chemarea „Treziți-vă!", încercînd a-i scoate din „transa" lor.

Problema pe care H. Cox o consideră importantă este aceea de a depista cauzele acestei catalepsii și de-a sesiza *catarsis*-ul capabil să readucă poporul pe calea lui „cea bună". Singura modalitate, după opinia teologului american, este de a abandona „făptura cea veche" și de a asimila una nouă. O ființă născută din nou, cum cer și evangheliile, arată H. Cox, înseamnă o schimbare a „concepției despre lume", aceasta ar deschide oamenilor posibilitatea de a se bucura de viață, de-a fi veseli și de-a deveni conștienți de ceea ce se întîmplă în jurul lor. În *Noul Testament*, H. Cox depistează diferite locuri în care este subliniată această conversiune (de pildă, atunci cînd apostolul Pavel afirmă că a devenit om lăsînd „la o parte lucrurile copilărești"; sau în epistola către Galateni, unde el vorbește despre starea de „fermecare" a unora și compară „orbirea" omului cu situația unei persoane aflată sub tutela cuiva și care abia după ce depășește vîrsta majoratului devine matură).

Referirile la textele marxiste apar la Cox și atunci cînd încearcă să explice o altă noțiune centrală a „teologiei revoluției", cea de „*situație catastrofală*". El remarcă faptul că, pentru Marx, această „catastrofă" era determinată de condițiile obiective rezultate din dezvoltarea tehnicii și a industrializării. „Or, o acțiune revoluționară — arată H. Cox — nu face altceva decît să aducă suprastructura în acord cu realitatea substructurii" [8]. Ceea ce îi apare lui H. Cox ca fundamental în gîndirea lui Marx este convingerea lui că societatea nu este dată o dată pentru totdeauna, ci este o realitate de care omul este în mare măsură responsabil [9]. În scrierile lui, Marx, adaugă teologul Cox, actul revoluționar de schimbare a structurilor sociale este precedat de un alt gen de semnificații majore pe planul responsabilității umane: de „deslegarea" omului de „respectul superstițios față de vechile structuri" [10]. Ateismul marxist și-ar fi construit, astfel, un demers similar cu cel al secularizării, în sensul că el optează pentru o „desacralizare politică". Pornind de la constatarea justeței tezei marxiste că „religia nu este doar o *expresie* a nedreptății și suferinței, ci, de asemenea, o formă a *protestului* împotriva acesteia" [11], H. Cox subliniază funcția socială *demobilizatoare* a unor precepte ale evangheliilor creștine: „S-ar putea crea o altă impresie în această privință, și, anume că Evanghelia ne cheamă la o servitudine de sclavi" [12]. Sesizînd, într-o terminologie specifică, rolul de frînă al concepțiilor religioase, teologul american ajunge să se declare de acord cu ideea că „marxismul a criticat, pe bună dreptate, pasivitatea credincioșilor față de lume și problemele ei".

Teza marxistă cu privire la dispariția religiei și a statului este interpretată de H. Cox ca o expresie a „desacralizării" puterii politice. Iar, de aici, el trece la alte paralele, forțat constituite, între creștinism și comunism. În optica lui fideistă, între concepția creștină și filozofia marxistă ar exista mai multe puncte de identitate, între care teza „suprimării religiei" ca urmare a „dezvoltării științei și tehnicii" și preocuparea ambelor doctrine de a „exorciza" demonii ar fi mai esențiale [13].

Cu toate aceste notații și declarații pe marginea textului marxist, realitatea social-politică și economică pe care Cox o supune analizei sale continuă să rămînă docilă acțiunii verbului divin, Dumnezeu în persoană fiind considerat de H. Cox ca ocupîndu-se direct de destinele lumii. Încercările de atragere a maselor largi de credincioși la mișcările sociale din lumea occidentală sînt însoțite permanent de grija de a „dezvălui" în toate intervenția directă, „brutală" a lui Dumnezeu, chiar și în declanșarea și dirijarea evenimentelor social-politice, revoluționare. H. Cox admite că toate formele de segregare socială existente în lumea capitalului sînt artificiale, trecătoare, instabile, produse ale manipulării omului, cu condiția însă de a accepta prototipul uman creat de Dumnezeu la facerea lumii [14]. În această perspectivă teologică, Dumnezeu, pe care-l propune Cox, se simte angrenat în opera de restaurare a situației originare, biblice: „El se simte angajat față de om, de lume (...) expusă refuzului, urii, indiferenței și frustrării" [15]. Din această perspectivă, el încearcă să justifice o poziție radicală pe care ar adopta-o Dumnezeu față de unele aspecte social-politice majore ale lumii occidentale contemporane. Lucrările sale conțin, nu o dată, note clare, răspicate chiar, în această privință. Iată un pasaj semnificativ. După ce precizează că pe Dumnezeu nu-l satisfac de pildă, „bunele sentimente" în problema rasială, el susține că în centrul atenției divine

---

[8] *Ibidem*, p. 104.

[9] *Idem*, *Responsable de la révolution de Dieu*, *ed. cit.*, p. 49.

[10] *Ibidem*, p. 50.

[11] *Idem*, *The Feast of Fools. A Theolo-gical Essay on Festivity and Fantasy*, Cambridge, Harvard University Press, 1969; p. 86—87.

[12] *Idem*, *Responsable de la révolution de Dieu...*, p. 53.

[13] *Idem*, *The Secular City...*, p. 21.

[14] *Idem*, *Responsable de la révolution de Dieu*, *ed. cit.*, p. 34.

[15] *Ibidem*, p. 24—25.

ar sta, cu precădere, „realizarea condițiilor necesare reconcilierii rasiale: integrarea în școli, recunoașterea dreptului la muncă și odihnă, căci, acestea sînt condiții care permit ca frăția să domnească între oameni" [16].

După cum am văzut, la Cox este dominantă ideea „decăderii" lumii de la prototipul creat de divinitatea supremă. Încercînd să-și circumscrie concepția teologică dezbaterilor actuale asupra mediului înconjurător, el caută să sublinieze în permanență acest aspect al problemei: lumea pe care am primit-o prin Adam-ul biblic nu mai coincide cu cea de astăzi. În pofida faptului că Adam a fost declarat stăpînul naturii și al mediului înconjurător, omul contemporan a „abdicat" de la acest statut și și-a creat o lume proprie, falsă, „de carton". De pe pozițiile unei ordini sociale ce rămîne capitalistă, teologul american declară: „De pildă banul, puterea politică, sexul, munca și *loisir*-ul, pe scurt tot ceea ce face lumea bună și care sînt daruri de la Dumnezeu, daruri pentru fericirea și înfrățirea tuturor, pe toate acestea le-am transformat în idoli cărora le-am devenit sclavi. În loc să întrebuințăm aceste daruri (...) în scopul creării unei comunități între oameni, între om și femeie, între șeful de întreprindere și muncitor, între națiuni, noi ne servim de ele pentru a oprima și maltrata alte ființe umane, prin care se descoperă Dumnezeu" [17].

Pornind de aici, teologul american construiește imaginea unui Dumnezeu „secularizat" care numai prin concursul omului ca fiind coparticipant poate să modifice starea de lucruri existentă. În lucrarea sa *God's Revolution and Man's Responsability*, H. Cox subliniază necesitatea reluării de către om a „colaborării" sale cu divinitatea, militează pentru refacerea acestui cuplu, inițiat prin așezarea omului la cîrma conducerii lumii. Dar, după ce Dumnezeu i-ar fi oferit omului destinele universului, omul s-a „instalat în hamacul său și a lăsat nava să plutească în voia vîntului și a mareelor". Credinciosul contemporan, acuză H. Cox, „a refuzat să-și ducă la îndeplinire vocația sa plenară", săvîrșind astfel un „păcat politic", noțiune care are aici sensul de pasivitate a credinciosului față de evenimentele sociale și revoluționare care se derulează sub ochii săi. Sarcina și vocația teologiei ar fi conștientizarea acestui „păcat", printre ale cărui forme de manifestare H. Cox menționează pe „negrul care nu votează, nu face grevă, savantul care lasă Washingtonul să decidă asupra utilizării armelor pe care le fabrică" [18].

Aproape toate „demonstrațiile" sale din lucrarea *God's Revolution and Man's Responsability* converg pe linia ilustrării tezei că, de fapt, dumnezeul biblic ar fi angajat în „căderi" și „răsturnări", ca fapte cotidiene, care însoțesc istoria umană. H. Cox cere o lectură „revoluționară" a Bibliei, pe care o decretează un document revoluționar al cărui sens poate fi degajat doar prin angajarea oamenilor în procesul transformării sociale [19]. În viziunea sa, „biserica participă la opera revoluționară a lui Dumnezeu" [20], iar „revoluțiile din lumea de astăzi nu sînt altceva decît intervenții brutale ale lui Dumnezeu" [21]. Pentru teologul american, decis să anexeze religiei creștine toate procesele înnoitoare din lumea contemporană, prezența lui Dumnezeu ar fi decelabilă în toate mișcările revendicative de anvergură. Iată ce afirmă el în această privință: „Există o revoluție anticolonială care a avansat cu o viteză și cadență extraordinare în timpul nostru, în ultimul deceniu. Există o revoluție științifică prin care, o dată în plus, omul își extinde domnia sa asupra naturii și își exercită privilegiul său de a conferi nume animalelor. Există o revoluție a eliberării rasiale în care omul de culoare este decis să nu mai ocupe locul doi al unei minorități. Există o revoluție a păcii din moment ce sîntem organizați pe o economie a războiului rece". Or, conchide H. Cox pe temeiul credinței sale (alt argument nici nu ar putea furniza), „în toate aceste revoluții Dumnezeu este prezent" [22].

Cu toate acestea, H. Cox ne propune să adoptăm o atitudine de rezervă față de revoluțiile menționate mai sus, deoarece ele ar fi „parțiale" și „limitate" în raport cu „revoluția pe care o săvîrșește creatorul lumii [23].

Perspectiva sa teologică asupra „revoluției" este legată de mișcările sociale care au frămîntat S.U.A. în anii celui de-al șaptelea deceniu. El menționează o serie de evenimente de atunci, ca de pildă „marșul istoric al populației de culoare spre Washington", „lupta manifestanților cu poliția pe străzile orașului Birmingham" ș.a.

Așa cum declară el, lucrarea sa *God's Revolution and Man's Responsability* a fost scrisă sub impactul acelor evenimente. În 1969, cînd își prefața lucrarea *The Feast of Fools*, consemnînd evoluția care-l despărțea de concepțiile sale expuse în *The Secular City*, el sublinia: „Politic, am devenit mai radical și m-aș plasa undeva în aripa dreaptă a Noii Stîngi". Tot la acea dată, teologul ame-

---

[16] *Ibidem*, p. 34.
[17] *Ibidem*, p. 35.
[18] *Ibidem*, p. 52.
[19] *Ibidem*, p. 11.
[20] *Ibidem*, p. 16.
[21] *Ibidem*, p. 37.
[22] *Ibidem*, p. 37.
[23] *Ibidem*, p. 10.

rican recunoaşte că, în mod cert, „schimbările de care avem nevoie sînt mult mai fundamentale decît credeam la început, iar calea pentru obţinerea lor trebuie să fie mult mai drastică" [24].

Cox aduce în discuţie şi alte evenimente semnificative din acea perioadă, El citează cazul unor pastori care au refuzat să participe la războiul din Vietnam sau al acelora care, în 1968, şi-au ars livretele militare în semn de protest împotriva aceluiaşi război.

Apare limpede, chiar din aceste cîteva referiri, faptul că problematica socială, cu aspectele ei multiple, stă din ce în ce mai mult, în ultimul timp, în atenţia dezbaterilor teologice contemporane. Raportarea mai mult sau mai puţin deschisă, mai mult sau mai puţin angajantă la această problematică defineşte una din deschiderile teologiei contemporane în eforturile ei de depăşire a crizei generale a religiei în lumea de astăzi. Însuşi H. Cox subliniază că în enciclica papală *Populorum progressio*, Papa Paul al IV-lea declara, în 1967, că „dacă revoluţia nu este, în general o metodă acceptabilă a acţiunii sociale, există cazuri în care ea este legitimă. De pildă, cînd opresiunea devine intolerabilă şi nu există alt mijloc de înlăturare a acesteia decît prin revoluţie". În acelaşi context, el se referă şi la o dezbatere teologică, ţinută încă din vara lui 1966, la Geneva, cu tema „Biserica şi societatea" şi ale cărei concluzii sînt de asemenea edificatoare. „Creştinii din lumea a treia — precizează H. Cox pe marginea lucrărilor acelei conferinţe — au insistat asupra faptului că sînt datori să participe la toate mişcările sociale, chiar dacă sînt ilegale şi violente, în cazul în care ele îşi propun să lichideze nedreptatea socială" [25].

Gata să preîntîmpine nedumeririle unor teologi în legătură cu atitudinea sa teoretică şi mai ales cu prezenţa în mijlocul „picheteloor de grevă", H. Cox declară fără ezitare că militează „pentru implicarea bisericii în efervescenţa vieţii sociale contemporane". O asemenea atitudine i se pare unica şansă pentru religie de a supravieţui în lumea secularizată şi angajată tot mai mult în acţiuni politice care mobilizează mase tot mai largi: „O biserică care se eschivează de la politică, sau, şi mai rău, foloseşte politica spre a-şi întări propriile poziţii în lume, nu va putea vorbi niciodată omului secular modern". Reluînd aceeaşi idee, el adaugă: „Biserica care rămîne închistată în propria împărăţie spirituală nu va convinge şi nu va mîngîia pe nimeni, pentru că omul secular este o fiinţă politică *prin excelenţă* şi dimensiunea evangheliei, care merge dincolo de politică, începe *după* şi *nu înainte de angajarea politică* a creştinilor" [26]. Religia trebuie să recunoască, deci, necesitatea activităţii politice, imposibilitatea de a-i mai sili pe credincioşi să facă abstracţie de această implicare esenţială a lor în viaţa colectivităţilor în care trăiesc.

Ar putea fi evidenţiate, desigur, şi alte idei ale teologului american. În esenţă, ele exprimă aceleaşi căutări de a asimila textul marxist unei lecturi teologice moderatoare, care să-l subordoneze în cele din urmă unei viziuni creştine.

Mişcările revoluţionare, după opinia lui H. Cox, au neajunsul de a „degenera" în aroganţă şi atitudine de „autoadorare" care le determină să nu se oprească la schimbarea realităţilor sociale perimate, ci să năzuiască spre înlăturarea lui Dumnezeu însuşi de la cîrma lumii. Această „autoadorare" şi „automulţumire" ar fi lucrul cel mai dăunător şi primul de evitat. Nimic nu poate fi mai păgubitor — subliniază H. Cox — decît acest sentiment de „automulţumire" din moment ce mişcările sociale cele mai radicale nu sînt decît ipostaze temporale, nefinisate ale „revoluţiei divine", părţi ale acesteia. Una din propoziţiile fundamentale ale acestui *abc* teologic al revoluţiei ar fi aceea că „revoluţia este a lui Dumnezeu, iar omul doar tovarăş al acestuia în opera revoluţionară, un cooperator cu Dumnezeu. Iniţiativa o are divinitatea, omul doar îl urmează" [27].

Pledoaria sa teologală pentru participarea credincioşilor la luptele sociale din metropolele americane ţine, de fapt, de un pseudorevoluţionarism. El însuşi nu ezită să recunoască: „Nici odată n-am vrut să fiu antiinstituţional (...) deşi am folosit o serie de formulări care ar putea crea această impresie" [28].

H. Cox îşi imaginează triumful „revoluţiei creştine" prin mijlocirea unei armate de „soldaţi creştini", acei credincioşi revoluţionari chemaţi să devină „agenţii" pregătitori ai revoluţiei divine. Textul este ambiguu în aceste pasaje. Acestei „armate", H. Cox îi cere un „antrenament" spiritual, bazat pe studiul Bibliei, dar şi al doctrinei marxiste. Pregătirea „soldaţilor" ar urma să aibă loc în tabere speciale care pot fi, în egală măsură, campusurile studenţilor în teologie. Cîmpul de luptă este lumea întreagă, iar

---

[24] *Idem, The Feast of Fools, ed. cit.*, p. VII—VIII.

[25] *Idem, Responsable de la révolution de Dieu, ed. cit.*, p. 9.

[26] *Idem, The Secular City Debate*, ed. D. Callahan, New York, 1966, p. 213—214 *(subl. ns.)*.

[27] *Ibidem*, p. 9.

[28] *Idem, The Secular City Debate, ed. cit.*, p. 186—187.

acţiunile se cer desfăşurate în formula „luptei de guerilă", adică de la om la om [29].

În viziunea teologului american, o asemenea revoluţie creştină va trebui să depăşească prin semnificaţii chiar revoluţia comunistă. „Noi — precizează H. Cox — trebuie să oferim un alt gen de revoluţie ale cărei roade să devină disponibile tuturor popoarelor, fără a le priva de libertăţile politice şi culturale. Trebuie să fim mai revoluţionari decît comuniştii şi să realizăm revoluţia mai întîi în S.U.A." [30]. Întreaga doctrină a „teologiei revoluţiei" se dovedeşte, aşadar, o simplă alternativă teologică menită să contrapună o variantă religioasă adevăratelor mişcări social-politice care caracterizează epoca noastră.

★

O perspectivă mai amplă asupra acestei problematici ar presupune, evident, raportarea ei la alte concepţii teologice radicale. Ca reprezentant al grupării contestatare, critice din cadrul bisericii şi al creştinismului tradiţional, „criticismul" lui Cox este asociat, adesea, cu o mişcare mai largă care include nu numai teologi propriu-zişi [31]. Astfel, ideile lui Cox sînt comparabile cu concepţiile lui J. Moltmann şi W. Pannenberg. Potrivit opiniei ultimului, în lupta actuală dintre o interpretare istorică şi una anistorică a vieţii sociale contemporane, teologia protestantă s-ar declara de partea marxismului. La rîndul său, J. Moltmann, realizînd că principala contradicţie, la ora actuală, pe plan internaţional este aceea dintre naţiunile dezvoltate occidentale şi ţările sărace, subdezvoltate, el subliniază importanţa proceselor revoluţionare care au loc în lumea a treia.

Asemenea atitudini au stîrnit nu odată reacţii negative din partea clerului conservator. Din acest punct de vedere, ideile lui Cox şi ale altor „teologi ai revoluţiei" se disting printr-un proces real de radicalizare, sub influenţa gîndirii marxiste şi a mişcărilor social-politice. În ansamblul ei însă, „teologia revoluţiei" continuă să mizeze pe o interpretare escatologică a istoriei contemporane, pe o viziune teologică asupra istoriei ca istorie a „salvării".

[29] *Idem, Responsable de la révolution de Dieu, ed. cit.*, p. 116—126.

[30] *Idem, The Secular City...*, p. 157.

[31] Vezi Ch. Y. Glock, Benjamin B. Ringer, Earl R. Babbie, *To Comfort and To Chalenge. A Dilema of the Contemporary Church*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1967, p. 3.

MORALA ŞI SOCIETATEA*

DE

DRAGAN STOIANOVICI

Masiva lucrare a lui Radomir Lukić consacrată sociologiei fenomenului moral vine, în biografia ştiinţifică a autorului, după o serie de cărţi (*Teoria statului şi dreptului*, 2 vol., 1958; *Teoria politică a statului*, 1962; *Partidele politice*, 1966; *Formalismul în sociologie*, 1969; *Bazele sociologiei*, 1970; *Raţiune şi autoritate*, 1972) şi articole, din periodice şi culegeri iugoslave şi străine, în care sînt abordate sfere tematice învecinate şi uneori direct implicate în problematica noii sale cărţi. Această carte, după cum vom vedea în continuare, urmăreşte în principal o tratare teoretică închegată şi cuprinzătoare, întemeiată multidisciplinar, a domeniului sociologiei moralei şi valorifică în acest scop o întinsă literatură de specialitate, în timp ce evocarea rezultatelor cercetării sociologice empirice este sporadică şi reticentă. Se cuvine menţionat totuşi, la începutul acestor însemnări, că autorul cărţii a condus mai multe cercetări de teren ale Institutului de sociologie din Belgrad, unele axate explicit pe probleme de sociologia moralei.

Cartea se deschide cu consideraţii privitoare la obiectul, metodele, istoricul şi starea actuală a sociologiei moralei. Pe lîngă abor-

* Radomir D. Lukić, *Sociologija morala*, ed. a II-a, Naučna knjiga, Beograd, 1976, 623 p.

darea moralei din punct de vedere filozofic, proprie eticii — în cadrul căreia se deosebește etica normativă de alte abordări filozofice —, există mai multe moduri de a o aborda cu mijloace științifice, în sensul mai restrîns al cuvîntului. Astfel, *dogmatica morală*, ca studiu al conținutului ideilor morale, urmărind să determine sensurile enunțurilor morale și conexiunile dintre ele, și *analitica morală*, ca studiu al elementelor conceptuale ale moralei (normă, datorie morală, subiect moral ș.a.) și al relațiilor dintre ele, abordează fenomenul moral „pur", fără a-l pune în legătură cu fenomene exterioare lui. Celelalte științe despre morală — psihologia moralei, istoria moralei, sociologia moralei — studiază atît fenomenul moral (una sau alta din componentele lui), cît și legăturile lui cu alte fenomene.

Cum morala nu este un fenomen exclusiv social, sociologia moralei nu o studiază în toată complexitatea ei, ci se concentrează asupra laturii ei sociale, urmărind în esență trei obiective: determinarea conceptului sociologic de morală și studiul proceselor de constituire, funcționare și schimbare a moralei; studiul influențelor societății asupra moralei; în fine, studiul influențelor inverse, exercitate de morală asupra fenomenelor sociale.

Metodele utilizabile în sociologia moralei sînt cele practicate și în alte ramuri ale sociologiei culturii, dar în sfera moralei există particularități și dificultăți speciale în aplicarea lor. Dificultățile metodologice izvorăsc aici din faptul că fenomenele supuse studiului sînt „fenomene cu semnificație", apoi din faptul că morala este un produs spiritual al societății difuze, neorganizate, în fine — și mai ales — din faptul că morala este unul din fenomenele cele mai lăuntrice, mai tăinuite, că, din acest motiv, devierile de la ea sînt de obicei ascunse de către subiecți, că, în virtutea convertirii presiunii sociale în presiune interiorizată, în autoconstrîngere, individul deseori nu poate discerne limpede dacă în fapt aderă sau nu la o normă morală, ceea ce face ca cercetarea empirică să fie confruntată aici nu numai cu pericolul minciunii, ci și cu cel, mai subtil, al autoamăgirii subiecților morali. Principala dificultate a sociologiei moralei se află de aceea, cum spune autorul, la periferia obiectului ei, adică în determinarea moralei pozitive a unei societăți și mai puțin în stabilirea conexiunilor ei cu alte fenomene sociale. Nu putem zăbovi asupra concluziilor și recomandărilor — pertinente și interesante — degajate de autor, pornind de aici, în privința ordinii de preferință în utilizarea diferitelor metode, a precauțiilor și pregătirilor pe care le reclamă aplicarea uneia sau alteia din ele.

Întîrzierea cu care se constituie cercetările de sociologia moralei, chiar și în comparație cu alte ramuri ale sociologiei fenomenelor spirituale, se datorează, pe semne, în parte complexității fenomenului și acestor dificultăți metodologice, iar în parte influenței durabile a concepțiilor după care morala nu ar fi un fenomen social sau că ar fi sustrasă schimbării — evidența principiilor ei, unice și imuabile, lipsind de obiect cercetările de acest fel. Dimensiunea socială a fenomenului moral nu a putut totuși să rămînă nesesizată și apare semnalată, în fapt, încă în reflecțiile etice ale anticilor. Dezvoltarea sociologiei moralei, începînd din epoca modernă, este împărțită de Lukić în trei perioade principale. Prima o formează, începînd aproximativ din secolul al XVII-lea, cercetările de mai mare amploare — în genere, culegeri de date — asupra vieții și moravurilor diferitelor popoare, în principal neeuropene. Cea de-a doua începe aproximativ de la A. Comte, cînd se pun bazele sociologiei moralei în sensul mai exigent al cuvîntului, prin tentative de prelucrare și explicare parțială a datelor acumulate, cu ajutorul unor teorii generale despre societate (din această perioadă sînt evidențiate îndeosebi, ca puncte de referință indispensabile pentru cercetarea actuală, rezultatele lui E. Durkheim și M. Weber, valorificate, cum vom vedea, și în cuprinsul cărții). Abia în anii din urmă se poate vorbi de o a treia perioadă, „cu încercări mai mult sau mai puțin sistematice de edificare a unui sistem științific cuprinzător, complet, de sociologia moralei, menit să îmbrățișeze întregul domeniu al acestei științe și să coreleze în chip sistematic cunoștințele dobîndite" (p. 89), așa cum o evidențiază lucrările lui Eugène Dupréel, Georges Gurvitch, Maria Ossowska și A. Șișkin. Rezultatele sînt încă nesatisfăcătoare, în parte din pricină că materialul și generalizările transmise de primele două perioade se cer reevaluate, completate și rafinate. Cartea lui Radomir Lukić este scrisă, evident, în intenția de a realiza o mai bună închegare a domeniului, oferind o sinteză de o amploare impresionantă a problematicii și a rezultatelor valorificabile, precum și puncte de vedere și formulări proprii acolo unde autorul găsește că soluțiile oferite de alții sînt eronate, unilaterale sau insuficient de bine susținute teoretic și empiric.

★

Conform modului în care a fost indicat obiectul sociologiei moralei, materia cărții este repartizată în două mari părți, *Morala ca fenomen social* (p. 97—285) și *Raportul dintre morală și societate* (p. 289—566), fiecare ramificată în numeroase subdiviziuni tematice; în chip de încheiere este tratată apoi tema *Procesele sociale contemporane și viitorul moralei* (p. 569—607).

În cuprinsul primei părţi, după un capitol intitulat *Conceptul general de morală* şi unul intitulat *Conceptul sociologic de morală*, asupra cărora nu ne vom opri, sînt examinate pe larg (cap. III) *Procesele sociale morale*, cuprinzînd *(a)* constituirea, *(b)* funcţionarea şi *(c)* schimbarea moralei.

Prin termenul *constituirea moralei* sînt desemnate de autor atît procesul de creare a normelor şi valorilor morale, cît şi procesele de răspîndire, de moştenire şi de asimilare a acestora. În interpretarea genezei normelor morale, autorul se delimitează deopotrivă de colectivismul extrem şi de individualism. Formularea conţinutului unei norme este o operaţie intelectuală şi, ca atare, inevitabil individuală, dar efectuată totdeauna în condiţiile unei complexe interacţiuni între conştiinţele membrilor unei societăţi. Aspectul colectiv al creării moralei ţine atît de această amprentă pe care comunicarea intelectuală şi afectivă dintre membrii grupurilor sociale, de la cele mai mici pînă la clasele sociale şi la societăţile globale, şi-o pune pe mentalitatea personalităţilor inovatoare în cîmpul moralei, cît şi în faptul că o nouă morală, ca toate creaţiile culturale din societate — dar trăsătura apare mai pronunţată la cele care, ca morala, au un caracter oral — nu este produsă de un singur individ, ci, de regulă, de către un lung şir de indivizi, pe întinsul unor lungi intervale de timp. Cum de specificul moralei ţine obligativitatea categorică şi absolută, sancţionată şi de conştiinţa agentului — caractere ce nu pot fi produse prin decizie voluntară sau prin argumentare raţională (datoria morală avînd, cum se va explica mai departe, şi elemente iraţionale, emoţionale, subconştiente) —, procesul de creare a moralei este eminamente spontan. (Cînd se vorbeşte, de către unii exegeţi, de edificarea conştientă, planică a unei morale de către o parte organizată a societăţii, se are în vedere, de fapt, *propunerea* unei morale, care trebuie deosebită de crearea ei în sensul deplin al cuvîntului).

Rolurile relative ale marilor personalităţi morale („activiştii morali, eroii sau sfinţii"), ale organizaţiilor politice, religioase ş.a. şi ale maselor în crearea moralei sînt analizate şi diferenţiat în raport cu fazele succesive ale acestui proces: faza iniţiativei, a propunerii, a dezbaterii (în care are loc elaborarea şi completarea normelor) şi cea a formulării definitive. În legătură cu faza iniţiativei este relevată valoarea opiniilor lui Durkheim cu privire la situaţiile sociale excepţionale care favorizează inovaţia în sfera vieţii morale.

În analiza *transmiterii moralei* de la o generaţie la alta sînt cuprinse educaţia morală activă şi cea pasivă, educaţia specializată şi cea nespecializată, rolul muncii în acest proces şi — legat de aceasta — sînt semnalate efectele negative pe care le are diminuarea acestui rol (fie în cazul incapacităţii unei economii de a absorbi satisfăcător forţa de muncă disponibilă, ca în unele medii în care industrializarea este incipientă, fie prin reducerea, necompensată adecvat pe plan psihosocial, a timpului de muncă sau prin scutirea totală de muncă a unei părţi a tineretului din straturile înstărite ale societăţilor dezvoltate industrial).

Schimbarea moralei este urmărită în carte sub diferite aspecte: modificarea formei ei (întărirea, respectiv slăbirea), schimbările în sfera ei de cuprindere şi cele ce ţin de conţinut, schimbările pe termen lung şi cele pe termen scurt, schimbările la scara omenirii întregi, la cea a societăţilor globale, a claselor şi a grupurilor sociale mai mici, cu interacţiunile posibile dintre ele. Un spaţiu considerabil, în analiza schimbărilor din conţinutul moralei, îl ocupă problema existenţei unor elemente comune, istoric şi etnogeografic, diferitelor sisteme de norme morale şi îndeosebi problema universalităţii interdicţiei omorului şi a interdicţiei incestului, cu variatele explicaţii încercate în legătură cu ele. Expunînd şi cîntărind critic punctele de vedere existente cu privire la aceste posibile constante din viaţa morală a societăţilor omeneşti, Lukić apreciază ca plauzibilă ideea universalităţii, cel puţin relative, a unei părţi a moralei. Această plauzibilitate este derivată preponderent, deşi nu exclusiv, pe cale „deductivă", prin considerente de ordin general: „Nu încape nici o îndoială — scrie el — că omul şi societatea se schimbă, dar pare la fel de neîndoielnic că unele elemente ale lor — cele care ne dau dreptul ca anumitor fenomene să le dăm denumirile de *om*, respectiv de *societate* — rămîn neschimbate. Întrucît astfel de elemente invariabile determină morala şi întrucît ele acţionează într-un mediu (natural) care este de asemenea invariabil (cel puţin relativ, în spaţiu şi timp), este logic să conchidem că şi acea parte a moralei pe care ele o determină rămîne neschimbată. Pare într-adevăr îndreptăţit să considerăm că există unele atribute ale omului şi ale societăţii care sînt invariabile şi care în acelaşi timp determină morala" (p. 251). Această universalitate, după cum se desprinde şi din examinarea mai îndeaproape a celor două interdicţii specifice menţionate mai înainte, priveşte totuşi numai esenţa sau intenţia lor generală, de principiu, nu şi toate particularităţile care li se pot asocia. Dealtfel, excepţiile, deşi puţine, nu pot fi nicidecum trecute cu vederea, ci se cer interpretate şi folosite ca argument împotriva ideii că ar exista vreun conţinut ce se impune ca moral în mod absolut în afara oricăror contingenţe.

În aceeași ordine de idei sînt analizate diferite concepții despre sensul și etapele evoluției morale și corelația ei cu alte dimensiuni ale dinamicii sociale. Subliniind importanța teoriei materialist-istorice pentru cercetarea legităților acestei evoluții, autorul consideră important să avertizeze în același timp, insistent, asupra deformărilor la care poate duce, în acest context, interpretarea ei simplistă, schematică: „Avem impresia că și eventuala dezvoltare (fără schimbare esențială) a părții relativ invariabile a moralei și schimbarea părții ei variabile depind într-o măsură considerabilă de modul producției materiale, de structura de clasă a societății și de alți factori pe care această teorie îi cuprinde sub conceptul de formațiune social-economică. Dar credem că pînă în prezent această dependență a schimbării moralei a fost înțeleasă prea rigid, ca fiind mai strînsă decît este în fapt. Pare neîndoielnic că o mare parte a moralei nu depinde de această bază, fie rămînînd total neschimbată, fie variind în dependență de alte cauze, deseori de însești proprietățile interne ale moralei..." (p. 265—266). Cu multă circumspecție și rezervă este tratată ideea progresului în morală: autorul promovează tranșant separația între judecățile de valoare și judecățile „de realitate", orice evaluare comparativă a sistemelor morale în termeni de „inferior' și „superior" — dacă nu e făcută cu referire la o valoare supremă acceptată în comun de aceste sisteme — situîndu-se, din această perspectivă, în afara demersului științific și trecînd în sfera de preocupări a eticii normative.

Tema generală din partea a doua a cărții — *Raportul dintre morală și societate* — este tratată pe rînd din două perspective simetrice, în cadrul celor două mari diviziuni, intitulate *Influența societății asupra moralei* și, respectiv, *Influența moralei asupra societății (Rolul social al moralei)*. Fiecare din cele două diviziuni cuprinde, la început, cîte un capitol fără corespondent în cealaltă: prima, capitolul despre fundamentul social al moralei, iar cea de-a doua, capitolul consacrat rolurilor sociale generale ale moralei. Mai departe însă, ele prezintă simetria semnalată: cap. II din prima diviziune, intitulat *Principalii factori sociali ai moralei*, urmărește rînd pe rînd, influența pe care o exercită asupra moralei tipul de societate și comunitățile sociale, procesele sociale și, în fine, cultura cu diferitele ei componente, în timp ce cap. II din cea de-a doua diviziune, intitulat *Rolurile sociale speciale ale moralei*, examinează, succesiv, acțiunea factorului moral asupra grupurilor sociale, a proceselor sociale și asupra diverselor sectoare și aspecte ale culturii.

Să ne oprim întîi asupra capitolului foarte amplu (p. 289—390) consacrat fundamentului moralei, adică determinării factorului principal sau ansamblului de factori care dau naștere moralei și care o determină în ceea ce are specific. Pentru sociologia moralei prezintă o importanță de prim ordin întrebarea dacă fundamentul moralei este — exclusiv sau măcar în parte — social. Se înțelege că de natura acestui fundament depind caracterul, profunzimea, efectele interacțiunilor dintre societate și morală pe întreg parcursul istoriei lor, precum și valoarea anticipărilor ce se pot face asupra viitorului moralei pe baza direcțiilor probabile în care vor evolua diferite laturi și componente ale vieții sociale.

Expunerea punctului de vedere al autorului asupra fundamentului moralei este precedată de o cuprinzătoare prezentare și examinare critică a numeroaselor teorii formulate în decursul istoriei filozofiei și a științelor despre om. Aceste teorii sînt împărțite în două mari grupe: teorii antropologice și, respectiv, sociologice, după cum plasează fundamentul moralei în om, derivînd-o exclusiv sau preponderent dintr-o dimensiune sau alta a ființei umane, ori dimpotrivă, înțeleg morala ca pe un produs al determinismului social. În primul grup sînt discutate, pe rînd, teoriile care fundează morala pe instinct (Darwin, Kautsky), pe emoții și sentimente (îndeosebi Freud și Westermark), pe intuiție — sentimentală (Rousseau) sau volitivă (Descartes, Kant, Scheler, Hartmann) [1], pe rațiune (M. Ginsberg, apoi A. Fouillé și D. Parodi — pe linia unei interpretări specifice a teoriei kantiene) sau, în fine, pe moralitate privită ca atribut esențial și ireductibil al ființei umane (H. Baruk), ca o dispoziție complexă înnăscută omului (E. C. Hayes) sau pe sociabilitate (subliniată și de exponenții punctului de vedere instinctivist — Darwin și Kautsky —, iar mai recent de autori ca E. Fromm și H. Marcuse, la care se îmbină formația filozofică marxistă cu influența lui Freud și a antropologiei).

Teoriile sociologice asupra fundamentului moralei sînt împărțite, la rîndul lor, în funcționaliste și nefuncționaliste. Acestei din urmă direcții îi aparține Durkheim prin *unele* lucrări ale sale, L. Goldmann cu teoria sa structural-genetică, dezvoltată, ce-i drept, cu referire explicită nu la morală, ci la literatură, dar cu aspirații de generalitate în privința metodei, și structuralismul lui Cl. Lévi-Strauss.

---

[1] Această subîmpărțire a concepțiilor „intuiționiste", cu indicarea principalilor exponenți, este reluată de autor — cu anumite rezerve, însă — după Gurvitch.

În cadrul direcţiei funcţionaliste sînt trecute în revistă poziţia lui B. Malinowski, cea a lui Durkheim din *Regulile metodei sociologice* şi *Despre diviziunea muncii sociale*, apoi Fr. Nietzsche, sociologii contemporani Parsons şi Merton ş.a.

Concepţia materialist-istorică, prin unele trăsături şi accente ale ei — mai cu seamă prin teza că fiecare societate îşi creează, pe baza practicii sale, idealul său de om şi de societate umană, pe care îl impune, în diferite grade şi prin diferite procese sociale, membrilor săi, se înscrie printre viziunile nefuncţionaliste despre fundamentul social al moralei. Totodată, în ea pot fi evidenţiate note caracteristice funcţionalismului, cu sublinierea însă că, la Marx îndeosebi, ele sînt înglobate unui cadru teoretic mai larg şi mai complex decît este cel al funcţionalismului în sensul specializat al cuvîntului. „Subliniind că conştiinţa de clasă serveşte interesele de clasă, deci concepînd-o funcţionalist, Marx formula această idee pe fundalul concepţiei sale de bază după care procesul elaborării ideologiei este extrem de complex, îndelungat şi totodată sinuos, că de aceea în cadrul lui nu interesul concret şi nud constituie factorul care produce în chip direct o ideologie corespunzătoare. Odată create, ideile durează şi înrîuresc asupra intereselor ulterioare, legătura dintre interese şi idei este spontană şi ocolită, şi numai în cazuri excepţionale poate fi recunoscut cu uşurinţă interesul ce stă în spatele unei idei. În fond, interesele nu sînt singurii factori ai ideilor, ci intervin şi o serie de alţi factori. Cu atît mai puţin s-ar putea susţine că interesele unei clase sînt cele ce determină în exclusivitate ideologia ei; deseori, o mare influenţă au şi interesele sociale generale, respectiv interesele sociale mai largi" (p. 348). Teoria lui Marx diferă de cea funcţionalistă şi într-un alt punct de importanţă capitală: în timp ce funcţionaliştii consideră, în esenţă, că toate instituţiile sociale contribuie direct la menţinerea societăţii ca întreg, Marx le interpretează în primul rînd ca servind interesele claselor, deci ale unor părţi ale societăţii, în timp ce ansamblul social este permanent dezbinat de lupta de clasă, supus schimbării şi în cele din urmă restructurat de conflictele ce se dezvoltă în sînul lui.

În soluţia pe care o propune autorul, în partea a doua a capitolului, pentru înţelegerea fundamentului moralei domină preocuparea de a evidenţia dialectica antropologicului şi socialului. Pentru sesizarea specificului uman, esenţială este înţelegerea omului ca fiinţă a practicii — idee în fond mai veche, dar pe care în această formă o enunţă Marx. În creativitatea umană — acţiune conştientă şi orientată spre scopuri — trebuie căutat fundamentul complex al moralei. Scopurile care orientează creaţia omului sînt valori pe care omul le ierarhizează şi de care se leagă în mod firesc normele corespunzătoare.

Pentru o înţelegere adecvată a omului şi a moralei — scrie Lukić — se cere subliniat că omul nu pune ca valoare supremă, în creaţia sa, menţinerea vieţii. El se deosebeşte de animal tocmai prin faptul că posedă nevoi ce depăşesc simpla supravieţuire — nevoia de ideal, nevoia de a-şi orîndui viaţa şi de a se plămădi pe sine însuşi aşa cum vrea, şi nu doar în conformitate cu necesitatea naturală. Dintre cele trei principale specii de valori şi norme care se creează în decursul istoriei umanităţii — religioase, instrumentale şi morale — , numai acestea din urmă sînt aşa fel legate de esenţa omului, încît fără ele nici nu poate fi gîndit ca om. Morala ţine de însăşi identitatea umană, cea pe care omul năzuieşte în mod irezistibil să o păstreze şi să o afirme; teama în faţa posibilităţii de a pierde această identitate şi de a recădea în subuman este în mod normal mai mare decît cea pe care o provoacă primejduirea identităţii personale, uneori şi decît teama de moarte.

Rădăcina antropologică a moralei nu rezidă, astfel, într-o trăsătură umană particulară, oricît de specifică sau de importantă, ci în omul total — raţiune de o parte, iar de cealaltă simţire, intuiţie, fantezie, instinct. (Tocmai de aceea, omenia ca atare, şi nu vreo însuşire particulară a omului, este înălţată aici la rangul de ideal necondiţionat, este identică cu binele moral). Numai întrucît este această totalitate complexă, omul este subiect al activităţii creatoare, iar de creaţia proprie omului se leagă — şi nu exterior, ci ca aspecte diferite ale ei — alte atribute specific umane: conştiinţa de sine, demnitatea, libertatea, responsabilitatea. Este de fapt insuficient de precis să se spună despre morală că rezultă din esenţa omului ca fiinţă creatoare; ar trebui adăugat, mai specific, că ea provine din acel element al creativităţii umane prin care omul se produce pe sine conform cu propriul său ideal. Omul moralmente ideal nu este, astfel, niciînd un dat, ci este mereu o ţintă de atins, de edificat printr-un efort conştient, prin necontenită luptă cu alte motive, inferioare, uneori extrem de puternice, prezente în fiinţa umană „naturală".

Sublinierea efortului conştient şi permanent pe care-l reclamă idealul moral este făcută, evident, ca o delimitare hotărîtă de teoriile instinctiviste. În acelaşi timp însă, autorul ţine să nu fie omisă din explicarea fundamentului antropologic al moralei referirea la subconştientul uman. Rolul acestuia este complex şi contradictoriu: pe de o parte, morala vine, în mare parte, în conflict cu subconştientul, căutînd să-l reprime, să-l limiteze, să-l orienteze, întrucît el reprezintă cu pre-

cădere (deși nu în totalitate) elementul orb, egoist, subuman; iar pe de altă parte, remușcarea, ca trăsătură distinctivă a vieții morale, se sprijină pe subconștient. Remușcarea acționează în om împotriva propriei voințe și rațiuni, în chip irațional, și nu poate fi stăpînită prin nici un fel de mijloace raționale de care dispune omul. Atunci cînd încalcă imperativul moral, omul nu *gîndește* că este neom (sau, dacă gîndește, gîndul vine în rîndul al doilea), ci o *simte*, și o simte atît de puternic și de irezistibil încît nu poate face nimic împotriva acestui sentiment (p. 378). Intervenția mecanismelor subconștientului în experiența morală este încă insuficient explicată științific, dar rolul lui nu poate fi ocolit în înțelegerea moralei.

Fundamentul antropologic, înțeles în toată complexitatea lui, nu furnizează totuși decît explicația moralei ca dispoziție umană, ca virtualitate. Realizarea acestei dispoziții presupune viața socială, contactul interuman, acțiunea concertată. Fundamentul moralei este deci, în aceeași măsură, social, și el rezidă — scrie autorul, aprobînd o formulare a lui Durkheim — în faptul că societatea „nu poate lua ființă, nu se poate constitui fără a-și forma un ideal moral. Idealul moral al societății este parte componentă esențială a societății înseși, parte constitutivă a ei în sensul propriu al cuvîntului, adică parte care o creează și nu care se creează ulterior, după formarea societății. Însăși unirea oamenilor în societate are loc paralel cu crearea idealului social moral care constituie una din cele mai puternice legături ce-i țin pe oameni în societate" (p. 379). În cazul comunităților sociale propriu-zise, adică al acelor grupuri care-și făuresc o cultură proprie, înjghebarea oricărei legături sociale înseamnă totodată întemeierea unei morale. Omul nu poate nici să devină, nici să se mențină ca om fără a fi membru al unei societăți care este o comunitate morală, deci fără a întreține raporturi morale cu alți oameni. În viziunea lui Marx, norma etică fundamentală constă în recunoașterea altuia ca subiect moral.

Fundamentul social al moralei se manifestă, astfel, mai întîi în aceea că fiecare proces social de bază (procesele de muncă, divertisment ș.a.) este dublat de un proces moral, în cadrul căruia participanții cer unul altuia aplicarea normelor morale ce se constituie concomitent și exercită unul asupra altuia presiuni în direcția interiorizării de către fiecare și a acelei părți a moralei ce diferă de normele pe care el și le impune singur. Confruntarea și interferențele moralelor personale fac ca din conținuturile lor mai mult sau mai puțin diferite să se cristalizeze o morală socială relativ unitară, deosebită de fiecare din ele. Morala se înfățișează astfel ca produs al conștiinței sociale colective — înțeleasă nu în felul lui Durkheim, ca o conștiință a unui subiect distinct de membrii individuali ai societății, ci ca un ansamblu de conștiințe individuale ale căror conținuturi concordă mai mult sau mai puțin ca efect al interacțiunii dintre ele.

Lukić insistă, și în legătură cu psihicul social, asupra importanței componentei subconștiente în înțelegerea fundamentului moralei. Trebuie luată în considerare — scrie el — pe baza cercetărilor moderne de psihologie și de antropologie culturală, ideea acumulării și sedimentării, în decursul procesului istoric de autoproducere a omului, a unor experiențe colective, a „moștenirii" lor de la generațiile precedente sub forma unor dispoziții de comportament, simțire, gîndire și voință care vor fi, astfel, prezente în indivizi anterior experiențelor lor personale. Ar trebui admis, așadar, că „există și un fel de fundament colectiv subconștient al moralei, în sensul că, în situații determinate, oamenii creează aceleași norme morale nu prin efortul lor personal, ci pe baza experienței colective moștenite într-un anumit fel. Altfel spus, anumite norme morale li se impun ca necondiționat obligatorii venind din subconștientul lor ca element al subconștientului colectiv, iar în cazul încălcării acestor norme apare în același mod remușcarea" (p. 386). Acest mecanism poate contribui, după opinia autorului, și la explicarea acelor elemente, puțin numeroase, care par să constituie partea universală a moralei întregii omeniri. Sesizarea adecvată a fundamentului social al moralei permite și explicarea faptului — pe care Durkheim l-a sesizat fără a-i găsi o interpretare satisfăcătoare — că societatea este mai morală decît individul (mediu) și că prin presiunea pe care o exercită asupra individului, slab și ezitant, ea contribuie la consolidarea lui morală, după cum, invers, în urma slăbirii coeziunii sociale, a relaxării sancțiunilor sociale morale, sporește frecvența abaterilor individuale de la morală.

★

Din capitolul, de asemenea foarte amplu, consacrat *influenței factorilor sociali asupra moralei*, aici putem să indicăm doar problematica și să redăm schematic cîteva puncte de vedere avansate de autor. În acest domeniu, el apreciază ca fiind cele mai semnificative contribuțiile lui Marx și cele ale funcționaliștilor, cu precizarea că cercetările concrete, de detaliu, urmează abia să fie întreprinse. Marx a relevat în mod deosebit *influența formațiunii social-economice, ca tip de societate, asupra moralei*. La baza acestei teze marxiste stă — potrivit aprecierii autorului — înțelegerea moralei ca mijloc de men-

ţinere a formaţiunii sociale, deci o înţelegere apropiată de cea funcţionalistă. Lukić pledează, totuşi şi aici, pentru interpretarea ideii fundamentale a lui Marx într-un spirit mai puţin funcţionalist decît se face, după opinia sa, în mod curent. Este incontestabil, spune el, că morala unei formaţiuni social-economice prezintă *unele* trăsături esenţiale identice, dar pe de altă parte, există deseori considerabile deosebiri între diferitele morale înăuntrul aceleiaşi formaţiuni, ce pot fi puse pe seama altor factori, naturali sau sociali, după cum există, pe de altă parte, trăsături în morala (de exemplu, cea creştină) unei societăţi sau a unui grup de societăţi, care traversează mai multe formaţiuni social-economice. Alte teorii importante privind influenţa tipului de societate asupra moralei, discutate aici, sînt cele ale lui Durkheim (societăţi cu solidaritate mecanică şi cele cu solidaritate organică), F. Tönnies (comunităţi şi societăţi), R. Redfield (cercetări comparative asupra moralei satelor din diferite zone şi epoci istorice — confruntate şi coroborate în cartea lui Lukić cu cercetări similare antebelice şi contemporane asupra satelor de diferite tipuri din Balcani), G. Gurvitch ş.a.

Trecînd la examinarea *influenţei pe care o exercită asupra moralei comunităţile umane*, autorul le clasifică mai întîi pe acestea în societăţi globale, comunităţi „intersociale" (adică mai mari decît societăţile globale) şi „intrasociale" (mai restrînse decît societăţile globale). În cazul societăţilor evoluate domină influenţa pe care o exercită asupra moralei unele comunităţi intrasociale, pe cînd în cazul celor puţin evoluate, covîrşitoare este influenţa societăţilor globale. Dintre comunităţile intersociale, Lukić stăruie mai pe larg asupra rolului bisericii (distinct de cel al religiei ca element al culturii), constatînd variaţii în intensitatea influenţei exercitate de ea, de-a lungul istoriei, între un maxim ce se înregistrează atunci cînd biserica se suprapune unei societăţi globale şi o reprezintă pe aceasta, substituindu-se mai mult sau mai puţin statului, poporului sau naţiunii, şi o influenţă diminuată, atunci cînd biserica este doar o comunitate parţială, între altele. În Europa occidentală, influenţa bisericii asupra moralei a scăzut tot mai mult, începînd din epoca feudală, rămînînd totuşi şi în prezent considerabilă în unele pături ale populaţiei (ţărani, muncitori fără şcoală, femei) şi în ţinuturile înapoiate. Interesante remarci face autorul cu privire la înrîurirea exercitată actualmente de biserică, prin rolul său de organizator al vieţii şi contactelor sociale în mediile urbane, unde numeroşi oameni, mai ales dintre cei tineri, se simt însinguraţi şi străini, fiind în căutarea unei comunicări umane.

Însemnătatea pe care o au pentru morală societăţile globale sau complete (autorul desemnează astfel acele comunităţi în care apar toate fenomenele sociale cîte pot să apară în genere pe o anumită treaptă a dezvoltării sociale şi care, de aceea, pot trăi relativ de-sine-stătător) constă în aceea că numai ele creează un sistem moral complet, o morală pozitivă completă. Societăţi globale în acest sens sînt ginta şi tribul în orînduirea primitivă, poporul, naţiunea şi statul în cele evoluate. Deşi, spre deosebire de ginţi şi triburi, unde, graţie omogenităţii, morala este aproape în totalitatea ei comună şi foarte puternică, popoarele şi naţiunile sînt comunităţi eterogene, cu opoziţii şi conflicte interne, se poate vorbi şi în cazul fiecăreia dintre ele de sisteme de morală mai mult sau mai puţin complete, acceptate de toţi membrii lor. „Popoarele şi naţiunile sînt comunităţi globale relativ foarte strîns integrate, purtătoare ale aceleiaşi culturi populare, respectiv naţionale, care creează o aceeaşi mentalitate, un acelaşi mod de a simţi şi reacţiona, aceleaşi atitudini etc. În cadrul unei asemenea culturi, în esenţă comune, se creează şi o anumită morală comună ce poartă amprenta particularităţilor poporului sau naţiunii respective şi reprezintă una din trăsăturile sesizabile ale fiecăreia din ele" (p. 425), trăsături care — aşa cum au arătat pe larg cercetările recente de psihologie socială şi antropologie culturală — nu sînt, de regulă, produsul unor particularităţi rasial-biologice, ci al condiţiilor, naturale şi sociale, ale vieţii naţionale şi de aceea nu sînt invariabile, chiar dacă schimbările se produc uneori foarte lent şi anevoie.

Dintre comunităţile intrasociale, cea mai puternică influenţă asupra formării şi menţinerii moralei membrilor săi o are familia, ceea ce se explică: *a)* prin faptul că în sînul ei individul îşi dobîndeşte prima sa morală şi îşi formează la început personalitatea; *b)* prin natura relaţiilor de familie — caracterizate prin încredere, intimitate, sinceritate, şi, în fine *c)* prin faptul că aici se oferă femeii posibilitatea de a-şi exercita influenţa sa morală pozitivă, şi nu numai asupra copiilor, ci şi asupra membrilor adulţi ai familiei. (Nu sînt de trecut cu vederea, însă, nici posibilele influenţe negative ale familiei asupra moralei, în anumite situaţii sociale şi culturale — din pricina devotamentului uneori excesiv faţă de familie, a indulgenţei reciproce prea mari cultivate uneori între membrii familiei etc.). Autorul semnalează şi factorii care acţionează în prezent în direcţia diminuării funcţiilor familiei şi, astfel, şi a influenţei ei asupra moralei. Alte comunităţi intrasociale cu influenţă asupra moralei, examinate de Lukić, sînt grupul de copii, şcoala, aşezările umane (cătune, sate, cartiere, oraşe, ţinuturi), grupul profesional,

clasele sociale, comunitățile „marginale" (secte religioase, „înalta societate", „lumea interlopă"), în fine asociațiile (în particular, partidele politice).

Dintre *procesele sociale* cu repercusiuni în sfera moralei, sînt analizate, rînd pe rînd, procesul demografic, economic (cu o largă valorificare, aici, a contribuțiilor lui Marx, Durkheim, Weber), politic, educațional și, în fine, procesele de colaborare și cele de conflict și luptă. La *factorii culturali* ce influențează morala sînt examinate religia, știința, obiceiurile, dreptul și arta.

Abordînd, în fine, interacțiunea dintre societate și morală din unghiul eficacității acesteia din urmă, Lukić deosebește mai întîi *rolurile sociale generale* ale moralei de cele speciale, primele fiind împărțite în *principale* (definirea idealului de om și societate, siguranța și încrederea spontană între membrii societății, omenia în relațiile din cadrul comunității) și *secundare*, adică nespecifice moralei (menținerea societății, consolidarea acesteia, rolul anticipativ-revoluționar, rolul ideologic, cel de factor al înstrăinării, în fine rolul moralei în formarea personalității). „Speciale" sînt numite rolurile pe care le are morala în raport cu diferitele sfere ale realității sociale — comunități, procese, componente ale culturii — examinate, rînd pe rînd, în această ordine. Cel mai amplu este examinată, în această parte a cărții, influența moralei asupra procesului economic, în particular asupra proprietății. Este evidențiată, între altele, complexitatea raporturilor dintre morala clasei dominante și cea a claselor asuprite, în evaluarea sistemului de relații economice, raport ce diferă după cum este vorba de faza revoluționară dinaintea răsturnării acestui sistem sau de faza deplinei afirmări a posibilităților lui. În sfera economicului, morala își exercită influența și în determinarea volumului și intensității producției, schimbului și consumului, asupra sortimentului și cantității bunurilor produse, asupra repartizării activităților economice între sexe, între pături sociale sau sectoare ale societății, asupra poziției lucrătorului în procesul de producție etc. (Autorul valorifică aici, între altele, studiile lui Max Weber, ale cărui idei, *în acest punct*, nu le consideră incompatibile cu materialismul istoric al lui Marx). Sînt inserate observații interesante, bazate în parte pe cercetări sociologice concrete, cu privire la contradicțiile și dificultățile procesului de formare a atitudinii morale de protejare a proprietății obștești în condițiile societății iugoslave contemporane, concluzia autorului fiind că aici în genere morala nu ține pasul cu convingerile politice și de altă natură.

Problema viitorului moralei este discutată, în ultima parte, în lumina unora din procesele importante ce acționează în lumea contemporană: dezvoltarea vertiginoasă a științei și tehnicii, explozia demografică, creșterea bunăstării materiale, reducerea muncii, schimbările în compoziția societății, urbanizarea, schimbările în sfera culturii ș.a. Un spațiu larg este acordat problemei destinului moralei în societatea comunistă, problemă larg dezbătută în ultimele două decenii, cu interpretări variate și uneori chiar opuse ale textelor și ideilor din lucrările clasicilor marxismului.

Se vede, din cele de mai sus, cît de larg este spectrul de probleme cuprinse de autor și cît de diverse sînt unghiurile din care pot fi, și au fost, abordate de sociologi, antropologi, eticieni, psihologi și de reprezentanți ai altor discipline. Diversitate citeodată deconcertantă și datorată, fără îndoială, nu numai complexității fenomenului moral, ci, în parte, și neuniformității modurilor în care este înțeles și delimitat, ca și situației generale a fundamentelor teoretice și metodologice ale științelor sociale. Practic, în toate chestiunile abordate, autorul s-a aflat în situația de a evalua puncte de vedere diferite și de a propune formulări proprii sau — nu o dată — de a constata că teoria și datele empirice existente nu permit o decizie sigură. Credem că el a caracterizat foarte bine, în prefață, natura întreprinderii sale, spunînd că această carte a sa, deși atît de voluminoasă, nu vrea să fie un *studiu* sociologic al moralei, ci o *teorie* sociologică sintetică, deci un cadru pentru desfășurarea cercetărilor particulare și pentru degajarea, cu ajutorul acestora, a unor concluzii practice.

Diferitele opțiuni și interpretări ale autorului pot fi controversate și trebuie, în orice caz, supuse în continuare la proba cercetării empirice. Indiferent însă de măsura consensului pe care l-ar întruni, în ansamblu sau în diferitele părți, lucrarea lui Radomir Lukić, rod al unui amplu efort de sinteză, prelucrare critică și elaborare teoretică, reprezintă o contribuție remarcabilă în domeniu, de interes nu numai pentru sociologii culturii, ci și pentru alți cercetători pe tărîmul filozofiei sociale și al științelor particulare despre societate.

A FOST W. OCKHAM FONDATORUL UNEI LOGICI TRIVALENTE ?

DE

PETRE BIELTZ

Ideea după care Aristotel însuși, în celebrul capitol 9 din *De Interpretatione*, ar fi sugerat existența unei a treia valori de adevăr nu mai întîmpină practic obiecții. În schimb, aserțiunea făcută de K. Michalski [1], în 1937, și anume, că William of Ockham (c. 1285—1349) ar fi *fondat* un sistem de logică trivalentă, este astăzi respinsă. Prin urmare, răspunsul la întrebarea pusă aici pare a fi cu certitudine negativ și, totuși, nu puțini logicieni contemporani au socotit că este rezonabil să introducă unele restricții sau cel puțin nuanțări.

Iată trei exemple, cred, semnificative. Mai întîi, Ph. Boehner, căruia îi datorăm reeditarea lucrării lui Ockham pe care o avem aici în vedere [2], oferindu-ne o exactă prezentare a discuțiilor medievale despre viitorii contingenți, este de părere că dacă Aristotel a sugerat existența celei de a treia valori, Ockham a *inițiat* o logică cu trei valori [3].

Alți autori au o opinie diferită. Așa, de pildă, după ce declară că este greșit să se susțină că Ockham ar fi introdus ideea de logică trivalentă, William și Martha Kneale [4] susțin că putem totuși spune că Ockham a *contribuit* la dezvoltarea logicii cu trei valori, întrucît a finalizat ceea ce Aristotel ar fi putut spune despre anumite implicații materiale.

În sfîrșit, A. N. Prior [5] susține că, dintre autorii medievali, cel puțin Ockham și-a dat seama că logica bivalentă nu răspunde satisfăcător cerințelor ridicate de domeniile care conțin propoziții „neutre", adică propoziții care nu sînt nici adevărate și nici false, dar sînt potențial adevărate sau false. Mai departe, A. N. Prior precizează că, în comentariile sale la *De Interpretatione*, încercînd să descopere ce *consequentiae* care conțin propoziții *neutre* va fi admis Aristotel și ce asemenea implicații va fi respins, Ockham ne oferă un fascinant amestec de logică trivalentă și logică modală.

Presupun că cele de pînă acum sînt oricum suficiente pentru a conchide că răspunsul la chestiunea ridicată este cel puțin diferit, dacă nu chiar controversat. În ideea de a găsi o soluție corectă a acestei probleme, cred că este deosebit de util să notăm exemplele pe care le discută Ockham în tratatul său *De praedestinatione et de praescientia Dei*. Gîndesc că referința la exemplele lui Ockham este instructivă sub mai multe aspecte. Dintre acestea, două sînt direct legate de problema pusă în discuție. Mai întîi, cu ajutorul acestor exemple vom putea clarifica natura modalităților implicate în mixtura de logică trivalentă și logică modală asupra căreia ne atrage atenția A. N. Prior și chiar particularitățile acestui amestec. În al doilea rînd, pentru cazul în care s-ar dovedi că W. Ockham n-a fost fondatorul unui sistem de logică trivalentă, vom putea explica și cauza pentru care el nu a dezvoltat o astfel de logică. După cum voi încerca a dovedi, aflarea acestei cauze nu are doar o importanță istorică sau pur teoretică, ci și una practică.

În discuția sa *de futuris contingentibus*, Ockham apelează la un exemplu din teologie

---

[1] K. Michalski, *Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIV-e siècle*, în *Studia Philosophica*, II, 1937, p. 299.

[2] W. Ockham, *Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei et de Futuris Contingentibus*, Edited by Philotheus Boehner, New-York, 1945.

[3] A se vedea studiul introductiv de Ph. Boehner la W. Ockham, *op. cit.*, p. 48 și 64—65.

[4] William și Martha Kneale, *Dezvoltarea Logicii*, vol. I, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1974, p. 257—258.

[5] A. N. Prior, *Formal Logic*, Oxford, 1962, p. 241—242.

Rev. filoz., XXVII, 3, p. 327—352 București, 1980.

legat de doctrina omniscienței lui Dumnezeu, și această alegere pare deplin justificată dacă ținem seama de marele interes de care se bucura printre autorii medievali construcția cît mai riguroasă a acestei doctrine. Mai precis, Ockham pleacă de la faptul că tot ceea ce este cunoscut poate fi exprimat printr-o propoziție adevărată. Dar există subiecte despre care, pentru moment, nu pot fi formulate nici propoziții adevărate și nici propoziții false. De reținut că o atare imposibilitate nu ține de anumite limite de cunoaștere, ci de însăși natura lor. De exemplu, ce poate fi spus chiar în acest moment despre numărul stelelor, este el par sau impar?

Revenind acum la argumentația pe care o dezvoltă Ockham [6], în legătură cu un eveniment sau fapt, oricare ar fi acesta, să îl notăm cu *A*, pot fi formulate două propoziții *A va avea loc* și *Dumnezeu știe că A va avea loc.*

Prima dintre ele este o propoziție simplă, altfel numită „propoziție categorică", referitoare la un eveniment sau fapt viitor. În schimb, cea de a doua este o propoziție compusă, care constă din propoziția simplă. *A va avea loc* asupra căreia se aplică un operator special, redat aici prin cuvintele *Dumnezeu știe că....* Este de la sine înțeles că operatorul designat de aceste cuvinte este un operator epistemic. În legătură cu această modalitate epistemică, redată prin cuvintele *a fi știut că...*, se va nota că este corespondentul epistemologic al modalității aletice redată prin cuvintele *a fi necesar că...*, în sensul în care logica epistemică este o aplicație directă în epistemologie a logicii modale de bază, adică cea fundamentată pe modalitățile aletice, *necesar, posibil, imposibil* și *contingent.*

În legătură cu operatorul epistemic redat de cuvintele *Dumnezeu știe că...*, se va reține că el are un caracter special și în alt sens. Întrucît Dumnezeu este gîndit a fi ceea ce teologia creștină susține că este, sub genul proxim de „operator de funcție de adevăr" avem o corespondență totală între modul aletic *Este necesar că...*, în cazul unei propoziții oarecare *p* redat sub forma *Lp*, și operatorul teologico-epistemic *Dumnezeu știe că ...*, redat sub forma *Dp*. Cu alte cuvinte, dacă am nota cu *1* valoarea lui *p*, atunci cînd reprezintă o propoziție adevărată, cu *0* valoarea aceleiași variabile pentru cazul în care reprezintă o propoziție falsă și cu $\frac{1}{2}$ valoarea ei pentru cazul în care ar reprezenta o propoziție *neutră*, valoarea de adevăr a formulei *Lp* va fi redată prin următoarea tabelă de adevăr:

p	*Lp*
1	*1*
1/2	*0*
0	*0*

care nu se va schimba cu nimic dacă la capătul coloanei ei din dreapta ar fi înscrisă formula *Dp* în locul formulei *Lp*. Privitor la amestecul de logică trivalentă și logică modală la care se referea A. N. Prior și la care vom reveni ulterior, putem reține o primă concluzie: modalitățile implicate în tratatul lui Ockham sînt *modalități teologico-epistemice.*

Odată ce am stabilit de ce tip sînt cele două propoziții, putem trece mai departe. Astfel, dacă notăm propoziția simplă *A va avea loc* ca *p* și propoziția compusă *Dumnezeu știe că A va avea loc* ca *Dp*, singurele două implicații ce pot fi formate din aceste propoziții vor fi redate prin formulele:

$$(1)\quad Dp \rightarrow p$$

care se va citi *Dacă Dumnezeu știe că A va avea loc, atunci A va avea loc*" și

$$(2)\quad p \rightarrow Dp$$

care se va citi: *Dacă A va avea loc, atunci Dumnezeu știe că A va avea loc.* Dacă luăm formula *(1)* ca bază, *(2)* ar putea fi numită „conversa" lui *(1)*.

Pentru a explicita ce sens dobîndește omniscienția lui Dumnezeu, Ockham procedează la analiza valorii de adevăr a acestor două implicații. În general vorbind, evaluarea unei implicații depinde de numărul valorilor de adevăr luate în considerație. Astfel, într-o logică bivalentă, atît formula *(1)* cît și formula *(2)* sînt ambele adevărate, indiferent care ar fi valoarea lui *p*. Conform tabelei de mai sus, pentru $p = 1$, $Dp = 1$ și pentru $p = 0$, $Dp = 0$. A evalua formulele *(1)* și *(2)* în garniturile logicii bivalente înseamnă a considera că *A* este un eveniment cunoscut (în sensul lui Ockham, așa cum am precizat anterior) sau este un eveniment viitor necesar (în sensul lui Aristotel din *De Interpretatione).*

În evaluarea acestor implicații, Ockham consideră cazurile $p = 1$ și $p = 0$ exact în maniera specificată imediat mai sus. Astfel, el arată că dacă este deja determinat și deci adevărat că *A va avea loc,* întrucît Dumnezeu

[6] W. Ockham, *op. cit.*, p. 111—113.

este ceea ce este, cu necesitate va fi adevărat că *Dumnezeu știe că A va avea loc*. Prin urmare, atît formula *(1)*, cît și formula *(2)* se reduc ambele la egalitatea $(1 \rightarrow 1) = 1$. În sfîrșit, dacă este deja determinat că *A nu va avea loc*, consecventul primei implicații, respectiv antecedentul celei de a doua, va fi fals. În aceste condiții, arăta Ockham, propoziția *Dumnezeu știe că A va avea loc* va fi cu necesitate falsă, pentru că nu se poate spune despre cineva și cu atît mai mult nu se poate spune despre Dumnezeu că știe că *A* va avea loc, atunci cînd, de fapt, este determinat că el nu va avea loc. Prin urmare, în cazul în care este determinat că *A nu va avea loc* și, deci, este fals că *A* va avea loc, ambele implicații se reduc la egalitatea $(0 \rightarrow 0) = 0$.

În analiza valorii acestor implicații, Ockham nu se limitează la cazurile de pînă acum și cînd afirm acest lucru am în vedere, în primul rînd, faptul că el depășește granițele logicii bivalente. Această trecere îmi pare obligatorie și tind să cred că, din felul în care a procedat, Ockham a realizat această necesitate.

Primul motiv care obligă la depășirea limitelor logicii bivalente constă în faptul că situația cea mai interesantă sub aspectul obiectivului fixat aici este aceea în care *A* este un eveniment viitor contingent sau nedeterminat. În atare condiții, $p = \frac{1}{2}$.

Considerarea, în cazul de față, a celei de-a treia valori se impune însă cu necesitate și din rațiuni de natură logică. Am precizat că implicațiile *(1)* și *(2)* cuprind în alcătuirea lor o propoziție modală, dar așa cum a arătat J. Lukasiewicz [7], dezvoltarea unei teorii modale în cadrul restrîns al bivalenței conduce în mod necesar la rezultate contradictorii. Mai precis, dacă notăm cu *Mp* propoziția modală *este posibil p* și dacă rămînem în granițele logicii bivalente, atunci vor putea fi asertate drept legi logice atît formula $Mp \rightarrow p$, cît și formula *Mp*. Dincolo de faptul că formula *Mp* este inacceptabilă chiar pe baza simțului comun, întrucît ea înseamnă *orice este posibil*, *p* fiind o propoziție oarecare, acreditarea acestei formule ca lege logică conduce în mod necesar la anularea modurilor *necesar*, *imposibil* și *contingent*, ca lipsite de sens. Mai mult însă, din $Mp \rightarrow p$ și *Mp*, prin *modus ponens*, rezultă *p*. Este evident însă că o simplă variabilă propozițională nu poate fi acreditată ca lege logică, întrucît, prin substituție, dintr-o simplă variabilă propozițională poate fi derivată orice expresie, inclusiv propria ei negație. Am insistat aici asupra acestei chestiuni pentru a dovedi că ceea ce A. N. Prior numea „un amestc fascinant de logică trivalentă și logică modală" nu poate fi în nici un caz un motiv de reproș, ci dimpotrivă, o realizare valoroasă a lui W. Ockham, indiferent dacă el a ajuns la aceasta în mod accidental sau nu.

Trecînd acum mai departe, prin urmare considerînd și cazul $p = \frac{1}{2}$, îmi pare important de reținut că Ockham consideră acest caz de la început și că el analizează mai întîi prima implicație (formula *(1)*) și abia apoi purcede la evaluarea celei de a doua (formula *(2)*). Ei bine, luînd în considerație chiar de la început cazul în care *A* este un eveniment contingent sau viitor nedeterminat Ockham este de părere că, pe baza concepției lui Aristotel, putem spune că *dacă Dumnezeu știe că A va avea loc, atunci A va avea loc*. El este de părere că putem spune acest lucru pentru că în acest caz antecedentul este pur și simplu fals, iar consecventul neutru și este justificat a considera că propozițiile false implică propoziții neutre, întocmai după cum ele implică propoziții adevărate.

Ajuns în acest punct, Ockham conchide că prima implicație este totdeauna adevărată. În limbajul exemplului la care apelează Ockham, aceasta înseamnă că *Dacă Dumnezeu știe că A va avea loc, atunci A va avea loc* este o implicație adevărată, indiferent de ce fel ar fi fenomenul *A*. Dacă încercăm să rezumăm cazurile în baza cărora Ockham a ajuns la această concluzie în legătură cu implicația codificată prin formula *(1)*, vom obține următoarea listă de egalități:

$$(1 \rightarrow 1) = 1$$

$$(0 \rightarrow 0) = 1$$

$$0 \rightarrow \left(\frac{1}{2}\right) = 1$$

$$(0 \rightarrow 1) = 1$$

Dacă vom compara această primă listă cu matricea implicației în logica trivalentă, varianta J. Lukasiewicz, și anume:

$\rightarrow$	1	1/2	0
1	1	1/2	0
1/2	1	1	1/2
0	1	1	1

[7] J. Lukasiewicz, *Observații filosofice privind sistemele polivalente de calcul propozițional*, în vol. *Logică și Filozofie*, București, Edit. politică, 1966, p. 295—328.

vom putea constitui și lista egalităților pe care Ockham nu le-a considerat:

$$(1 \to 1/2) = 1/2$$

$$(1 \to 0) = 0$$

$$(1/2 \to 1) = 1$$

$$(1/2 \to 1/2) = 1$$

$$(1/2 \to 0) = 1/2$$

Faptul că Ockham a lăsat de o parte aceste cinci cazuri, a căror enumerare explicită ar fi făcut ca nimeni că nu se mai îndoiască de adevărul aserțiunii după care W. Ockham a enunțat, încă în secolul al XIV-lea, cel puțin o definiție a implicației într-un sistem trivalent, este lipsit de sens din punctul de vedere al problemei aflată în discuție. Aceasta, întrucît considerînd specificul chestiunii de care se ocupă Ockham, fiecare din cele cinci egalități pe care el „le-a lăsat de o parte" sînt, din perspectiva implicației *Dacă Dumnezeu știe că A va avea loc, atunci A va avea loc*, absolut irelevante.

Să ne reamintim că particularitatea problemei pe care o studiază aici Ockham, omnisciența lui Dumnezeu, îl obligă să aleagă valoarea de adevăr a propozițiilor ce intră în alcătuirea acestei implicații strict dependent de două aspecte: *a)* felul lui *A*, adică dacă *A* este un eveniment determinat sau nedeterminat; *b)* ce este Dumnezeu, și Ockham se bazează pe opinia că Dumnezeu este ceea ce teologia creștină susținea că este. Plecînd de la aceste date, care prin natura problemei cercetate de el se impun cu necesitate ca prime premise, Ockham stabilește mai întîi valoarea de adevăr a consecventului primei implicații (*A* va avea loc) și din ea derivă valoarea de adevăr a antecedentului primei implicații (*Dumnezeu știe că A va avea loc*), întocmai după cum, trecînd ulterior la analiza valorii de adevăr a celei de a doua implicații, el va stabili mai întîi valoarea antecedentului și din ea va deriva valoarea consecventului.

Într-adevăr, pentru cazul în care ar fi deja determinat ca *A* să fie, consecventul primei implicații ar fi adevărat, deci $p = 1$; în aceste condiții, așa cum a arătat Ockham, antecedentul primei implicații nu poate fi altfel decît tot adevărat, deci cu necesitate $Dp = 1$. Rezultă că egalitatea $(1/2 \to 1) = 1$ este eliminată din discuție. Mai departe, dacă este determinat ca *A* să nu fie, $p = 0$ și de aici rezultă cu necesitate că și $Dp = 0$. În aceste condiții, sînt eliminate din discuție două egalități: $(1 \to 0) = 0$ și $(1/2 \to 0) = 1/2$. În sfîrșit, pentru cazul în care *A* este un eveniment nedeterminat, p ia valoarea $1/2$, din care rezultă ca necesitate că $Dp = 0$ și deci devin irelevante egalitățile $(1 \to 1/2) = 1/2$ și $(1/2 \to 1/2) = 1$.

În acest fel, n-a mai rămas nici o egalitate din lista celor neluate în seamă de Ockham. Pentru motivele prezentate aici, avem convingerea că deși nu le-a analizat explicit, Ockham a avut în minte toate aceste egalități, pentru că numai așa a putut declara că, indiferent de ce fel ar fi fenomenul *A*, implicația *Dacă Dumnezeu știe că A va avea loc, atunci A va a avea loc* este totdeauna adevărată. Este mai mult decît sigur că, dacă Ockham ar fi luat un alt exemplu de explicație, în care între antecedent și consecvent să nu fie nici o legătură precum cea specifică exemplului său, cu alte cuvinte, dacă ar fi studiat o implicație cum ar fi *Dacă B va avea loc, atunci A va avea loc* unde, la rîndul său, *B* poate fi un eveniment determinat sau nedeterminat, el ar fi enunțat explicit toate cele nouă egalități pe care le conține matricea trivalentă a implicației. Pentru discuția de aici este absolut irelevant că avem în vedere definiția trivalentă a implicației propusă de J. Lukasiewicz în 1920 sau o alta, de pildă cea intuiționistă, unde în locul egalității $(1/2 \to 0) = 1/2$ apare egalitatea $(1/2 \to 0) = 0$.

După cum am arătat deja, Ockham cercetează și valoarea de adevăr a celei de a doua implicații, *Dacă A va avea loc, atunci Dumnezeu știe că A va avea loc*, denotată de formula *(2)* de mai sus. Maniera în care el discută această a doua implicație pare că este în și mai mare măsură capabilă să creeze îndoieli din cele mai serioase asupra unui răspuns pozitiv la întrebarea pusă chiar la începutul încercării noastre.

În cele de pînă acum, am prezentat concluziile la care ajunge Ockham pentru cazul în care *A* ar fi un eveniment determinat: în situația în care este deja determinat ca *A* să fie, $p = Dp = 1$, iar în situația în care ar fi deja determinat ca *A* să nu fie, $p = Dp = 0$ și în ambele situații, cea de a doua implicație, conchide Ockham, ar fi adevărată.

Să vedem acum cum rezolvă Ockham cazul în care *A* este un eveniment contingent, adică viitor nedeterminat. După cum s-a arătat, cînd propoziția *A va avea loc* este *neutră*, adică $p = 1/2$, propoziția *Dumnezeu știe că A va avea loc* este falsă, adică $Gp = 0$, dar ce valoare are în acest caz implicația de la p la Dp? Ockham afirmă că această implicație nu se va realiza, adică nu este adevărată, ceea ce, cu alte cuvinte, înseamnă $(1/2 \to 0) \neq 1$. El realizează faptul că nu poate rămîne la această aserțiune și încearcă să ne ofere o explicație, cu atît mai mult cu cît, el evită să discute posibilitatea ca una din variantele rămase, respectiv sau $(1/2 \to 0) = 1/2$ (vari-

anta Lukasiewicz), sau $(1/2 \to 0) = 0$ (varianta intuiționistă) să se realizeze. În orice caz, a susține că $(1/2 \to 0) \neq 1$, așa cum susține Ockham, este perfect corect și aceasta chiar indiferent de orice exemplu concret determinat, așa cum reiese din ultimele două egalități pe care Ockham evită să le discute și care împreună cu $(1/2 \to 0) = 1$, egalitate pe drept cuvînt respinsă de Ockham, constituie toate variantele posibile pentru soluția implicației $1/2 \to 0$.

Răspunsul lui Ockham pare surprinzător. El afirmă că $(1/2 \to 0) \neq 1$, întrucît cel care acceptă propoziții *neutre* este obligat, legat de subiectul aflat aici în discuție, să fie de acord că $\sim (p\& \sim q)$ nu implică totdeauna $p \to q$.

Să fi avut Ockham în minte definițiile trivalente ale implicației și negației în manieră intuiționistă? Această întrebare pare justificată, întrucît conform cu o astfel de imagine despre acești operatori — definiția conjuncției nu se modifică dacă trecem de la logica trivalentă a lui Łukasiewicz la cea intuiționistă — într-adevăr, $\sim (p\& \sim q)$ nu implică totdeauna $p \to q$: pentru $p = 1$ și $q = 1/2$, $\sim (p\& \sim q) = 1$, iar $(p \to q) = 1/2$, dar $(1 \to 1/2) = 1/2$.

Dacă ținem seama de exemplul cercetat de Ockham, este clar însă că nu avem de a face cu așa ceva. Motivul este simplu, la Ockham $p =$ *A va avea loc*, iar $q =$ *Dumnezeu știe că A va avea loc* și, prin urmare, nu are sens a se discuta cazul $p = 1$ și $q = 1/2$, pentru că atunci cînd $p = 1$, obligatoriu $q = 1$; în plus, dacă $p = 1/2$, aceasta este situația la care apelează Ockham pentru a susține că $\sim (p\& \sim q)$ nu implică totdeauna $p \to q$, cu necesitate $q = 0$, iar în acest caz implicația aflată aici în discuție se realizează. În încercarea de a trata cît mai exact situația în care am ajuns, să considerăm încă patru matrici trivalente:

p	$\sim p$	$\&$	1	1/2	0
1	0	1	1	1/2	0
1/2	1/2	1/2	1/2	1/2	0
0	1	0	0	0	0

p	$\sim p$	$\to$	1	1/2	0
1	0	1	1	1/2	0
1/2	0	1/2	1	1	0
0	1	0	1	1	1

Prima, de la stînga spre dreapta, reprezintă negația în interpretarea lui J. Łukasiewicz, cea de a doua este definiția conjuncției, atît la J. Łukasiewicz, cît și în logica intuiționistă, iar ultimele două reprezintă negația și respectiv, implicația în varianta intuiționistă.

Acum, dacă Ockham ar fi avut în minte soluția de tip J. Łukasiewicz, $\sim (p\& \sim Dp) = 1/2$. Pentru ca în această interpretare $\sim (p\& \sim q)$ să nu implice $(p \to q)$, unde q a luat locul propoziției Dp, este obligatoriu ca implicația $p \to Dp$ să fie falsă. A susține însă că $(p \to Dp) = 0$ pentru cel puțin o situație, înseamnă a spune că e fals că *Dacă A va avea loc, atunci Dumnezeu știe că A va avea loc*, ceea ce este cam același lucru cu a nega omnisciența lui Dumnezeu. În orice caz, în condițiile pe care le are în vedere Ockham, pentru $p = 1/2$, $Dp = 0$, iar după Łukasiewicz $(1/2 \to 0) = 1/2$. Prin urmare, pe de o parte, în interpretarea lui J. Łukasiewicz, chiar în cazul propozițiilor *neutre*, implicația de la $\sim (p\& \sim q)$ la $p \to q$ este adevărată, pe de altă parte, cazul în care, conform interpretării intuiționiste această implicație nu se realizează este acela și numai acela în care $p = 1$ și $q = 1/2$, caz irelevant pentru exemplul lui Ockham.

Dar dacă Ockham nu a avut în minte nici o interpretare de tip Łukasiewicz și nici una de tip intuiționist, a avut totuși în minte o altă variantă de logică trivalentă atunci cînd a spus că cel care acceptă propoziții neutre este obligat, legat de subiectul în discuție, să fie de acord că $\sim (p\& \sim q)$ nu implică totdeauna $p \sim q$?

Din cei trei operatori pe care îi presupune discuția noastră, singurii care comportă o tratare diferită sînt negația și implicația. În ceea ce privește conjuncția, singura modificare care ne-ar interesa este cea legată de combinația $p = 1/2$ și $q = 0$. Întrucît antecedentul implicației invocată de Ockham este conjuncție de forma $\sim (p\& \sim q)$ și întrucît în orice interpretare rațională ~ 0 este obligatoriu 1, ceea ce ar urma să decidem este ce valoare poate lua $\sim (1/2 \,\&\, 1)$ și să vedem totodată dacă, în fiecare caz în parte, antecedentul are o valoare mai mare decît a consecventului, adică decît a formulei $p \to q$. Pentru valorile considerate, respectiv pentru $p = 1/2$ și $q = 0$, pentru $p \to q$ avem următoarele soluții posibile:

$$(a) \quad (1/2 \to 0) = 1$$

$$(b) \quad (1/2 \to 0) = 1/2$$

$$(c) \quad (1/2 \to 0) = 0$$

Varianta (a) corespunde definirii implicației dată de J. Słupecki în 1946, sau celei dată de Tzu-Hua-Hoo în 1949 [8], dar pentru formula:

$$(3) \sim (p\& \sim q) \to (p \to q)$$

[8] P. Bieltz, *Logici polivalente*, în vol. *Direcții în logica contemporană*, București, Edit. științifică, 1974, p. 126—127.

ea este de două ori irelevantă, odată pentru că este respinsă de Ockham însuși (el a arătat că $(1/2 \rightarrow 0) \neq 1$), a doua oară, în aceste condiții formula *(3)* ar fi adevărată, întrucît consecventul fiind adevărat are cea mai mare valoare posibilă. Variantele *(b)* și *(c)* au fost discutate anterior [*(b)* este varianta Lukasiewicz, iar *(c)* este varianta intuiționistă], așa că nu este cazul să repetăm aici chestiuni deja discutate. Pentru aceste variante se mai ridică însă o problemă: dacă pentru *(b)* antecedentul formulei *(3)* ar avea valoarea *1*, sau cel puțin pentru *(c)* antecedentul ar avea fie valoarea *1*, fie valoarea *1/2*, ar exista măcar o singură posibilitate cu valoarea antecedentului să fie mai mare decît cea a consecventului.

Să considerăm mai întîi condițiile pentru varianta *(b)*. Pentru ca antecedentul formulei *(3)* să aibă valoarea *1*, epuizînd toate posibilitățile, trebuie ca $(1/2 \& 1) = 0$ și $\sim 0 = 1$ sau $(1/2 \& 1) = 1/2$ și $\sim 1/2 = 1$. Pentru a acredita egalitatea $(1/2 \& 1) = 0$ ar trebui să răsturnăm sensul conjuncției, și anume cel redat prin cuvintele *o conjuncție ia totdeauna cea mai mică din valorile comportatelor sale*, întrucît *0* nu se află printre „componentele sale". Acest lucru este însă absurd și ca atare egalitatea $(1/2 \& 1) = 0$ nu poate fi acreditată. Cea de a doua variantă de aici, adică $(1/2 \& 1) = 1/2$, este conformă matricii introdusă anterior și deci nu necesită comentarii suplimentare. Dar ea ar fi aptă a falsifica formula *(3)* numai dacă negația lui *1/2* are valoarea *1* și acest lucru este posibil dacă adoptăm definiția negației în una din variantele de logică trivalentă citate imediat mai sus [mă refer la variantele Slupecki (1946) și Tzu-Hua-Hoo (1949)].

Să considerăm acum și condițiile pentru varianta *(c)*. Întrucît cazul $\sim (1/2 \& 1) = 1$ a fost deja discutat, ne rămîne să analizăm doar posibilitatea de a acredita egalitatea $\sim (1/2 \& 1) = 1/2$. Pentru acceptarea acestei egalități, trebuie să acceptăm în prealabil fie $(1/2 \& 1) = 1/2$ și $\sim 1/2 = 1/2$, fie $(1/2 \& 1) = 1$ și $\sim 1 = 1/2$. Prima egalitate, am văzut, este absolut normală, iar a accepta $\sim 1/2 = 1/2$ înseamnă a adopta interpretarea dată negației de către Lukasiewicz. Trecînd la cea de a doua pereche de egalități, trebuie notat că egalitatea $(1/2 \& 1) = 1$ este absurdă, întrucît ea ar însemna că o conjuncție poate lua și cea mai mare din valorile componentelor sale, înțeles prin care conjuncția s-ar confunda cu disjuncția și de aici ar rezulta și alte consecințe inacceptabile.

În concluzie, pentru a putea susține ca adevărată aserțiunea lui Ockham despre formula *(3)*, ar urma să acceptăm una din următoarele două ipoteze: *(1)* Ockham a gîndit *implicația* în maniera lui J. Lukasiewicz și *negația* în maniera Slupecki (1946) sau Tzu-Hua-Hoo (1949); *(2)* Ockham a gîndit *implicația* în manieră intuiționistă și *negația* în maniera Lukasiewicz. În ambele cazuri, conjuncția rămîne interpretată conform cu matricea unică introdusă mai sus. Oricare dintre aceste ipoteze trezește însă suspiciuni. Fiecare din sistemele de logică trivalentă invocat aici se bazează pe o coerență interioară; cu alte cuvinte, o anumită accepțiune pentru *negație*, de pildă, antrenează o anumită accepțiune pentru *implicație* și invers. Un asemenea amestec eclectic precum cel sugerat de aceste ipoteze este inacceptabil.

Din cele de pînă acum, rezultă că singurele sisteme trivalente coerente în cadrul cărora ar putea fi discutată afirmația lui Ockham, după care, în condițiile existenței propozițiilor *neutre*, $\sim (p \& - q)$ nu implică totdeauna $p \rightarrow q$, este fie logica trivalentă de tip Lukasiewicz, fie cea numită „intuiționistă". Am văzut însă că în logica trivalentă, propusă de J. Lukasiewicz, formula *(3)* este validă, iar în logica trivalentă intuiționistă cazul în care formula *(3)* nu este adevărată ($p = 1$ și $q = 1/2$) este irelevant pentru problema în discuție. Dacă rămînem la cele de pînă acum, urmează în mod necesar că Ockham, deși a luat în discuție cea de a treia valoare de adevăr, nu a fondat totuși o logică trivalentă. Așa cum susține și A. N. Prior [9], s-ar părea că Ockham a respins ideea după care *consequentiae* ar putea fi *neutre*.

Această concluzie pare însă certă numai dacă ne limităm la sistemele de logică trivalentă considerate pînă acum. Vom avea cu totul altă imagine, dacă plecăm în evaluarea formulei *(3)* de la definițiile introduse de S. C. Kleene [10] pentru *implicație* și *negație* în propriul său sistem de logică trivalentă:

$\rightarrow$	*1*	*1/2*	*0*
1	*1*	*1/2*	*0*
1/2	*1*	*1/2*	*1/2*
0	*1*	*1*	*1*

p	$\sim p$
1	*0*
1/2	*1/2*
0	*1*

Dacă notăm că definiția conjuncției rămîne neschimbată, vom consta că în logica trivalentă a lui S. C. Kleene aserțiunea lui

---

[9] A. N. Prior, *op. cit.*, p. 245.

[10] S. C. Kleene, *Introduction to Metamathematics*, Amsterdam, New-York and Toronto 1952. Se va nota că în scrierea valorilor, am făcut substituțiile *t/1*, *f/0* și *u/1/2*.

Ockham este adevărată. Într-adevăr, pentru $p = 1/2$ și $q = 0$, avem:

$$\sim (1/2 \& \sim 0) \rightarrow (1/2 \rightarrow 0) = \sim (1/2 \& 1)$$

$$\rightarrow 1/2 = \sim 1/2 \rightarrow 1/2 = 1/2 \rightarrow 1/2 = 1/2$$

Există, prin urmare, cel puțin un sistem de logică trivalentă, coerent și consistent în care sînt acreditate toate aserțiunile pe care le-a făcut Ockham în legătură cu implicațiile redate pe parcursul acestui studiu prin formulele *(1)*, *(2)* și *(3)*. Ca un argument suplimentar, este important de reținut că la S. C. Kleene valorile *1*, *1/2* și *0* nu sînt simple „valori de adevăr", ci sînt într-un fel modalizate epistemic: *1* = „adevăr", „adevăr algoritmic stabilit", „adevăr cunoscut"; *1/2* = „nedeterminat", „nici adevărul și nici falsul nu sînt stabilite algoritmic", „necunoscut"; *0* = „fals", „fals algoritmic stabilit", „fals cunoscut". Tocmai în acest fel se și explică de ce S. C. Kleene nu acceptă $(1/2 \rightarrow 1/2) = 1$, așa cum apare la Lukasiewicz, în varianta intuiționistă etc., ci $(1/2 \rightarrow 1/2) = 1/2$.

În consecință, nu este deloc exclus ca William of Ockham să fi avut cu șase secole înaintea lui Lukasiewicz perfect conturată ideea unei logici trivalente. Acceptarea acestei concluzii nu trebuie să ne surprindă, după cum astăzi nu ne mai surprinde faptul că ceea ce numim noi „legile lui Augustus De Morgan sînt expresii ce erau cunoscute lui Ockham" [11]. Părerea după care Ockham ar fi respins eventualitatea ca o implicație să primească valoarea *1/2* ține de faptul că, trecînd la analiza celei de a doua implicații, Ockham și-a dat seama de consecința extrem de gravă ce ar rezulta pentru doctrina omniscienței lui Dumnezeu din acceptarea propozițiilor neutre.

În fond, dacă Dumnezeu este ceea ce susține teologia creștină că este, problema în discuție se pune în următorii termeni: *este necesar ca pentru orice propoziție, să spunem p, dacă p, atunci Dumnezeu știe că p este o propoziție universal adevărată*, Introducînd semnul $(\forall p)$ pentru cuvintele *pentru orice propoziție p...* și folosind în continuare simbolurile de pînă acum, omniscienția lui Dumnezeu va fi redată prin formula:

$$(4) \qquad \vdash (\forall p)\,(p \rightarrow Dp)$$

Universul de discurs al acestei formule fiind limitat la numai trei valori de adevăr, ea poate fi retranscrisă sub forma unei conjuncții:

$$(5) \quad \vdash ((1 \rightarrow D1) \,\&\, (1/2 \rightarrow D\,1/2) \,\&\, (0 \rightarrow D0)$$

În conformitate cu definiția operatorului teologico-epistemic D, a operatorului modal L, introduse încă de la început, considerînd definiția trivalentă a conjuncției, unică în toate sistemele de logică trivalentă și definiția implicației în cadrul sistemului de logică trivalentă elaborat de S. C. Kleene, sistem care validează integral aserțiunile lui Ockham, formula *(5)* poate fi evaluată prin următorul șir de egalități:

$$L((1 \rightarrow 1) \& (1/2 \rightarrow 0) \& (0 \rightarrow 0) =$$

$$L(1 \& 1/2 \& 1) = L(1/2) = 0$$

Se dovedește astfel că dacă Ockham ar fi fost explicit pînă la capăt, atunci nu putea ocoli concluzia că dacă există propoziții neutre, atunci este fals că Dumnezeu este omniscient. Merită reținut faptul că această concluzie, mai mult decît incomodă pentru vremea în care a trăit Ockham, rezultă logic necesar pornind de la premisa că Dumnezeu există și că este ceea ce teologia creștină pretinde că este. Așa cum observă A. N. Prior [12], dacă se pleacă de la o concepție ateistă, atunci $D1 = 0$ și conjuncția *(5)* în întregul ei se reduce la formula $L(0)$ care este evident falsă și acest lucru în orice sistem de logică trivalentă.

Gravitatea cu totul deosebită a concluziei antrenată în mod necesar de o analiză logică corectă — faptul este dovedit prin acreditarea afirmațiilor lui Ockham în sistemul trivalent al lui S. C. Kleene — a fost cu siguranță un motiv destul de temeinic care l-a făcut pe Ockham să nu meargă pînă la capăt și să nu fie suficient de explicit. Nu este deloc exclus ca tocmai în felul acesta să fi evitat cel puțin o întemnițare de felul celei suferită de înaintașul său Roger Bacon sau, mai grav, un sfîrșit pe care Giordano Bruno nu l-a mai putut evita trei secole mai tîrziu.

---

[11] S. C. Kleene, *Mathematical Logic*, New York, London and Sydney, 1968, p. 16. Același lucru este susținut de J. Lukasiewicz și I. M. Bochenski.

[12] A. N. Prior, *op. cit.*, p. 245. nota 2.

ȘCOALA SCOȚIANĂ A SIMȚULUI COMUN

DE

DAN OPRESCU

Lumea britanică a secolului al XVIII-lea oferea tabloul fascinant al unui univers în expansiune, atît din punct de vedere teritorial (acum ia amploare și se consolidează, prin *Pax Britanica*, vestitul Imperiu ce va atinge apogeul la sfîrșitul secolului al XIX-lea) cît mai ales din punct de vedere socioeconomic. Dezvoltarea capitalistă atinge nivele deosebite în istoria omenirii: în plan tehnico-economic se trece de la manufactură la fabrică, de la meșteșug la industrie, în plan social se petrec o serie de mutații, în frunte cu agravarea prefacerii demografice implicate de procesul exodului țărănimii sărăcite de la sat la oraș pentru a se angaja în fabricile aflate în permanentă multiplicare; în plan ideologic, sînt aruncate peste bord ultimele rămășițe ale scolasticismului și, tot mai mult, un spirit nou își face loc, pentru ca în pragul secolului al XIX-lea să se producă în acest domeniu conștientizarea parțială a mutațiilor axiologice implicate de maturizarea treptată a societății capitaliste: subordonarea tuturor valorilor față de valoarea economică în forma ei reificat-capitalistă, *profitul*.

În filozofie, prima parte a secolului al XVII-lea este dominată de așa-numita școală de la Cambridge *, opusă în primul rînd scepticismului și autoritarismului lui Hobbes; autorul *Leviathan*-ului forțase nu o dată o interpretare personală a nominalismului scotist și occamian, în favoarea autorității puterii de stat. În al doilea rînd, efortul școlii de la Cambridge s-a concentrat asupra combaterii eticii scolastice, prin afirmarea existenței la om a unei facultăți naturale capabilă să deosebească binele de rău; ca atare, intervenția divinității nu mai este necesară pentru bunul mers al lucrurilor în societate, căci spiritul omenesc — unicul călăuzitor al acțiunilor omului — are implantată în sine tendința de a lucra în favoarea binelui general. Ideea, tipic burgheză, își va găsi mai tîrziu o expresie tot mai rafinată. Între intelectualismul platonizant al școlii de la Cambridge și sentimentalismul moral al școlii scoțiene există o serie de etape necesare, asupra cărora însă nu ne putem opri aici. Într-o anumită privință, se poate admite că școala scoțiană este o plantă răsărită dintr-o sămînță aruncată de Shaftesbury (1671—1713), a cărui ipoteză privind „simțămîntul lăuntric" în cunoaștere se va preface, la școala scoțiană, în vestitul și exclusivul *common sense*.

Pe de altă parte însă, atunci cînd este vorba de *apariția* Școlii scoțiene, nu poate fi îndeajuns subliniat rolul ideilor lui David Hume în autodefinirea și dezvoltarea acesteia. Și motivele nu sînt greu de înțeles.

Scepticismul lui David Hume a avut în epocă două principale urmări: în primul rînd, filozola kantiană; în al doilea rînd, școala scoțiană. Scoțian el însuși, fără a face parte, bineînțeles, din ceea ce se va numi „școala scoțiană a simțului comun", David Hume s-a impus în istoria filozofiei universale mai puțin prin meritele doctrinei proprii (deși acestea sînt mari, scepticismul său moderat nu pune probleme deosebite în ceea ce privește originalitatea concepției globale; „nou" este însă momentul în care această concepție s-a afirmat, ca și formidabilul ecou pe care l-a avut prin întreruperea „somnului dogmatic" al unuia dintre cei mai profunzi filozofi ai umanității), și mai mult prin reflexul filozofic produs. Atît Kant, cît și școala scoțiană îl neagă pe Hume, dar în modalități cu totul deosebite: în vreme ce Kant depășește prin criticism scepticismul moderat humeist și întemeiază o „metafizică" ce se va vădi a fi, cel puțin pentru o vreme, a viitorului, școala scoțiană aparține gîndirii precritice, este o „negație rea" (în sens hegelian) a lui Hume, chiar dacă unele prelungiri ale filozofiei simțului comun în gîndirea secolului al XX-lea (de pildă, G. E. Moore) par să dezmintă acuza de sterilitate adusă școlii scoțiene.

Întrucît membrii școlii scoțiene, cu o singură excepție notabilă, au manifestat față de David Hume nu numai o atitudine polemică, ci și una de antipatie personală, credem că se impune de la început o clarificare a poziției lui Hume, deoarece reflectarea acestei poziții în scrierile școlii scoțiene este deformată de patimi nu întotdeauna teoretice. Notabila excepție de care am amintit este reprezentată tocmai de cel mai „luminat" membru al acestei școli (ceea ce nu este identic cu cel mai important sau cu cel mai proemi-

---

* În pregătirea terenului pentru apariția școlii scoțiene, un rol însemnat l-au jucat atît membrii școlii de la Cambridge (Richard Cumberland, Ralph Cudworth, Henri Moore etc.), cît și alți gînditori, cum ar fi Samuel Clark sau William Wollaston, dar mai cu seamă Ashley Cooper, conte de Shaftesbury (1671—1713).

nent), de filozoful și economistul Adam Smith care a fost chiar prieten cu Hume.

Trebuie afirmat *ab initio* că David Hume nu este un pyrronian, un „sceptic excesiv", care să se îndoiască în viața practică de realitatea datelor furnizate de simțuri; dimpotrivă, nu de puține ori Hume critică în opera sa o asemenea poziție, calificînd-o drept irațională și în dezacord cu firea omenească. Dacă Hume se desolidarizează de „scepticismul excesiv", care nu poate fi decît destructiv față de orice speculație și chiar față de activitate în genere, nu este mai puțin adevărat că el ironizează, în același timp, pe cei care doresc să ajungă cît mai lesne la adevăr, fără a fi făcut în acest sens eforturi speciale. Pentru Hume, filozofia morală poate fi practicată în două feluri: *(a)* așa cum vor face membrii școlii scoțiene, adică prin considerarea omului ca fiind născut să fie în primul rînd ființă activă, iar comportamentul omenesc standard este cel ilustrat de viața cotidiană, și *b)* maniera filozofică, ilustrată de Aristotel, pentru care omul este născut să fie o ființă gînditoare, iar viața cotidiană nu este aici decît una din numeroasele manifestări ale făpturii omenești. Cel dintîi tip de filozofie morală va considera că omul este călăuzit în hotărîrile sale de gust și sentiment și va căuta — folosindu-se și de artificii retorice — să facă simțită deosebirea dintre viciu și virtute, dintre cinste și necinste etc.; scopul unei asemenea filozofii morale va fi unul practic-moralizator, de îndreptare a moravurilor din viața de toate zilele. Dimpotrivă, cel de-al doilea fel de filozofie morală, către care se îndreaptă clar preferințele lui Hume, nu urmărește perfecționarea moravurilor, ci dezvoltarea intelectului; ea caută să desprindă, printr-o cercetare atentă a firii omenești, acele principii care cîrmuiesc intelectul, sentimentele și trăirile; această cercetare va fi una riguroasă, seacă și chiar de neînțeles pentru cei mai mulți oameni, dar scopul filozofilor care se dedică celui de-al doilea fel de filozofie morală nu este succesul de public sau îmbunătățirea rapidă a moravurilor, ci aflarea cîtorva adevăruri ascunse ce vor instrui astfel, probabil, posteritatea. Al doilea tip de filozofie, cea complexă, caută dezvăluirea esențelor; ea se sprijină pe un mod de gîndire care n-are aderență imediată la viața practică (adevărul de la „miezul nopții", cel necomun este țelul ei). De fapt, tocmai filozofia morală „grea" este fundamentul pe care se înalță „filozofia ușoară și populară", cum ar fi cea a simțului comun.

Analizînd enunțurile factuale, Hume remarcă întemeierea acestora pe relația dintre cauză și efect; dar cauzele și efectele nu pot fi descoperite de rațiune, ci ele apar numai prin experiență. Iar ca bază a raționamentelor noastre provenite din experiență (de pildă, a predicțiilor factuale de tip *Soarele va răsări mîine)* aflăm analogia, raportul de similitudine care se stabilește între ceea ce este deja trecut și ceea ce nu s-a întîmplat încă. Omul practic, al vieții cotidiene, se poate mulțumi cu ideea că o serie de calități percepute ca similare sînt unite cu o serie de forțe secrete similare care acționează astfel încît experiența să se prezinte drept ceva guvernat de regularitate. Dar chiar dacă presupunem că pînă astăzi cursul lucrurilor a fost întotdeauna regulat, nu există nici un argument — este de părere Hume — pentru a se putea dovedi că și în viitor va fi așa; experiența trecută nu se identifică cu cunoașterea esenței lucrurilor. Concluzia lui Hume este că relația cauză-efect se întemeiază pe deprinderea sau obișnuința, mai limpede spus, pe mecanismele analogiei care guvernează viața cotidiană prin intermediul simțului comun.

Anumiți membri ai școlii scoțiene trebuie să fi fost iritați de vigoarea argumentelor antireligioase ale lui Hume; nu puțini profesori de etică și filozofie de la Glasgow, Edinburgh sau Aberdeen erau și clerici protestanți, deci de o orientare anticatolică, raționalistă, dar ...religioasă (și aici, Adam Smith constituie o excepție, ateismul său fiind consecvent afirmat). Deși aduce puternice argumente raționale împotriva religiei (mai precis, împotriva miracolelor care constituie, în orice religie, „dovezi" hotărîtoare), în mod formal David Hume apără creștinismul într-o manieră reluată apoi de Kant în *Critica rațiunii practice:* religia nu se întemeiază pe știință, ci pe credință și, ca atare, ea nu poate fi supusă unui examen din partea rațiunii (această idee o întîlnim și la Francis Bacon, în *Noul Organon,* II, 29). Religia a devenit astfel doar o ipoteză, utilă din anumite puncte de vedere, dar care nu poate pretinde de aici că este în stare să dea predicții asupra fenomenelor noi.

Respingînd scepticismul excesiv, David Hume se folosește de argumente ce vor fi reluate unilateral de școala scoțiană și îndreptate, nenuanțat, tocmai împotriva scepticismului moderat și fertil al lui Hume: „Marele distrugător al pyrronismului sau al principiilor unui scepticism exclusiv este acțiunea, munca și ocupația vieții zilnice. Aceste principii (sceptice — n.ns.) pot înflori și triumfa în școli; acolo, într-adevăr, este greu, dacă nu imposibil să le respingi. Dar îndată ce părăsesc umbra și stau în fața obiectelor reale, care produc pasiunile și sentimentele, ele sînt puse în opoziție cu cele mai puternice principii ale naturii noastre și dispar ca fumul, lăsînd pe scepticul cel mai hotărît în aceeași stare

ca și pe ceilalți muritori" [1]. Hume promovează deci un scepticism metodologic, cu puncte de contact cu îndoiala carteziană, un scepticism moderat și fertil prin aceea că pyrronismul, cu îndoielile sale neclare, este oarecum corectat de reflecțiune și de bunul simț. În spiritul lui Descartes, David Hume circumscrie foarte precis aria scepticismului său: „Tot ce *există* poate *să nu existe*. Nici o negație a unui fapt nu poate conține o contradicție. Neexistența oricărui lucru, fără excepție, este o idee tot atît de clară și distinctă ca și existența sa. Propoziția care afirmă că nu există, chiar dacă nu corespunde realității, nu este mai puțin concepibilă și mai puțin de înțeles decît aceea care afirmă o existență" [2].

Filozofia scoțiană a simțului comun, pentru a-l critica cu adevărat pe Hume, ar fi trebuit să analizeze originea conceptului de cauză, iar nu să demonstreze că acesta este de neînlocuit în viața de toate zilele; deoarece însă membrii școlii scoțiene nu s-au ostenit îndeajuns în direcția filozofiei propriu-zise, preferînd scînteietoarea eseistică cu succes la publicul larg, ei au ajuns să îmbrățișeze un principiu foarte comod care mai oferă și aparentul avantaj de a fi o instanță superioară oricărei cercetări filozofice: simțul comun.

Cea dintîi utilizare a simțului comun drept principiu al moralei îi aparține în epocă irlandezului Francisc Hutchesen (1694—1747) care însă nu poate fi socotit ca întemeietor al școlii scoțiene a simțului comun; profesor de filozofie morală la Universitatea din Glasgow, Hutcheson este puternic influențat de ideile lui Shaftesbury. În *System of Moral Philosophy* (1755) este sistematizată ideea după care natura umană ar cuprinde un simț moral specific prin care oamenii urmăresc în toate acțiunile lor binele general; filozofia lui Hutcheson se dorea a fi mai ales un răspuns la atacurile împotriva „optimismului naiv" al lui Shaftesbury, atacuri inițiate de Bernard de Mandeville (1670—1743), francez născut în Olanda și stabilit ca medic la Londra. Mandeville, adept al lui Hobbes, scrisese în 1705 *Fabula albinelor*, poemă satirică în care promova ideea potrivit căreia viciile sînt cele ce generează forța unei societăți; în același timp, nietzschenian invers, Mandeville era de părere că morala constituie o născocire a elitelor pentru a-și asigura dominația asupra maselor. În critica pe care o face ideilor lui Mandeville, Hutcheson apare ca un precursor, în prelungirea lui Shaftesbury, al școlii scoțiene a simțului comun.

Aproape în unanimitate, cercetătorii sînt de acord a considera drept întemeietor al școlii scoțiene pe Thomas Reid (1710—1796), mai ales că acesta este și expresia cea mai strălucită, în sensul de perfect-reprezentativă, a filozofiei simțului comun. Există unele aspecte în care Reid, criticîndu-l pe Hume, îl anticipează pe Kant, dar este vorba numai despre laturi cu totul particulare ale sistemului filozofic reidian. Thomas Reid a fost preot, iar în 1739, cînd a citit *Treatise of Human Nature* al lui Hume, și-a părăsit ideea de tinerețe după care sistemul lui George Berkeley ar fi înatacabil; mai tîrziu (*Essays on the Intellectual Powers of Man*, II, 10), Reid va arăta că Hume l-a trezit din somnul dogmatic al credinței absolute în sistemul berkeleyan. Prin Hume, Reid ajunge să-și dea seama de absurditatea susținerii de către episcopul Berkeley a inexistenței lumii materiale. Abia în 1764, după o pregătire de 20 de ani, Reid va publica *An Inquiry into the Human Mind on the Principle of Common Sense*, apoi, după retragerea din învățămîntul universitar (a predat filozofia morală la Glasgow), tipărește *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785) și *Essays on the Active Powers of Man* (1788).

În *Eseuri asupra facultăților intelectuale ale omului* (I, *Prolegomene*, cap. I), Reid este de părere că abia de la Descartes încoace filozofia naturală s-a apucat să-și dea sieși, asemenea matematicilor, definiții clare și principii evidente prin ele însele; în acest fel, disputele ar fi încetat, adevărul ar fi ieșit la lumină, iar filozofia naturală (i.e. știința de tip galileo-newtonian) ar fi progresat în 200 de ani cît n-a înaintat ea în 2000 de ani. Definițiile și axiomele reprezintă temelia oricărei științe; dar nu orice poate fi definit. Reid este de părere că anumite lucruri foarte simple, cum ar fi *timpul* sau *mișcarea*, nu pot fi definite, iar pretenția de a defini totuși lucrurile cele mai simple i se pare a fi viciul esențial al filozofiei lui Aristotel. Aroganța cu care gînditorul scoțian vorbește de Stagirit trebuie justificată prin faptul că, în epocă, Wolff mînuia, în numele aristotelismului devenit mai mult decît scolastică, demonstrația în filozofie cu un zel ce nu-i mai permitea să observe că tautologiile constituiau o parte însemnată a scrierilor sale; Reid îl respinge și pe Hume, deoarece acesta ar pulveriza orice distincție între operațiunile sufletului și obiectele lumii exterioare. În aceste *Prolegomene*, Reid socotește *simțul comun* drept maxima (în sens kantian) admisă de către toți oamenii; cînd, mai tîrziu, va fi încolțit cu cîteva exemple stînjenitoare de păreri comune care s-au dovedit a fi perfect false, Reid va face apel la *simțul comun natural* sau *just* care este acela al oamenilor competenți, de bună-credință etc., într-un cuvînt,

---

[1] David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, trad. S. Cătеanu, Societatea Română de Filosofie, București, f.a., p. 141—142.

[2] *Ibidem*, p. 146.

acela al lui Thomas Reid; iată cum *simţul comun* se preface într-un aşa-zis „bun simţ" prin pierderea caracterului *comun* şi dobîndirea competenţei, bună-credinţei etc. din partea personalităţii filozofului. Hegel va avea pe deplin dreptate cînd va califica filozofia lui Reid drept *filozofie populară*, practică, nemijlocită faţă de moralizarea pedagogică, dar cu mari pretenţii prin invocarea simţului comun drept temei al ei.

Deşi capitolul IV al *Prolegomenelor* este dedicat unei critici a analogiei şi a rolului jucat de aceasta în filozofare, Reid n-a sesizat faptul că analogia este procedeul pe care se bazează funcţiunea simţului comun; în capitolul V, intitulat *Adevăratele mijloace de a cunoaşte operaţiunile spiritului*, Reid consideră ca mijloc esenţial de cunoaştere a actelor spirituale *reflecţia*, altfel spus observarea atentă a operaţiunilor propriului nostru spirit. Mult mai interesante din perspectiva secolului al XX-lea par să fie însă mijloacele considerate de Reid ca auxiliare în cunoaşterea spiritului omenesc:

1) studierea atentă a formelor de limbaj, căci limbajul nu este decît reflectarea gîndirii, iar o serie de operaţiuni spirituale comune tuturor oamenilor se dezvăluie cercetătorului feluritelor limbi; cuvintele, ca simboluri ale unor acte spirituale, pot lumina mecanismele care le generează;

2) studierea acţiunilor şi a conduitei oamenilor, deoarece dacă considerăm acţiunile omeneşti ca efecte ale unor operaţiuni spirituale (sentimente, pasiuni, afecte etc.), considerate drept cauze, atunci este posibil de multe ori să judecăm cauzele prin efectele lor;

3) studierea opiniilor oamenilor cu privire la propriile lor acţiuni, căci dacă acţiunile pot fi socotite efecte ale facultăţilor active, în schimb opiniile sînt efecte ale facultăţilor intelectuale ale oamenilor. Reid recomandă chiar şi cercetarea erorilor, dacă ele sînt generale (dar astfel cercetătorul va studia numai erori trecute, întrucît pe cele actuale nu le va putea recunoaşte ca atare), ca şi cercetarea prejudecăţilor general-omeneşti; în acest sens, gînditorul scoţian recunoaşte utilitatea istoriei filozofiei.

Însă principala sursă de cunoaştere a actelor spiritului este *reflecţia* (aici, Reid îl urmează pe John Locke pentru care *ideile de reflecţie* sînt toate noţiunile ce le avem în spirit şi operaţiunile lor — amintirea, judecata, voinţa, dorinţa etc. —, dar şi pe Cicero, *Tusculanae*, I, 28), pe care Reid o defineşte drept acea putere a intelectului de a se apleca asupra propriilor sale operaţiuni, de a-şi aplica propria atenţie asupra lor şi de a le examina din cît mai multe puncte de vedere; pentru Reid, numai reflecţia este capabilă să ne dea noţiuni clare şi distincte despre facultăţile propriului nostru spirit, ca şi despre toate celelalte spirite omeneşti.

În *Cercetare asupra intelectului omenesc conform principiilor simţului comun* (1763), Thomas Reid recunoaşte (cap. I, secţiunea VI) că secolul al XVIII-lea a dat în filozofie două culmi, pe George Berkeley şi pe David Hume, cu care orice filozofie ulterioară are a se răfui; idealismul subiectiv berkeleyan este respins nu prin argumente filozofic-adecvate, ci prin foarte pedestra observaţie că nici episcopul de Cloyne nu putea fi convins de veridicitatea ideilor sale, întrucît avea o oarecare doză de bun simţ. Reid îl „critică" apoi pe Hume aşa cum cineva din vechime „criticase" argumentele filozofice ale eleatului Zenon în favoarea inexistenţei mişcării: mergînd; dar argumentul filozofic al practicii, adeseori folosit de Marx în opera sa, de pildă, nu este cîtuşi de puţin identic cu invocarea simţului comun, pentru care — ca să dăm numai un exemplu — Soarele se învîrteşte în jurul Pămîntului. Argumentele filozofice bine întemeiate, aşa-numitele „adevăruri de la miezul nopţii" cum le spunea Hegel, nu încetează a-şi păstra trăinicia prin scoaterea lor neîndemînatică la „lumina amiezii", mai cu seamă dacă aceasta se face prin operaţiuni mai mult sau mai puţin vulgare. Reid numeşte „nebunie metafizică" curajul filozofului de a pune între paranteze sau chiar de a se opune părerilor simţului comun; de fapt însă, este vorba aici despre firească tentaţie a depăşirii specifice a nivelului — util, dar nu absolut, important, dar nu singurul — al simţului comun. Marea dramă a filozofiei lui Thomas Reid pare a fi fost aceea că gînditorul scoţian n-a remarcat faptul că simţul comun se întemeiază pe *analogie*; cum a arătat şi Hume, logica şi reflecţia sînt prea puţin implicate în funcţionarea simţului comun, aici jucînd un rol primordial obişnuinţa, exerciţiul, analogia.

Trebuie distinsă utilizarea conceptului de *simţ comun (common sense)* la Reid, pe de o parte, de uzul şi abuzul făcut în numele simţului comun de epigonii lui Reid, mai ales de cei francezi (Royer-Collard, Th. Jouffroy ş.a.), pe de altă parte; în genere, pentru Reid, *common sense* nu reprezintă numaidecît *vox populi*, opinia majorităţii aritmetice în stare oricînd să-l condamne la moarte pe Socrate, ci ceea ce, potrivit constituţiei noastre fireşti, trebuie să fie crezut ca adevărat. Ambiguitatea care pluteşte asupra înţelesului exact al simţului comun a fost resimţită chiar de Thomas Reid care nu s-a sfiit, la sfîrşitul *Cercetării asupra intelectului omenesc conform principiilor simţului comun*, să mărturisească faptul că o expunere clară şi o enumerare adecvată a principiilor după care se guvernează simţul comun este o sarcină a viitorului. Realismul naiv la care ajunge Reid prin decretarea simţului comun drept valoare

centrală în filozofie constituie un element decisiv în susținerea tezelor, dragi acestui pastor prezbiterian, cu privire la existența divinității și a sufletului ca substanță imaterială. A susține, cum face Reid (*An inquiry ...*, cap. VI, secț. XX), că ceea ce contrazice simțul comun și adevărurile stabilite de acesta este „fals, contradictoriu și ridicol" reprezintă o atitudine nu numai antifilozofică, ci și antiștiințifică; Copernic, Kant, Marx sau Einstein au opus, de pildă, fiecare în felul său, adevărul științific sau/și filozofic unor evidențe ale simțului comun care le erau potrivnice.

Pentru istoria școlii scoțiene este, poate, semnificativ faptul că Thomas Reid îi succede în 1763 la catedra de filozofie morală a Universității din Glasgow lui Adam Smith (1723—1790). Ca și Reid, Adam Smith este o personalitate prea puternică pentru a intra integral în canoanele procustiene ale școlii scoțiene; totuși, date fiind principalele trăsături ale operei sale morale, dar și cele ale operei sale economice, este corect a-l încadra pe autorul *Avuției națiunilor* în școala scoțiană a simțului comun. Reprezentînd șapte ani de cursuri la Glasgow, *Teoria sentimentelor morale* (titlul complet este *Theory of moral sentiments, or an Essay towards an analysis of the principles by which man naturally judges concerning the conduct and character first of their neighbours and afterwards of themselves; to which is added a disertation on the origin of languages and on the different genius of those which are original and compounded*, London, 1759) va fi urmată în 1776 de *Avuția națiunilor* (titlul exact: *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*), celebra lucrare prin care economia politică modernă atinge una din culmile sale. Adam Smith și-a expus ideile economice tot în cadrul cursurilor de la Glasgow, apoi, amplificîndu-le, le-a publicat în 1776.

În sistemul lui Adam Smith, *simpatia* este faptul dominant al sensibilității noastre morale; de aici urmărește Smith să extragă toate ideile de bine și de rău, toate normele care călăuzesc acțiunile omenești. În locul *reflecției* lui Reid, Adam Smith propune *spectatorul imparțial* a cărui personalitate perfectă nu se identifică cu rațiunea omenească, ci este mai presus de ea. Dacă Hutcheson respingea materialismul și egoismul în numele *bunăvoinței*, Smith pornește de la simpatie pentru a-și construi o teorie morală în care nu mai este loc pentru Dumnezeu. Semnul distinctiv al oricărei acțiuni umane ce merită să fie numită *bună în sine* este gradul de *armonie universală* pe care această acțiune îl promovează; baza teoriei lui Smith cu privire la sentimentele morale o constituie simpatia și armonia universală. Ideea armoniei din teoria morală se regăsește în teoria economică sub forma coincidenței dintre interesele reale ale tuturor claselor de producători și ale tuturor națiunilor; de aici va deduce Smith necesitatea libertății comerțului ca factor de întărire a solidarității umane. Pentru autorul *Teoriei sentimentelor morale*, singurele reguli de morală precise și riguroase sînt — opinie tipic burgheză — reglementările juridice; regulile juridice pot fi comparate cu regulile gramaticale, iar celelalte reglementări în materie de morală cu acele reguli pe care criticii literari le stabilesc în privința stilului sau a compoziției unei lucrări literare. Cu toate acestea, înțelegerea noțiunii de *reglementare juridică* este bine nuanțată la Smith. De pildă, el consideră că legile preconizate de Platon în *Republica* (dar și cele imaginate de Cicero, să spunem) sînt simple legi polițienești, iar nu legi de justiție, deci nu legi care pot avea pretenția de a fi și legi morale.

Atît *Teoria sentimentelor morale*, cît și *Avuția națiunilor* fac parte dintr-un neterminat sistem de filozofie; dintre cele două lucrări, aceea care a înfruntat veacurile, putînd fi citită cu folos și astăzi, este *Avuția națiunilor*, operă net superioară metafizicii sentimentelor din 1759. *Avuția națiunilor* este o demonstrație în plan teoretic a ceea ce în practică devenise evident: superioritatea capitalismului în ascensiune asupra modului de producție feudal. Instituind capitalismul ca „ordinea naturală" a lucrurilor, Adam Smith a căutat să dovedească faptul că societatea feudală este, în primul rînd, ceva nerentabil, căci producția bazată pe muncă forțată este neavantajoasă comparativ cu producția bazată pe muncă salariată; ca atare, feudalismul merită să piară. La Smith avem de-a face cu o concepție care reduce orice, de la ansamblul sistemului social pînă la religie sau politică, la categorii economice, concepție ce reflectă fidel mecanismul de funcționare al societății burgheze. Spre deosebire de mercantiliști, pentru care avuția națiunilor era reprezentată de bani, Adam Smith susține ideea profundă, preluată apoi de Ricardo și Marx, a avuției naționale ca fiind constituită din roadele muncii utile a producătorilor de valori de schimb; ca factori ai dezvoltării avuției naționale sînt menționați următorii:

1) în primul rînd, *diviziunea muncii*, deoarece contribuie la creșterea spectaculoasă a productivității;

2) apoi *mărimea capitalului* investit, pentru că determină numărul de muncitori productivi;

3) în sfîrșit, *politica economică*. „Înțeleptul scoțian" socotea că cea mai bună politică ar fi neamestecul statului în viața economică; liberalismul lui Adam Smith nu este însă unul nerealist, rigid, ci unul în care intervenția statului este limitată la *a*) încurajarea ramurilor economice care au implicații militare, necesare

pentru apărarea țării ; *b*) punerea de impozite pe mărfurile importate ; *c*) inițierea de felurite manevre vamale împotriva statelor ce iau măsuri protecționiste împotriva mărfurilor industriale britanice.

Deosebit de fecundă s-a dovedit teoria valorii-muncă din opera lui Smith, cu implicația ei directă : profitul nu este altceva decît un scăzămînt din munca muncitorilor. Preluată în mod creator de către Marx, această teorie a devenit un element constitutiv al concepției revoluționare despre societate, al materialismului dialectic și istoric.

Există la Adam Smith o contradicție vizibilă între teoria sa morală și cea economică : în etică, autorul *Teoriei sentimentelor morale* pornește de la altruismul omenesc, de la simpatie etc. ; în economia politică însă, omul natural (al cărui prototip este burghezul) este ghidat de propriul său egoism și abia astfel, urmărindu-și satisfacerea egoismului, el realizează binele universal. Marx explică această dualitate contradictorie prezentă în opera lui Adam Smith prin cele două metode care ar fi fost utilizate nediferențiat : pe de o parte, o metodă *esoterică*, ducînd la dezvăluirea corelațiilor interioare dintre fenomene, iar pe de altă parte, o metodă *exoterică*, în care Smith cade victimă simțului comun, în sensul că sistematizează și clasifică numai fenomenele exterioare, vizibile. Însă Adam Smith greșește cînd adoptă norma simțului comun, deoarece esența fenomenelor economice nu se identifică cu forma lor exterioară de manifestare. În morală, Adam Smith adoptă mai ales metoda exoterică, se lasă antrenat în considerații ce aparțin simțului comun, în vreme ce în teoria sa economică el face loc în mai mare măsură metodei esoterice, aflînd corelații viabile, chiar dacă prin aceasta violentează simțul comun. Marx caracterizează foarte bine întreaga operă a lui Adam Smith, deși citatul următor nu are în vedere decît economia sa politică : „Însuși Smith se mișcă cu multă naivitate într-o permanentă contradicție. Pe de o parte, el cercetează legătura lăuntrică a categoriilor economice sau structura ascunsă a sistemului economic burghez. Pe de altă parte, alături de aceasta, el descrie legătura așa cum apare ea în mod vizibil în fenomenele concurenței și cum se prezintă deci atît observatorului străin de știință, cît și omului efectiv angrenat în procesul producției burgheze și practic cointeresat în el. Amîndouă aceste moduri de a înțelege, dintre care unul cercetează legătura lăuntrică a sistemului burghez, fiziologia lui, ca să spunem așa, iar celălalt nu face decît să descrie, să catalogheze, să redea și să încadreze în schematice definiții de noțiuni, fenomene care se manifestă exterior în procesul vieții, în forma în care ele se manifestă și apar în afară, amîndouă aceste moduri de a înțelege nu numai că se împacă foarte bine la Smith și coexistă unul alături de celălalt, ci se și împletesc între ele și se contrazic reciproc la fiecare pas”[3]. Acest dublu caracter al cercetărilor lui Adam Smith își găsește explicația în sarcina bipolară pe care economistul și filozoful scoțian a avut-o : pe de o parte, el era dator să releve mecanismele intime, lăuntrice ale societății capitaliste, iar pe de altă parte, el a căutat, cel dintîi, să descrie formele sub care se manifestă în exterior această societate.

În afară de Thomas Reid și Adam Smith, ceilalți membri ai școlii scoțiene nu s-au ilustrat printr-o concepție deosebit de originală în ceea ce privește morala. James Beattie (1735—1803), ca demn reprezentant al școlii scoțiene, consideră că orice cunoaștere ne este dată prin intermediul simțului comun. Adevărul este pentru Beattie maxima la care firea omenească constrînge intelectul să creadă ; ar exista astfel două feluri de adevăruri : *1*) adevăruri certe, iar convingerea în justețea lor reprezintă credința propriu-zisă, și *2*) adevăruri probabile, față de care atitudinea adecvată a intelectului se numește asentiment. Mijlocul prin care se ajunge la cunoașterea adevărurilor certe este intuiția, iar mijlocul prin care se ajunge la cunoașterea adevărurilor probabile este demonstrația ; acțiunile omenești sînt întemeiate pe convingerile omenești certe, care la rîndul lor se bazează pe adevărurile certe. Din punct de vedere politic, Beattie apără constituția liberală, aristocratică și monarhică a Angliei în fața tendințelor democratice tot mai puternice în epocă (de altminteri, aceasta e și atitudinea lui Reid). În genere, James Beattie, ca și James Oswald, Adam Ferguson, Dugald Stewart, George Campbell ș.a., nu manifestă mari aptitudini pentru filozofia propriu-zisă, pentru metafizică ; în schimb, vom găsi la ei unele considerații fine cu privire la probleme psihologice, politice, estetice etc., scrise de preferință într-o manieră eseistică, nesistematică și lejeră care îi apropie de modalitatea adoptată de David Hume în *Eseurile* sale.

Tipic pentru liberalismul politic al școlii scoțiene este atitudinea adoptată față de Revoluția franceză : în 1792,. Reid, Beattie și Ferguson combat spiritul revoluționar „continental”, fără ca prin aceasta să renunțe la opiniile lor liberale. Liberalul Adam Ferguson dă chiar o definiție originală libertății care presupune existența unui guvernămînt puternic, admițîndu-se totodată menținerea acelor inegalități socotite „legitime”, pînă la păstrarea distincțiilor permanente și ereditare ale unei aristocrații ; liberalismul nu-l împiedică

[3] Karl Marx, *Teorii asupra plusvalorii*, partea a II-a, București, Edit. politică, 1960, p. 134.

să propună despotismul ca soluție în cazul unor dezordini ce frămîntă societățile „corupte".

Pastorul James Oswald publică (1766—1772) *An Appeal to Common Sense in Behalf of Religion*, în care susține părerea după care existența divinității ar fi un fapt situat deasupra oricărei reflexii sau îndoieli și care, pentru simțul comun etic, este ceva nemijlocit cert.

George Campbell, deși l-a atacat pe Hume, de pildă în problema miracolelor, a fost mai cu seamă psiholog (cf. *Philosophy of Rethoric*, 1776).

Dugald Stewart, studentul și apoi urmașul lui Reid la catedră, este doar un epigon a cărui emfază din scrierile morale poate fi apropiată de cea a comunelor și pretențioaselor „versuri de aur pitagoreice" din epoca elenistică (mai ales Roma, la sfîrșitul perioadei republicane). În genere, cînd ne referim la școala scoțiană, pot fi pronunțate numele lui Seneca, Epictet sau Marc-Aureliu ; Hegel a mers însă mai departe și, cu un dispreț strivitor, îi apropie pe scoțieni de ... Cicero, recunoscîndu-le meritul istoric de a fi fost o mișcare filozofică antiscolastică, ceea ce, în treacăt fie spus, dat fiind veacul în care activează membrii școlii scoțiene, mărește disprețul exprimat de Hegel. Filozofia scoțienilor s-a dorit a fi una apriorică, dar nu pe baze speculative, ci în temeiul principiului simțului comun ; pornind de la simțul comun, membrii școlii scoțiene au introdus în scrierile lor morale o serie de abstracții, cum ar fi *simpatia*, *bunăvoința*, *armonia universală* etc., prin care, de fapt, au negat orice filozofare autentică, neputînd sparge cercul vicios format din fenomenalitatea vieții sociale și determinațiile abstracte ale gîndirii. În special prin importul acestei metode în Franța, rezultatele au fost pe măsura incapacității epigonilor de a reînvia cel puțin prospețimea cu care Reid sau Smith, de pildă, priveau viața socială ; dealtfel, Franța primelor decenii ale secolului al XIX-lea a fost deosebit de receptivă față de metodele școlii scoțiene, mai ales din antipatie intelectuală față de kantianism și ceea ce i-a urmat (Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Marx), dar și pentru că școala scoțiană se prezenta drept descendentă din Descartes. Așa se face că un Victor Cousin își permitea să califice școala scoțiană cu cele mai măgulitoare epitete : „metafizică sănătoasă",„psihologie severă", apoi estetica, teodiceea,morala, politica scoțienilor ar satisface „spiritele cele mai scrupuloase și sufletele elevate" etc. În același timp, Kant, Fichte, Schelling și Hegel erau tratați în grup drept „reaua metafizică a Germaniei degenerate". Într-o perioadă în care școala scoțiană pierise de pe scena filozofică printr-un proces de autodescompunere prin epigonism, se mai găseau autori francezi naivi care să-i admire ... vigoarea și s-o laude pentru filistinismul ei burghez : „O politică liberală, iubirea față de virtute, un bun simț inexorabil, adevărata metodă filozofică, iată care sînt caracterele generale ale școlii scoțiene ..." [4].

Mai interesant, în cadrul descendenței imediate din școala scoțiană, este William Hamilton (1788—1856) a cărui operă (impunătoare în special prin stilul doct și imensul aparat de erudiție pus în mișcare la fiecare lucrare) se caracterizează prin neglijarea metafizicii (a ontologiei) — a scris chiar două tomuri compacte în care a căutat să demonstreze imposibilitatea metafizicii — și prin accentul pus pe logică și psihologie ; temerară la Hamilton este încercarea de a concilia ireconciliabilele, de a îmbina spiritul școlii scoțiene cu rigoarea kantianismului.

Filozofia scoțiană a simțului comun s-a bucurat în epocă de un deosebit succes la marele public, atît în imperiul britanic, cît și pe continent, în special în Franța ; influența ei nu a fost mică nici asupra unor ideologi ai revoluției americane, Thomas Paine, de pildă. Școala scoțiană n-a sucombat, ca atîtea alte curente în istoria filozofiei, în urma vreunei critici decisive a tezelor sale de către vreo filozofie rivală, ci — așa cum am mai spus — în urma epuizării propriului avînt și a transformării acestuia într-o călduță și plată moralizare universit-teoarologică, foarte pe placul filistinilor cu pretenții intelectuale. Există însă cel puțin două atitudini critice fundamentale la adresa școlii scoțiene care, fără a reprezenta reale critici ale tezelor scoțienilor, au compromis-o definitiv în cercurile filozofice serioase : este vorba despre Kant și Hegel.

Immanuel Kant nu se răfuiește cu școala scoțiană decît pentru a-i lua apărarea lui David Hume, față de care avea un adevărat cult. În *Prolegomene* ... (1783), Kant arată că, deși era poate pripită și nefundată, critica pe care Hume a făcut-o cauzalității era totuși o *critică* și ar fi meritat o soartă mai bună, respectiv o contracritică, o rezolvare a problemelor puse de Hume ; în felul acesta s-ar fi ajuns la o reformă fundamentală în filozofie (abia Kant, prin *Critica rațiunii pure*, 1781, a înfăptuit această reformă). La vremea sa însă, Hume n-a fost înțeles, iar membrii școlii scoțiene credeau că-l pot desființa filozoficește pe autorul *Cercetării asupra intelectului omenesc* dacă demonstrează utilitatea și exactitatea conceptului de cauză. Simțul comun, este de părere Kant, nu trebuie să fie un oracol la care să se facă apel în momentele în care întîlnim o dificultate în filo-

[4] Victor Cousin, *Philosophie écossaise*, Paris, 1857, p. 23.

zofie şi ştiinţă. Pînă la urmă, susţine Kant, apelul la simţul comun nu-i altceva decît supunerea cercetătorului faţă de judecata mulţimii, lucru care poate interesa doar pe cei care urmăresc obţinerea unei popularităţi facile, iar nu şi pe filozoful conştient de răspunderile sale : „Îmi place să cred că Hume ar fi putut pretinde tot aşa de bine ca şi Beattie că are un bun simţ sănătos şi încă ceva pe deasupra, pe care desigur că Beattie nu-l avea, anume un spirit critic putînd ţine simţul comun în frîu, fără a-l lăsa să se avînte în speculaţii sau, cînd e vorba de speculaţie, să-l împiedice a lua vreo hotărîre definitivă, fiindcă nu este în stare să-şi justifice pretenţiile după care lucrează, căci numai astfel poate rămîne un adevărat simţ comun. Rindeaua şi cuţitul pot foarte bine sluji la lucratul unei bucăţi de lemn, dar dacă voim să gravăm în aramă avem nevoie de daltă. Tot astfel bunul simţ ca şi inteligenţa speculativă sînt amîndouă de folos, dar fiecare în felul său : primul cînd este vorba de judecăţi care îşi găsesc în experienţă aplicarea lor imediată, iar cealaltă, cînd avem de formulat o judecată, universală numai prin concepte, ca, de pildă, în metafizică, unde bunul simţ, căruia îi place să-şi dea singur, dar adesea *per antiphrasin*, acest titlu, nu are nici o competenţă"[5].

Dacă Im. Kant s-a ostenit să se refere direct la unii reprezentanţi ai şcolii scoţiene care l-au înfruntat cu mijloace inadecvate pe David Hume, în schimb Hegel îi dispreţuieşte într-atita, încît găseşte de cuviinţă că trebuie să se scuze pentru că, în cursul de istoria filozofiei, se ocupă şi de ei : anume, este util ca persoanele de un oarecare nivel de cultură să cunoască fenomene de tipul şcolii scoţiene pentru a le putea expune istoric, a le încadra în felurite exemple şi a explica apariţia şi fiinţarea unor asemenea idei. Ca „filozofie populară ciceroniană", şcoala scoţiană este identică cu întreruperea oricărei filozofări speculative ; meritele acestei maniere de a gîndi sînt în primul rînd merite antiscolastice, mai ales într-o fază iniţială, în care simţul comun nu şi-a instaurat propria-i scolastică, cel puţin la fel de intolerantă şi încătuşătoare pentru libertatea gîndirii ca şi scolastica medievală tîrzie. Principalele virtuţi ale lucrărilor de filozofie populară ciceroniană (aici intră scrieril, lui Petrarca, Erasmus, Montaigne, Charon Reid, Beattie etc.) nu sînt filozofice, ci culturale, căci aceste lucrări aparţin de fapt literaturii, moralei, religiei, istoriei culturii etc. ; filozofia populară este propriu-zis prefilozofică, deoarece Petrarca sau Erasmus nu sînt decît pre-filozofi faţă de Giordano Bruno, Vanini ori Petrus Ramus. Acelaşi lucru despre membrii şcolii scoţiene faţă de Hume şi Kant, să spunem. Descendenţa lui Leibniz (Wolff şi alţii) constituie, după Hegel, o decadenţă a gîndirii, pînă la apariţia filozofiei lui Kant ; împotriva metafizicii de tip wolffian s-a ridicat empirismul filozofiei populare ciceroniene. Contestaţia empiristă a metafizicii a fost purtată în numele unui şir de principii „nemetafizice" care toate se reazemă pe ceea ce s-a numit simţ comun sau minte sănătoasă. Această „minte sănătoasă" poate avea o accepţiune pozitivă, dacă ne referim la principiile pe care le reprezintă, principii simţite a face parte din sufletul omenesc şi apreciate ca atare ; dacă individul este cultivat din punct de vedere etic şi dacă intelectul său este format pentru gîndire şi reflecţie, există şansa ca sufletul omenesc să cuprindă un ansamblu în care predomină înclinaţiile bune şi frumoase. Pe de altă parte însă, a considera drept „simţ comun", drept „minte sănătoasă" orice există înlăuntrul omului natural reprezintă o hipostaziere a naturalului în simţ comun : brutalitatea, superstiţii, practici fioroase, în măsura în care fac parte din sufletul unor anumiţi oameni, s-ar vedea şi ele investite cu prestanţa „minţii sănătoase".

Deşi aproape fiecare gînditor al şcolii scoţiene îşi are felul său propriu de a considera simţul comun drept temei al adevărului, binelui şi frumosului, totuşi, în ansamblu, ei sînt solidari în preconizarea *simţului comun*, a aşa-numitei *minţi sănătoase* ca principiu în afara căruia adevărul, binele, frumosul şi toate celelalte valori nu pot fi aflate. Desigur, în acest fel aripile filozofării autentice sînt tăiate, filozofia este obligată să debiteze banalităţi, „adevărurile de la miezul nopţii" sînt privite de omul cotidian ca simple ciudăţenii emanate de minţile înegurate ale unor bolnavi, iar preţiozitatea teoretică îmbinată cu o gîndire pedestră triumfă, aducînd în sprijinul ei adeziunea masivă a publicului burghez satisfăcut de sine. Şcoala scoţiană a simţului comun rămîne în istoria filozofiei universale în primul rînd ca o reacţie sterilă la scepticismul lui Hume, scoţînd astfel şi mai mult în evidenţă măreţia reacţiei fertile a filozofiei lui Immanuel Kant.

---

[5] Immanuel Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa ca ştiinţă*, trad. M. Antoniade, Bucureşti, Cultura Naţională, 1924, p. 19.

CITIND COSMOGONIA LUI KANT

DE

IOSIF HAJÓS

Cea de-a doua lucrare publicată de Kant ar putea fi apreciată, dacă s-ar avea în vedere exclusiv lungimea titlului, drept cea mai barocă. În realitate, ea este un articolaș care n-are nimic comun cu Contrareforma, cu clarobscurul și grandilocvența picturii acesteia, cu stilul excesiv împodobit, patetic. Contrareforma a căutat să frîneze mersul istoriei, iar opșorul lui Kant a contribuit la progresul științei, formulînd — pe baza legii newtoniene a gravitației — ideea că fluxul și refluxul frînează rotația Terrei. Această idee, pătrunsă de oarecare dinamism, este expusă în 1754 sub titlul *Examinarea întrebării dacă Pămîntul a suferit vreo schimbare, din primele timpuri ale originii sale, în rotația în jurul axei, prin care produce alternarea dintre zi și noapte...* Deși limpede dezvoltată, teza continuei întîrzieri în rotație a rămas multă vreme fără ecou, ca și redescoperirea ei, în mod independent, de Julius Robert Mayer (1848), croindu-și drum abia prin studiile lui C. E. Dellanay, G. B. Airy și W. Thomson (1865—66). Dealtfel, ideea este atinsă (270)* și în celebra lucrare kantiană tipărită în 1755, pe care autorul o anunțase astfel în ultima frază din *Examinarea întrebării* (...) *puse de Academia regală din Berlin...* :

„Acestui subiect [istoriei naturale a cerului] i-am închinat un lung șir de considerații, legîndu-le într-un sistem ce va apărea în curînd sub titlul *Cosmogonie sau încercare de a deduce din legile generale de mișcare ale materiei, potrivit teoriei lui Newton, originea întregului edificiu al lumii, formarea corpurilor cerești și cauzele mișcării lor*" (186).

Cu puțin înainte de această *Cosmogonie* se tipărise studiul *Problema: dacă Pămîntul îmbătrînește, considerată fizicește (physikalisch erwogen)*, studiu alcătuit în spiritul articolașului menționat mai sus, în care este, de asemenea „*nur die physikalische Seite* (...) *erwogen*" (181), făcîndu-se însă, în ambele lucrări, și excursuri *meta*fizice, adică generalizări cu iz filozofic. Semnalăm două din aceste excursuri. Amîndouă pot fi privite și ca ilustrări ale unității contrariilor. Iată prima: „Una și aceeași durată, care poate fi numită o vîrstă înaintată pentru un gen de creaturi, nu este [o atare vîrstă] pentru un alt gen" (189). Desigur, teza exemplifică, totodată, relativitatea. Ca și următoarea constatare: „Aceleași cauze, prin care un lucru ajunge la desăvîrșire și este menținut în ea, îl apropie iarăși, prin imperceptibile trepte ale modificărilor, de declinul său (...) Toate lucrările naturii sînt supuse acestei legi (...) Același mecanism, prin care animalul sau omul trăiește și crește *(aufwächst)* îi aduc, la urmă, moartea, cînd creșterea s-a încheiat" (191—192). Autorul consemnează aici maxima generalitate a unei legi dialectice, nelimitîndu-se la pomenirea arcului ontogenetic evoluție-involuție. Tocmai în virtutea acestei legi a tras el concluzia că, odată cu apariția sistemului solar, este dată în mod necesar și viitoarea lui dispariție.

Engels aprecia (în *Anti-Dühring)* că „teoria kantiană despre nașterea tuturor corpurilor cerești actuale din mase nebuloase în rotație a fost cel mai mare progres pe care l-a făcut astronomia de la Copernic încoace". Este vorba de lucrarea *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newton'schen Grundsätzen abgehandelt*"*, reprezentînd fără îndoială prima capodoperă a lui Kant. Ea a apărut anonim, dar autorul ei știa că paternitatea sa nu rămîne ascunsă. Cu atît mai puțin cu cît la sfîrșitul dedicației către Friedrich, regele Prusiei (zis „cel Mare"), figurează această precizare: „*Königsberg, den 14 März 1755*". Credem că autorul nici n-a

---

* Numerele formate din trei cifre, puse în paranteză, indică pagina din volumul *Immanuel Kant's Sämmtliche Werke*, In chronologischer Reihenfolge herausgegeben von G. Hartenstein, erster Band. Leipzig, Leopold Voss, 1867.

* Numeroase traduceri ale titlului acestei lucrări epocale ne atrag atenția asupra unor imperfecțiuni ale limbii sau ale cunoașterii limbii germane și a conținutului lucrării. Iată, de pildă, „traducerea" din ultimele trei dicționare filozofice românești și din multe alte volume autohtone: *Istoria generală a naturii și teoria cerului.* Numai că, în original, nu-i vizată istoria întregii naturi, ci doar cea a cerului, iar generală este atît această istorie, cît și teoria cerului. De aceea, o redare corectă (deși nu perfect univocă în ce privește *bi*valența adjectivului „generală"), sună așa: , Istoria naturală și teoria generală a cerului". (Cu totul univocă, însă mai lungă, ar fi această variantă: „Istoria naturală a cerului și teoria sa generală").

ținut să-și păstreze anonimatul în toată puterea cuvîntului. Altfel nu și-ar fi anunțat lucrarea și chiar în săptămînalul „Königsberger Frage — und Anzeigungsnachrichten". În urma anunțului însă, spre a preîntîmpina, pe cît posibil, să fie denunțat pentru ateism, pentru lezarea monarhului din ceruri, a simțit nevoia să pună în fruntea cosmogoniei sale o nuncupație către „maiestatea regală" prusacă ce se complăcea în postura de filozof tolerant. Scurta nuncupație cuprinde vreo 13 superlative, din care trei *(„der niedrigste und ehrfurchtvollste (...) allerunterthänigster Knecht")* îl flatează pe Friedrich în mod indirect, prin foarte umila autocaracterizare a autorului. Umile sînt și aceste fraze din prefață: „M-am încumetat, pe baza unei mici presupuneri, la o călătorie primejdioasă și zăresc deja primii munți ai unor noi ținuturi. Cei ce vor avea curajul să continue cercetarea vor intra în ele și vor avea bucuria să le desemneze cu numele lor" (211). Să luăm aceste rînduri ca mărturii ale unei modestii hipertrofiate? Sau ca o refulare a presimțirii că se va vorbi cîndva de „ipoteza Kant—X"? De fapt, prima frază nici nu este tocmai umilă, vorbind de îndrăzneală, de înfruntarea pericolului, de izbînda zăririi unor regiuni neexplorate. Iar fraza a doua invită la temerara prelungire a investigațiilor. Kant era conștient că a făcut o treabă bună, a cărei valoare istorică crește datorită vitregiei împrejurărilor ce i-au fost „hărăzite". El se aștepta, pe bună dreptate, să fie învinuit de „suprema erezie": de ateism. De aceea, în prefață, el caută să se apere de această învinuire, pe atunci încă foarte gravă. Dar tot în prefață își permite el declarații ca acestea: „Nu voi tăgădui, așadar, că teoria lui *Lucretiu* sau a înaintașilor săi, a lui *Epicur*, *Leucip* și *Democrit*, are multe asemănări cu a mea (...) Atîtea înrudiri cu o doctrină, care în antichitate era adevărată teorie a negării lui Dumnezeu, *nu face, totuși, ca teoria mea să fie solidară cu* erorile lor. Pînă și în cele mai absurde păreri, ce au putut cîștiga aplauze la oameni, se va observa totdeauna ceva adevărat" (216). Este de apreciat aici indicarea justă a unor reale carențe ale atomismului antic. Or, tocmai în această direcție bat următoarele afirmații: „Pomenitele învățături despre zămislire mecanică a universului *(Weltbau)* deduceau orice ordine, perceptibilă la acesta, din hazardul fără veste *(aus dem ungefähren Zufalle)*, care făcea ca atomii să se întîlnească atît de norocos încît să alcătuiască un tot bine rînduit (...) În concepția mea, dimpotrivă, socot materia ca fiind legată de anumite legi necesare (...) Materia, care-i substanța originară a tuturor lucrurilor, este, deci, legată de anumite legi, trebuind, dacă este lăsată liber în seama lor, să producă în mod necesar legături frumoase. Ea nu are libertatea de a devia de la acest plan al desăvîrșirii" (217). Precum vedem, Kant afirmă, în spirit deist, posibilitatea ca universul să fie lăsat „liber", adică exclusiv la dispoziția legităților sale (fără nici o intervenție miraculoasă, divină), negîndu-i, totodată, libertatea abaterii de la legile ei obiective, respingînd, așadar, teza indeterministă, potrivit căreia „atomii deviază de la mișcarea dreaptă (rectilinie) fără nici o cauză, spre a se putea întîlni" *(ibid)*. Chiar dacă Epicur, în ciuda insinuării unor interpreți, nu a fost „atît de nerușinat" încît să admită un asemenea *rendez-vous* atomic antieitologic, se cuvine să notăm tăria cu care Kant condamnă indeterminismul, lăsîndu-ne, totodată (tacit), posibilitatea de a înțelege în sens panteist „planul perfecțiunii", adică de a identifica divinitatea, rațiunea divină, cu ansamblul legităților veșnice ale lumii.

Certitudinea caracterului mecanic al legilor ce guvernează corpurile sferice („de cea mai simplă alcătuire", cum sînt cele cerești) îl face pe Kant să declare: „Cred că, într-un anumit sens, s-ar putea spune aici fără cutezanță: *Dați-mi materie și voi clădi din ea o lume!*" (219). Istoricește vorbind, căci așa socotim că trebuie privită chestiunea, mecanicismul acesta ne reține atenția în prmul rînd ca *spargere a unei limite grave*, mai bine zis ca subminare a erorii fundamentale cuprinse în concepția idealistă, creaționistă, ce se mai menține și astăzi în multe cercuri. Nici în al doilea rînd nu am sublinia natural imitată a mecanicismului însuși, ci faptul că însuși Kant o semnalează, scriind astfel (după ce menționează neștiința vremii sale chiar și cu privire la viețuitoarele cele mai mărunte, cu privire la „complicația eterogenității" din ele): „Nu trebuie, așadar, să uimească dacă mă încumet a spune că formarea corpurilor cerești, cauza mișcării lor, pe scurt originea întregii alcătuiri actuale a universului, vor putea fi înțelese înainte de a se cunoaște clar și complet, prin temeiuri mecanice, producerea unei singure plante ori a unei omizi" (220).

Cît privește elaborarea propriei sale opere cosmogonice, Kant mărturisește că o lucrare a lui Wright din Durham, mai precis recenzia ei, în „Freie Urteile und Nachrichten..." (Hamburg), i-a dat primul impuls pentru ideea că „așa-numitele stele fixe sau statornice ar putea fi, de fapt, comete ale unei ordini superioare" (220, 221). „Nu pot determina precis granițele dintre sistemul domnului Wright și al meu, nici părțile în care doar i-am imitat proiectul sau l-am dezvoltat mai departe" (222), notează cu modestie Kant, adăugînd că „ipoteze de acest gen nu se bucură, îndeobște, de mai mult prestigiu decît visele filozofice" (223). Este vorba de procedeul pe

care Kant îl rezumă astfel: „După ce am transpus lumea în cel mai simplu haos, n-am aplicat, pentru desfășurarea marii ordini a naturii, alte forțe decît forța de atracție și cea de repulsie, două forțe care, ambele, sînt deopotrivă de certe, la fel de simple și, totodată, la fel de originare și universale" (224). Nu putem să nu citățm și din ultimul alineat al prefeței: „Dacă (...) mergînd mereu după firul călăuzitor al analogiei și al unei plauzibilități raționale, împing *(fortsetze)* cu îndrăzneală consecințele doctrinei cît se poate de departe; dacă prezint imaginației infinitul întregii creații, formarea lumilor noi și apunerea celor vechi, neîngrăditul spațiu al haosului; sper ca plăcerii fermecătoare a obiectului și bucuriei de a vedea armonia unei teorii în maxima ei extindere li se va acorda atita indulgență de a nu le judeca potrivit celei mai mari stricteți geometrice care, oricum, nu are loc la acest gen de considerații" (225).

Oricum, se poate spune despre Kant că procedează cu mai multă consecvență și originalitate, poate și cu mai accentuată pretenție a rigorii științifice, decît Thomas Wright, a cărui teorie, precum remarcase și N. Bagdasar (v. Kant: *Critica rațiunii pure*, 1969, p. XXXVII), „cuprindea și multă speculație arbitrară".

Respectul lui Kant pentru stringența matematică se vădește și în trimiterile sale la Maupertuis, în speță la *Discours sur la figure des astres* (prezentat Academiei din Paris din 1732). Între două atare trimiteri la acest matematician și „filozof cu mai luminoase examinări" *(von erleuchteteren Einsichten)*, el intercalează o mică digresiune cu privire la „autorul Astroteologiei" — William Derham care a scos, în 1713, și o „Fizico-teologie". „Astroteologia" a fost transpusă în germană de Fabricius, în 1728, după ediția a 5-a a originalului*. Derham își închipuia că așazisele stele nebuloase sînt „deschideri în firmament" (241). Respingînd această naivitate, precum și, în general, îngustul fixism ce se manifestă chiar în cuvîntul *firmamentum*, Kant a făcut, cum preciza Engels, o *breșă* în concepția tradițională, corespunzătoare modului de gîndire metafizic. Este o spărtură prin care pătrunde nu „doar" dialectica, ci și un materialism mai puțin concrescut cu deismul decît cel al lui Newton. Ne gîndim, în primul rînd, la această afirmare a infinității universului: „Vedem cei dintîi membri ai unei legături progresive de lumi și sisteme, iar prima parte a acestei progresii nesfîrșite ne lasă deja să recunoaștem ce trebuie presupus cu privire la întreg. Nu există aci nici un capăt, ci un hău al unei adevărate incomensurabilități" (242—243).

La începutul părții secunde a *Cosmologiei* sale, Kant parcă tatonează deja în direcția viitoarei sale doctrine despre antinomii din „dialectica transcendentală". Cercetarea cosmosului, scrie el aici, arată, cu privire la relațiile reciproce dintre părțile sale (relații ce desemnează cauza din care provin), două laturi la fel de verosimile și acceptabile (245). Prima ne sugerează că armonia *(Einträchtigkeit)* în direcția și poziția cercurilor planetare este o urmare a concordanței ce trebuie s-o fi avut, toate, „cu acea cauză materială, prin care au fost puse în mișcare". Pornind însă de la caracterul vid al spațiului dintre planete, Newton „n-a putut admite o cauză materială" care să întrețină comunitatea mișcărilor, el afirmînd că „mîna nemijlocită a lui Dumnezeu a rînduit această ordine, fără aplicarea forțelor naturii". Se vede, continuă Kant, la o cîntărire nepărtinitoare că temeiurile ambelor părți *(Seiten)* sînt la fel de puternice și echivalabile cu o totală certitudine. „Dar este deopotrivă de clar că trebuie să existe un concept în care aceste temeiuri, aparent antagoniste, pot și trebuie să fie unite și că în acest concept este de căutat adevăratul sistem. Să-l arătăm pe scurt" (246). Spațiul interplanetar fiind în adevăr gol, „el trebuie să fi fost odinioară altfel alcătuit și umplut cu materie destul de aptă să transmită mișcarea asupra tuturor corpurilor cerești din el" (246—7). „Temeiurile primei verosimilități reclamă categoric acest concept; și cum între cele două cazuri nu este posibil un al treilea, acest concept poate fi privit ca un gen superior al aprobării, care-l ridică deasupra aparenței unei ipoteze" (247). Fără a leza legea terțului exclus, Kant oferă o sinteză dintre două teze opuse, și anume o sinteză *logică, nesofistică*, bazată pe concretizarea opoziției dintre tezele componente, pe limitarea reciprocă a valabilității lor, acordînd însă prioritate logică tezei enunțate de el, adică, în fond, afirmării evoluției, afirmare ce nu exclude constatarea situației reale actuale, ci doar eternizarea acesteia. Sinteza logică a lui Kant, de o incontestabilă tendință dialectică prin antifixismul ei, se mai îmbină, cam neorganic, cu o combinație pe care am numi-o tactică: „Dar și în proprietățile esențiale ale elementelor ce alcătuiesc haosul se simte indiciul desăvîrșirii pe care o au de la originea lor, esența lor fiind o urmare a ideii veșnice a rațiunii divine. Însușirile cele mai simple, cele mai generale, ce par a fi proiectate fără intenție, materia, care pare să fie doar pasivă și lipsită de forme și măsuri *(Anstalten)*, are în starea ei cea mai simplă o năzuință de a se

* La Cluj-Napoca există, în mai multe exemplare, patru ediții ale acestei tălmăciri, precum și patru exemplare (unul în Fondul Cipariu) din ed. 1729 a traducerii franceze.

plăsmui *(bilden)*, prin firească desfăşurare, într-o constituţie mai desăvîrşită" (247—248). Să nu ne deruteze această concesie făcută creaţionismului, idealismului obiectiv. Sub masca ei se ascunde distanţarea de o înţelegere pur mecanicistă, pasivistă a materiei, *o apropiere de dialectică*. O apropiere similară se manifestă la Buffon, pe care îl şi aminteşte Kant (261), menţionînd un calcul făcut de el cu privire la densitatea materiei planetelor şi a celei solare, calcul pus de Kant în slujba ideii despre *unitatea materială* a sistemului nostru solar.

Trebuie subliniat că monismul genetic al cosmogoniei kantiene merge mînă în mînă cu un pluralism ce susţine infinita multitudine şi varietate a lumilor. Potrivit terminologiei noastre, este ceva dialectic în această afirmare concomitentă a *unităţii* şi a *diversităţii*. Şi Kant dă dovadă de o *mirare filozofică* nu stupidă, copilărească ori ridicolă, scriind aşa: „Edificiul cosmic pricinuieşte o tăcută uimire prin nemăsurata-i mărime şi prin nesfîrşita sa diversitate şi frumuseţe, ce străluceşte din toate părţile sale. Dacă reprezentarea tuturor acestor perfecţiuni mişcă numai imaginaţia, apoi intelectul, la rîndu-i, este cucerit de un alt gen de încîntare cînd observă cum atîta splendoare, atîta măreţie decurge dintr-o singură lege universală, cu o veşnică şi exactă ordine" (289). Neistoric, pur logic vorbind (pe baza unor cunoştinţe actuale), i s-ar putea reproşa lui Kant că ideea sa despre subsumarea reală a unor sisteme materiale unor suprasisteme tot mai ample promovează o viziune aflată sub semnul „infinitului rău", cum va spune, în principiu (nu explicit referitor la cosmogonia kantiană), Hegel. Dar pînă şi acest colos al dialecticii ar fi simpatizat, credem, cu enunţul *serios, filozofic*, din următoarea frază (pe care o cităm cu gîndul de a-i releva caracterul progresist, grandios, adînc monist): „Atracţia, este, fără îndoială, o la fel de extinsă însuşire a materiei ca şi coexistenţa ce alcătuieşte spaţiul, căci ea leagă substanţele prin dependenţe reciproce sau, spre a vorbi la propriu, atracţia *(Anziehung)* este tocmai acea relaţie *(Beziehung)* universală care uneşte părţile naturii într-un spaţiu; ea se întinde, aşadar, asupra întregii extinderi a acestuia, pînă-n toate depărtările nemărginirii sale" (291). În secolul al XVIII-lea, mai cu seamă în ţări ca Germania, aflat în plin feudalism, această teză încă nu era nicidecum o banalitate, ci mai curînd un paradox foarte îndrăzneţ. Kant însuşi semnalează această situaţie într-o notă de subsol: „Conceptul unei întinderi nesfîrşite a lumii găseşte adversari printre ştiutori de metafizică şi a găsit, mai nou, unul în domnul M. Weitenkampf" (292). Citata notă se încheie cu întrebarea „dacă ceea ce o putere, însoţită de suprema înţelepciune, *a produs* pentru a se revela, se raportează ca o mărime diferenţială la ceea ce a *putut produce*" (293). Cui nu-i vine în minte aici doctrina lui Lucian Blaga despre diferenţialele divine? Iar invitaţia lui Kant privind „*construirea acestui universal sistem al naturii din legile mecanice ale materiei ce năzuieşte către formare*" (294) cui nu îi aduce aminte de celebrul *Système de la Nature* al lui d'Holbach, apărut abia în 1770? Evident, aceste interogări nu vor să stabilească nici filiaţii, nici identităţi conceptionale. Viziunea filozofică blagiană este simţitor mai poetică, iar cea holbachiană — consecvent, ateist materialistă. Dar, lucru nu de neglijat, chiar alineatul în care Kant se delimitează de ateism („Creaţia nu-i nicicînd împlinită. Ce-i drept, ea a început odată, însă nu va înceta niciodată") este nemijlocit urmat de nişte versuri ale iluministului savant elveţian Albrecht von Haller, apreciat drept „cel mai sublim dintre poeţii germani" (297). Iar aserţiunea că rodnicia naturii „este fără limite, ea nefiind altceva decît exercitarea însăşi a atotputerniciei divine" (299) ar putea fi ditirambul unui poet pătruns de un panteism dinamizant. Bineînţeles, un cititor mai prozaic poate fi consternat de faptul că, în ciuda tezei despre caracterul neîncetat, deşi nu fără de alfa al creaţiei, dă mai la vale de următoarea frază: „Tot ce-i finit, avînd un început şi izvor (...) trebuie să piară" (300). Altfel spus, „este o lege certă a naturii că tot ce are început se apropie mereu de declin" (301). Perspectiva dialectică a acestei teze nu se îngustează, ci, dimpotrivă, se lărgeşte prin admiterea unei mari excepţii: aceea a universului însuşi, adică a totalităţii din totdeauna a lucrurilor tocmai existente, totalitate a cărei dispariţie, anihilare este negată de Kant cu aceeaşi hotărîre ca şi de cei mai consecvenţi materialişti. Dar, lansat în vehementa, perfect justificata sa luptă împotriva miracolismului teist, gînditorul din Königsberg parcă uită să distingă capricioasa intervenţie divină numită minune de accidentalitatea oarbă, total neplănuită, a unei imense zone de fenomene, dezicîndu-se şi de „aproximativa îmbulzeală *(der ohngefähre Zusammenlauf)* a atomilor lui *Lucreţiu*" (316), spre a se ataşa de un determinism rigid, formulat astfel: „Infinitatea creaţiei cuprinde în sine cu egală necesitate toate naturile pe care le produce îmbelşugata sa bogăţie" (332). Inflexibilitatea acestui determinism se înmlădiază întrucîtva în concepţia despre om a tînărului Kant, concepţie schiţată şi în partea finală a cosmogoniei sale, subintitulată *Anexă despre locuitorii constelaţiilor*.

Ideile *psihologice* exprimate de Kant la sfîrşitul cosmogoniei sale nu sînt pomenite nici măcar în studiul închinat de Max Dessoir

exclusiv psihologiei lui Kant (în tomul pe 1924 al revistei „Kant-Studien"). De aceea, ne vom referi aici la ele, cu atît mai mult cu cît putem afirma că se înscriu pe linia materialistă a întregii lucrări din 1755. Esența lor materialistă nu trebuie să ne scape, nici dacă este mascată, întrucîtva, de întorsături cu tendință dualistă, ca la începutul și încheierea următoarei fraze: „Indiferent de distanța nemărginită dintre forța de a gîndi și mișcarea materiei, dintre spiritul rațional și corp, este, totuși, sigur că omul, care are toate noțiunile și reprezentările sale din impresiile provocate în sufletul său, prin trup, de *univers*, depinde total — atît în privința clarității lor, cît și a iscusinței de a le îmbina și compara, numită facultate de gîndire — de structura *(Beschaffenheit)* acestei materii, de care l-a legat creatorul" (333). Omul — continuă autorul — este astfel făcut *(erschaffen)*, încît recepteză impresiile stîrnite în el de lume „prin același corp ce alcătuiește partea vizibilă a ființei sale și a cărui materie slujește spiritului invizibil, ce sălășluiește în el, nu numai la imprimarea primelor concepte ale obiectelor externe, ci este indispensabil și în activitatea internă a repetării, îmbinării lor, pe scurt: a gîndirii". Aici, spre a fi mai explicit, Kant adaugă o notă de subsol în care afirmă categoric empirismul, sugerînd totodată (cu concursul lui S. Chr. Holmann?) ideea că materia poate gîndi: „S-a stabilit, pe temeiurile psihologiei, că, potrivit actualei constituții, în care creația a făcut ca sufletul și trupul să depindă unul de celălalt, primul nu numai că trebuie să primească prin comuniunea și înrîurirea celui din urmă toate noțiunile *universului*, dar însăși exercitarea forței sale de gîndire atîrnă de constituția acestuia și-și împrumută din ajutorul său capacitatea necesară" (333—334). Privind ontogeneza noastră printr-o prismă psihofiziologică, tînărul Kant relevă că „aptitudinile naturii gînditoare" a omului ating anumite grade de perfecțiune în măsura dezvoltării corpului său, dezvoltare ce pornește de la o strictă dependență de mediul material: „Se dezvoltă la el destul de timpuriu acele capacități, prin care poate satisface nevoia ce-i este imprimată de către dependența de lucrurile dinafară. Unii oameni rămîn la acest grad de dezvoltare. Facultatea de a împreuna noțiuni abstracte și de a stăpîni înclinația pasiunilor printr-o aplicare liberă a judecăților *(der Einsichten)* se înfățișează tîrziu, la unii nicicînd în tot cursul vieții lor; dar la toți este slabă; servește forțele inferioare, deși ar trebui să le domine (...) Cercetînd cauza piedicilor ce mențin natura umană într-o atît de adîncă degradare, o găsim în caracterul brut *(Grobheit)* al materiei în care este scufundată partea sa spirituală, în rigiditatea fibrelor și în inerția și nemișcarea sevelor ce trebuie să asculte de impulsurile lor. Nervii și lichizii creierului său îi furnizează doar noțiuni grosolane și neclare..." (334). Formulări de acest soi, ce frizează fiziologismul vulgar (îmbinat cu teza că finețea materiei planetare crește proporțional cu distanța față de Soare), ne fac să presupunem că din cele două lucrări filozofice englezești de mare răsunet apărute în 1748 — *Essays concerning human Understanding*, de David Hume, și *Observations on Man*, de David Hartley, aceasta din urmă (publicată peste un an în germană), l-a influențat mai repede pe Kant, eventual împreună cu *L'homme machine* a lui Lamettrie (1748) și cu foarte prompta critică a acesteia de către Hollmann. Cert este că el subliniază „înclinația firească a mașinii trupești de a recădea numaidecît în stare pasivă" și dependența inevitabilă a aptitudinilor spirituale „de materia mașinii în care locuiesc" (335, 337).

Nu mai puțin cert ni se pare că merită să fie evidențiată atît orientarea materialistă a afirmării dependenței legice, cît și tendința dialectică a tezei despre interacțiuni și a continuismului de sorginte leibniziană. Să mai citățm cîteva rînduri pentru ilustrarea acestei tendințe: „Cu cît vom cunoaște natura mai de aproape, cu atît mai mult vom înțelege că însușirile universale ale lucrurilor nu sînt străine și separate unele de altele. Vom fi destul de convinși că au înrudiri esențiale, prin care se pregătesc, de la sine, să se sprijine în construirea unor constituții perfecte, (să sprijine) interacțiunea elementelor spre frumusețea lumii materiale și, totodată, spre foloasele celei spirituale; și că în general naturile particulare ale lucrurilor formează între ele, în cîmpul adevărurilor veșnice, un sistem ca să-i spunem așa, în care una se referă la cealaltă; se va înțelege, de asemenea, în curînd că înrudirea o au de la comunitatea originii din care toate și-au luat determinările esențiale (...) Astfel, în întreaga sferă a naturii, totul e înlănțuit *(hängt... alles... zusammen)*, prin eterna armonie ce face ca toți membrii să fie corelativi" (342, 343). Dacă ne umplem inima cu asemenea considerații, atunci „privirea unui cer înstelat, într-o noapte senină, oferă un fel de desfătare pe care o simt numai sufletele nobile" scrie autorul în ultimul alineat al cosmogoniei sale, prefigurînd ceea ce va exprima astfel peste trei decenii și jumătate, în încheierea *Criticii rațiunii practice*: „Două lucruri umplu sufletul cu veșnic nouă și crescîndă admirație și venerație, cu cît mai des și mai stăruitor se îndreaptă gîndirea spre ele: cerul înstelat deasupra mea și legea morală în mine".

În anul tipăririi cosmogoniei kantiene a apărut *A system of moral philosophy* a scoțianului Francis Hutcheson (peste un an și traducerea germană dată de Lessing), precum și prima traducere germană, din pana lui J. G. Sulzer, a lucrării lui Hume despre intelectul uman, dar influența tematicii și orientării acestor doi scoțieni asupra lui Kant se va resimți abia în deceniul următor. În anii 1750 mai predomină la el preocupările naturaliste, întărite și de marele cutremur din 1755 care i-a prilejuit întocmirea a trei lucrări seismologice, legate oarecum de cosmogonia sa. Aceasta din urmă rămîne însă marea sa realizare din perioada precriticistă. De aceea ținem să recapitulăm aici părerea noastră despre esența ei filozofică. Din motive mai mult tactice, considerăm noi, și anume spre a para dinainte grava învinuire de ateism, Kant face în *Cosmogonia* sa declarații de fidelitate față de idealismul metafizic, dominant pe vremea sa, dar împinge, de fapt, materialismul mecanicist al cosmologiei newtoniene (cea mai evoluată pe atunci) spre o dialectizare cosmogonică, spre o cosmogonie dialectizantă, în care menținerea principiilor mecanicii celeste newtoniene aduce cu sine o depășire a mecanicismului newtonian, o foarte curajoasă deplasare a punctului în care Newton apelează la postularea unei entități metafizice, adică la ideea metafizică, nedialectică, a făuririi din nimic a actualului univers.

Dar asemenea declarații de fidelitate nu trebuie să ne înșele, după cum nici afumarea cu tămîie a unui laborator de fizică nu trebuie să ne ascundă faptul că aci se lucrează pentru promovarea științei. Or, în secolul al XVIII-lea, tăișul principal al mecanicismului se mai îndrepta împotriva caracterului *ne*sau chiar *anti*științific al concepțiilor idealiste. Unde mai trebuie pus că, lărgind obiectul interpretării mecaniciste tocmai în direcția preocupărilor cosmogonice, Kant a adus nu o simplă modificare cantitativă, ci una calitativă, *aprofundînd* metoda, finisînd spiritul interpretării, adăugînd la meritele unei explicări în mod firesc (istoricește necesarmente) limitate meritul unei străpungeri a limitelor ei.

ÎNSEMNĂRI DESPRE *NOUS* ȘI *LOGOS*

— Contribuții la studiul istoriei conceptelor dialecticii —

DE

ION BÂTLAN

Analiza etapei preclasice a filozofiei grecești evidențiază existența reală a unor elemente de gîndire dialectică la primii filozofi europeni, conturarea încă din această perioadă a unora dintre categoriile de bază ale dialecticii, crearea încă de acum, prin Heraclit, a „fondului de aur" al dialecticii materialiste moștenite de moderni.

Dacă, în general, doxografi și exegeți de renume recunosc astăzi meritul gînditorilor antici greci de a dezvălui natura dialectică a realității, în schimb modul în care aceștia concepeau resorturile cauzale ale devenirii a constituit și constituie încă obiect de mare dispută. Un exemplu contemporan ni-l oferă controversa asupra *Nous*-ului lui Anaxagora. În parte, disputa se datorește și originii etimologice polisemice a termenului care, în greaca veche, putea însemna inteligență [1], gîndire, spirit, proiect, inimă, dispoziție sufletească, voință etc. Platon, în *Phaidon* [2], este dezamăgit cînd constată că *Nous*-ul (νοῦς) nu este conceput ca gîndire sau inteligență, ca opus și determinant în raport cu materia, așa cum credea el. Wilheim Capelle [3] îl consideră pe Anaxagora ca dualist opunînd *Nous*-ul materiei. Mai nou, J. Zafiropulo [4] concepe *Nous*-ul ca „fluid suflet",

---

[1] Datorită lui Anaxagora, era denumit la Atena și *Inteligență*.

[2] Platon, *Phaidon*, 97 *b*.

[3] W. Capelle, *Die Vorsokratischer*, A. Kröner, Stuttgart, 1940, p. 232.

[4] J. Zafiropulo, *Anaxagora de Clazomene*, Paris, 1938, p. 37.

iar Karl von Fritz îl aseamănă cu *apeiron*-ul lui Anaximandru și, mai ales, cu *Unul* lui Xenofan.

J. Zafiropulo este foarte inconsecvent în modul cum încearcă să prezinte *Nous*-ul. După el, acesta, în raport cu celelalte fluide, este „veșnic spirit", descinzînd „direct din planul spiritual al ionienilor" [5]. Deci, existențial, *Nous*-ul trebuie conceput a fi totdeauna de natură spirituală. În același studiu însă, „sufletul lumii", crede Zafiropulo, nu este conceput de Anaxagora ca „perfect abstract". Pe de altă parte, uneori *Nous*-ul este prezentat drept cauză spirituală a tot ceea ce este sensibil, căci este „imposibil unui fizician al vremii și al tradiției lui Anaxagora să construiască o lume fără să-i atribuie o cauză spirituală". Dacă ne raportăm numai la aceste afirmații, pentru Zafiropulo, *Nous-ul* pare a fi demiurgul realității. Alteori însă acesta apare drept cauză a „aranjării", a rotației și separării lucrurilor, deci numai cauza ordinii și mișcării în Univers. Pentru cercetătorul grec, *Nous-ul* mai are și alte particularități. Este totdeauna identic cu sine însuși, omogen și în același timp „eterogen materiei", „impermeabil", infinit și etern. Vom amîna puțin considerentele noastre asupra celor afirmate de J. Zafiropulo.

Kurt von Fritz remarcă la Anaxagora „discrepanțe în utilizarea termenului" [6]. În unele fragmente, *Nous*-ul apare drept capacitate de cunoaștere, dar această capacitate este legată de suflet care, după K. von Fritz, înseamnă și trăire. În alte fragmente, *Nous*-ul s-ar identifica cu tot ce a fost și există adică de fapt cu întreg Universul, iar în altele el este principiu de creare al lucrurilor, al ordinii și mișcării lor. Un spațiu mare acordă cercetătorul german analogiei între *Nous, apeiron-ul* lui Anaximandru și *Unul* lui Xenofan. De fapt, cînd este vorba de Anaximandru, Kurt von Fritz nu se raportează la *apeiron*, ci la „principiile antropomorfice cald-rece" [7] — cum le spune el — ce compun *apeiron*-ul și încearcă să găsească asemănări între aceste „principii" și *Nous*. Unele observații interesante, dar și contradictorii, sînt făcute pe marginea caracterului antropomorf și teleologic al principiilor cu care operează Anaximandru, Xenofan, Empedocle și Anaxagora. Este evident că nu ne putem ocupa de ele aici, pentru că țin mai mult de ontologie și mai puțin de dialectică.

Din analiza textelor, ca și din comentariile lui Aristotel, pe care unii cercetători le ignoră, *Nous*-ul ne apare ca principalul agent cauzal al mișcării, un fel de forță mecanică, exterior homoiomeriilor, dar imanent naturii. Ca forță mecanică este folosit doar atunci cînd Anaxagora nu este în măsură să găsească în alt mod, după cum ne spune Aristotel [8], cauza concretă a mișcării unui lucru. *Nous*-ul, posedînd mișcarea ca autodeterminare, contribuie la unirea și separarea calităților contrarii, homoiomeriilor și formează diferite agregate ce constituie diversitatea calitativă a lucrurilor. Din această perspectivă, *Nous*-ul nu poate fi comparat, deci așa cum o face *Kurt* von Fritz, nici cu *apeiron*-ul lui Anaximandru și nici cu *Unul* lui Xenofan. Spre deosebire de aceste principii ce desemnează întreaga realitate și sînt, în același timp, cauzele demiurgice ale realității, *Nous*-ul este doar o mică parte a existenței, nu se confundă cu realitatea și este doar agentul cauzal al dinamismului acesteia. El nu este nici demiurg, pentru că existența homoiomeriilor nu depind de el. Numai proporția în care calitățile acestora sînt asociate depind de *Nous*. El este tot un fel de homoiomerie [9], avînd aceeași substanțialitate cu a celorlalte.

Textele rămase, dezamăgirea lui Platon, de care am vorbit, ca și afirmațiile unor exegeți de prestigiu [10] despre întinderea, spațialitatea *Nous*-ului ne îndreptățesc să afirmăm că principiul mișcării nu este cum crede Jean Zafiropulo „veșnic spirit", ci un principiu fizic, material. Nu omitem însă faptul că în texte *Nous*-ul este prezentat ca avînd capacitatea de a cunoaște totul [11]. Din această perspectivă, el apare ca un „element corporal" [12] ce posedă gîndire, inteligență și puritate. Inteligența acordată acestui agent corporal este, credem, o consecință a viziunii încă arhaice cu privire la relația materie-conștiință, a nediferențierii încă a obiectivului de subiectiv.

Puritatea sa constă, după Anaxagora, în faptul că, deși interior naturii, rămîne, așa cum afirmă just Zafiropulo plecînd de la Simplicius, „totdeauna identic cu sine însuși", este alături, exterior homoiomeriilor, omogen și „neamestecat" [13] cu ele. Ca și elementele-forțe ale lui Empedocle, el acționează totdeauna ca forță mecanică exterioară de unire

---

[5] J. Zafiropulo, *op. cit.*, p. 37.

[6] Karl von Fritz, *Grundprobleme der Geschichte der Antiken Wissenschaft*, Berlin — New York, 1971, p. 578.

[7] Kurt vom Fritz, *op. cit.*, p. 578.

[8] Aristotel, *Metafizica*, *A*4, 985, *a* 18.

[9] Ion Banu, *Filosofie antică europeană și orientală*, Universitatea București, 1974, p. 1 106.

[10] J. Burnet, *L'Aurore de la philosophie grecque*, Paris, Payot, 1919, p. 308.

[11] H. Diels, frag. 12.

[12] Windelband, *Geodeckemeyer, Filosofia grecească*, I, Craiova, 1927, p. 103.

[13] H. Diels, frag. 12.

şi separare. Situat la periferia lumii, dar în interiorul masei primordiale, *Nous*-ul atacă suprafaţa interioară a stratului sferic al acestei mase. Toate calităţile, ca şi toţi opuşii, fiind aici confundaţi această masă poate fi ea însăşi considerată ca o homoiomeră. Din această homoiomerie invizibilă [14] acţiunea agentului cauzal degajă într-o primă operaţie două noi homoiomerii, separînd îndeosebi obscurul de strălucitor, umedul de uscat, recele de cald, etc. Aceste noi homoiomerii sînt, de-o parte, aerul, cea mai obscură, cea mai rece, cea mai umedă şi cea mai densă dintre cele două, şi eterul care este relativ mai strălucitor, mai cald, mai sec şi mai fluid ca aerul. Continuînd acţiunea sa, *Nous-ul* le disociază apoi pe amîndouă, după acelaşi principiu al dihotomiei [15] în două noi homoiomerii, accentuînd, de-o parte, obscurul, recele, umedul, densul de strălucitor, cald, uscat şi aşa mai departe la infinit. Pe măsură ce calităţile se accentuează prin disocierile produse de *Nous*, ele devin mai perceptibile pentru simţurile organismelor. Apa cade mai uşor sub simţuri ca aerul, pămîntul mai uşor ca apa ş.a.m.d. Concentrarea polarităţilor obscur, rece, umed, dens face să coboare materia către centrul Universului, cea a polarităţilor opuse o face să se ridice [16]. Disocierea făcută de *Nous* în progresie geometrică este nelimitată în virtutea structurii infinitesimale a materiei. Homoiomeriile cele mai obscure, cele mai reci, cele mai dense ce sînt cunoscute la ora actuală la suprafaţa pămîntului sînt rocile şi metalele. Dar aceste corpuric—cum ne spune J. Burnet şi Ch. Mugler — nu constituie „sfîrşituri" de serie, căci interiorul pămîntului poate adăposti grupuri de corpuri asupra cărora acţiunea Nous-ului s-a exercitat mai mult.

Capacitatea de disociere şi de formare de noi agregate pe care o are *Nous*-ul a făcut pe unii dintre cercetători să-l compare cu elementele forţe, ale lui Empedocle. Este adevărat că *Nous*-ul, ca şi cei doi agenţi cauzali ai lui Empedocle, sînt cauze exterioare lucrurilor, separarea şi reunirea elementelor ce compun realitatea făcîndu-se în ambele cazuri mecanic, antidialectic. Dar există şi deosebiri mari între aceşti agenţi. Pe cînd *Philia* şi *Neikos* sînt cauze exterioare materiei primordiale şi îşi încep acţiunea mereu din afara materiei, *Nous-ul* este permanent imanent acesteia. Cele două elemente-forţe ale lui Empedocle păstrează de-a lungul istoriei periodice a cosmosului său, fiecare, un volum constant, imuabil. *Nous-ul*, dimpotrivă, se pare că se dezvoltă, creşte în volum pe măsura pătrunderii în masa primordială şi a sporirii numărului de disocieri. *Philia* şi *Neikos* sînt doi agenţi antagonici ce intervin pe rînd, dînd devenirii caracter de autodevenire, dar şi un caracter ciclic. *Nous-ul* este, de fapt, o forţă existenţial neantagonică ce lucrează „drept înaintea sa" [17] ca orice forţă mecanică.

Dacă am face, precum Kurt von Fritz, o comparaţie între principiile gînditorilor analizaţi de el, credem, întemeiaţi pe analiza textelor, că de o apropiere mai mare s-ar putea vorbi între *Neikos* şi *Nous*. Ambele forţe sînt exterioare lucrurilor, sînt cauze ale disocierii cosmice. Calitatea lor rămîne permanent nealterată, imuabilă. Toate aceste caracteristici ţin de concepţia antidialectică a celor doi gînditori. Dar atît la *Neikos* cît şi la *Nous* rezultatul acţiunii cuprinde în el contradicţia. Disocierea în ambele cazuri este în mod necesar şi asociere, cu un plus pentru dialectică la Anaxagora, de data aceasta, pentru că *Nous*-ul său asociază, dă unitate de fapt calităţilor opuse. Toate homoiomeriile sale sînt de fapt unităţi de contrarii.

Dar *Nous*-ul, spre deosebire de *Philia* şi *Neikos*, este şi factor al ordinii existente în natură. Înzestrat cu cunoaştere, *Nous*-ul ar reprezenta justa relaţie dintre lucruri. Verbul διακοσμέω ce are şi sensul de a pune în ordine, de a aranja corect, este des întîlnit în fragmentele ce ne vorbesc despre *Nous*. De aceea Hegel crede că *Nous*-ul, ca expresie a ordinii din lucruri, ar reprezenta esenţa acestora. Or, esenţa lucrurilor se manifestă în „specia" lor, este deci universalul, spune Hegel, este „lege a naturii" [18]. Există, deci, în conceperea *Nous*-ului la Anaxagora şi o prefigurare a legităţii naturale, care s-ar părea că-l apropie de *Logos*-ul lui Heraclit. Numai că, dacă am face această apropiere, ea ar fi contrară realităţii. În afara calităţii sale de principiu al mişcării, de calitatea sa de a ordona—este adevărat arhaic şi antropomorf—lucrurile şi de a prefigura ca semnificaţie legitatea naturală, nu există, se pare, alte temeiuri mai importante de a apropia cele două principii. Deosebirea dintre ele din perspectivă dialectică este mare. *Logos*-ul, aşa cum se ştie, este principiu imanent naturii fiecărui lucru. *Nous*-ul este totdeauna exterior pur, neamestecat cu lucrurile. *Logos*-ul produce devenirea prin dedublarea unităţii în laturi contrarii, el reprezentînd contradicţia ca izvor al mişcării. În acest fel, *Logos*-ul dă mişcării caracter de automişcare,

---

[14] H. Diels, frag. 12.

[15] Ch. Mugler, *Le problème d'Anaxagore*, în „Revue des études grecques", II, Paris, 1956, p. 361.

[16] H. Diels, frag. 12.

[17] Ch. Mugler, *op. cit.*, p. 365.

[18] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, vol. I, Bucureşti, Edit. Academiei, 1963, p. 326.

teză de mare valoare pentru dialectica de azi. În cazul *Nous*-ului, nu se poate vorbi de așa ceva, deosebirea apărînd deci ca fiind de esență din perspectiva dialecticii. *Logos*-ul, ca motor al devenirii, produce prin dedublare marile transformări ce stau la baza diversificării materiei-foc în multiplicitatea calitativă a lumii.

Despărțindu-l de materia-foc, Heraclit concepe relația materie-mișcare ca relație necesară și obiectivă. Conceperea *Nous*-ului ca neamestecat, pur, face ca la Anaxagora relația materie-mișcare să fie anulată în manieră antidialectică.

Ath. Joja analizează pe larg problema „bivalenței" *logos*-ului, adică a distingerii între latura obiectivă și cea subiectivă a acestuia.

Plecînd de la această distincție Ion Banu lărgește sfera dezbaterii, surprinzînd semnificații noi ale *logos*-ului, la care aderăm. Pentru prestigiosul cercetător român, noțiunea de *Logos* (λόγος) desemnează acea ordine obiectivă a proceselor, necesară, esențială și universală. Toate aceste atribute (dar nu numai ele) sînt astăzi elemente fundamentale ce definesc legea și legitatea. Faptul că sînt recunoscute în afirmațiile lui Heraclit, reprezintă *un moment deosebit în elaborarea istorică a conceptelor de lege și legitate*. Ath. Joja traduce expresia heracliteiană κατὰ τὸν λόγον τόνδε prin „potrivit legilor naturii" [19], demonstrînd și el că una din semnificațiile principale ale *logos*-ului este aceea de lege a lucrurilor.

Polivalența semnificațiilor *Logos*-ului heraclitian include, după Ion Banu, și înțelegerea lui *ca necesitate și cauzalitate*. „Necesitatea heraclitică este măsură necesară, este ritm necesar, este pulsație a focului viu" [20]. *Logos*-ul are, în timpul lui Heraclit, dealtfel ca și la pitagoricieni, și o semnificație aritmetică, indicînd un anumit raport numeric. Acea latură a *Logos*-ului ce prefigurează ideea unui raport constant ce se repetă și este măsurabil este de fapt „dreptatea heraclitică" ce desemnează „cauzalitatea care instaurează fiecare lucru" [21] în lume. Pentru istoria de început a noțiunii de cauzalitate faptul are o deosebită importanță.

Psihicul, după Heraclit, domină ca „un zeu" comportamentul uman. În același timp, înțelepciunea în activitatea umană constă în a da „ascultare naturii lucrurilor". Sînt implicate în aceste afirmații atît contradicția dintre subiectivitatea umană și obiectivitatea proceselor naturale și sociale, cît și, pentru prima dată, raportul dintre necesitate și libertate. Cugetarea lui Heraclit în ansamblu include pentru cercetătorul modern teza genială după care psihicul uman ca „demon" sau „zeu" ce domină pe om trebuie să se conformeze necesității obiective, de fapt *Logos*-ului. Dominarea psihicului face pe om liber, dar libertatea trebuie corelată cu înțelepciunea care îndeamnă la respectarea Logosului obiectiv. *Logos*-ul, ca ordine a contrariilor, lege cosmică, necesitate, cauzalitate etc. poate fi oglindit numai de rațiunea superioară, cea comună sau universală, căci pentru cunoașterea particulară natura lucrurilor rămîne ascunsă.

Polisemia noțiunii de *Logos* argumentată de Ion Banu ne-a sugerat nouă teza, neîntîlnită încă în literatura de specialitate, după care Heraclit, neajutat de studiul dezvoltării limbajului, a noțiunilor filozofice, *exprimă de fapt, pentru prima dată prin Logos principiul determinismului imanent existenței*.

Dacă astăzi înțelegem prin determinism o teorie despre interacțiunea fenomenelor din Univers, a ordinii existente și a mecanismelor acestei ordini, teorie conform căreia toate realitățile au cauze obiective, se supun necesității care se manifestă prin multitudinea întîmplărilor, sînt rezultatul împlinirii posibilităților care le-au premers și sînt guvernate de legi obiective, avem temeiul acoperirii afirmației de mai sus. Pînă la Heraclit, pentru Thales sau Anaximene, principiul determinativ era tot una cu materia primordială, apa sau aerul, cauze generatoare ale tuturor lucrurilor, legi ale apariției și dispariției lor.

Pentru istoria dialecticii, cu Heraclit apare prima deschidere europeană spre o viziune deterministă ce are ca principiu nu materia primordială, ci un atribut obiectiv, imanent acesteia, *Logos*-ul. S-ar părea că prin *logos* Heraclit ar prefigura într-un fel „forma" aristotelică, deși raportul este mult mai complex și nu ne propunem să-l analizăm aici.

Dacă raportăm viziunea deterministă heracliteană la definiția de astăzi, ea exprimă prin semnificațiile cuprinse în noțiunea de *Logos* (deși, uneori, la Heraclit, distincția între *Logos* și *foc* nu este încă netă) unele dintre cele mai importante atribute ale determinismului, ca interacțiune, necesitate, cauzalitate și, mai ales, lege și legitate.

Determinismul este deci un principiu imanent existenței la Heraclit, „un principiu ascuns", care se manifestă concret prin antinomiile din care se țese devenirea, cosmosul

---

[19] Ath. Joja, *Studii de logică*, vol. I, București, Edit. Academiei, 1960, p. 192.

[20] Ion Banu, *op. cit.*, p. 59.

[21] Nicolae Boussoulas, *La structure du mélange dans la pensée antique*, în „Sophia", nr. 3—4/1960, p. 380.

fiind „haina" lui, a *Logos*-ului, dar deși îl ascunde totuși îl întruchipează" [22].

Deși pare singulară, afirmația după care această lume (κοσμός), ne apare nouă ca o „grămadă" aruncată la întîmplare, este plină de semnificații. Ea implică, dacă înțelegem prin κοσμός — ordine necesară și raportul dintre necesitate și întîmplare. S-ar părea că este prima abordare a acestui raport. Mai valoros este însă faptul că Heraclit pare să fi intuit teza dialectică după care întîmplarea ar apare ca o formă de manifestare a necesității. Ea este sesizabilă pentru orice gîndire particulară, spre deosebire de necesitatea care ține de „natura ascunsă" a lucrurilor, de *Logos*-ul acestora și nu poate fi dezvăluită decît de „gîndirea comună". Raportul trebuie subliniat atît pentru istoria de început a acestor categorii polare, cît și a încadrării lor în viziunea deterministă heracliteană.

Fără îndoială însă că determinismul lui este tributar epocii. El este, așa cum reiese din analiza *Logos*-ului la unii cercetători români, un fel de instinct cvasiinteligent al naturii, legea și legitatea aparțin în „mod global naturii", fără a avea un caracter determinat, legitatea fiind un universal abstract care-și atașează nemijlocit atributele esențialității, universalității. Cauzalitatea este doar afirmată, fără a fi vorba de mecanismul ei, de raportul dialectic dintre cauză și efect, de raportul de succesiune și condiționare în cadrul cauzalității etc. Categoriile determinismului cuprinse în Logos sînt corelate la Heraclit uneori cu cele sociale ale moralității și justiției, necesitatea nu se detașează încă net de arhaica μοῖρα, deși o depășește, etc.

Toate aceste limite și altele semnalate în literatura de specialitate cu ocazia analizei *Logos*-ului heraclitean nu umbresc cu nimic însă marea valoare a *Logos*-ului cu semnificație de determinism natural și social care face din Heraclit un gînditor dialectician mult mai complet, în raport cu cei din epoca sa, care nu se rezumă doar la a afirma devenirea și mecanismul ei fundamental, autodedublarea unitarului în laturi contrarii etc., *ci înglobează această devenire într-o viziune mult mai complexă, deterministă*, așa cum astăzi mulți dintre cercetătorii contemporani români concep viziunea dialectică materialistă [23]. Un argument în plus în favoarea tezei după care Efesianul explică mecanismul lumii fără a apela la intervenția unor forțe extranaturale. Mai mult decît atît, *Logos*-ul, cu semnificația sa de cuvînt (limbaj) și de principiu ce „gospodărește" toate lucrurile, ne sugerează celor de astăzi teza, de actualitate în dezbaterea filozofică, despre rostul ordonator de lucruri pe care-l are capacitatea semnificantă a limbajului. Ideea, deși implicată numai în afirmațiile lui Heraclit (căci abia astăzi a devenit obiect de discuție și argumentare), rămîne încă un moment important în istoria de început a cugetării filozofice.

Polisemia *Logos*-ului ca interrelație a laturilor contradictorii, ca ordine sau armonie a acestora, a luptei și unității lor, prezența lui ca lege și necesitate în toate sferele existențiale ne dă imaginea unei viziuni sistemice asupra realității mult mai profundă și mai evidentă decît cele întîlnite pînă acum.

Ca principiu al determinismului semnificînd necesitatea, cauzalitatea, legitatea etc. din Univers, *Logos*-ul fiind universal, le „gospodărește" pe toate, dă naștere, generează deci întreaga varietate calitativă a lucrurilor. *Nous*-ul nu este generator de noi calități, ci, așa cum am arătat, de el depinde doar proporția, măsura în care aceleași calități sînt separate și reunite mereu. Și lista deosebirilor pe care le considerăm fundamentale pentru viziunea dialectică ar putea continua. Dar și la Heraclit elementele arhaice, argumentarea slabă, fac să scadă mult din afirmațiile sale cu privire la *Logos*. Din punctul de vedere al dialecticii, *Logos*-ul este mult mai bogat în conținut decît principiile mișcării cu care operează atît Anaxagora, cît și Empedocle. De asemenea, *Logos*-ul îi este suficient lui Heraclit ca singurul principiu cu care explică mișcarea, autodevenirea lucrurilor. La cei doi gînditori ai secolului al V-lea î.e.n., mișcarea, adică separarea și asocierea lucrurilor, nu se poate înfăptui doar de agenții cauzali de care am vorbit. La Empedocle, alături de *Philia* și *Neikos*, pentru a produce asocierea, unirea elementelor, este necesar să intervină și principiul după care „asemănătorul atrage asemănătorul" [24]. Și la Anaxagora, *Nous*-ul, după cum ne spun textele,

[22] C. I. Gulian, *Social, politic, etic și teoretic în filozofia greacă*, în vol. *Studii de istoria filozofiei universale*, IV, București, Edit. Academiei, 1974, p. 36.

[23] Ion Tudosescu, *Dialectica și teoria dezvoltării*, în „Revista de filozofie", nr. 5/1974.

[24] H. Diels, frag. 86.

este „ajutat" în asocierea calităților contrarii de un principiu cosmic deosebit față de cel al lui Empedocle. Este vorba de principiul cu valențe dialectice „asemănătorul atrage neasemănătorul" [25], rezultat probabil al cunoașterii de către Clazomenian a „experimentelor științifice" cu magneziul și chihlimbarul. În acest fel, prin teoriile lor, ambii gînditori încearcă explicarea funcționării unui Univers în care elementele de dialectică se discern greu în raport cu cele antidialectice.

Concluzia care se impune cu necesitate este aceea că *Logos*-ul, prin încărcătura sa dialectică, este mult superior *Nous*-ului lui Anaxagora.

Depășindu-și epoca, Heraclit pune bazele „fondului de aur" al gîndirii dialectice, surprinzînd și depășind în unele cazuri chiar pe Platon sau Aristotel. Deși nu puține din enunțurile sale sînt metaforice, caracteristice fazei „precategoriale", în multe cazuri Heraclit se apropie sensibil de înțelegerea modernă a unor concepte. Și cine știe dacă din fragmentele ce nu ni s-au păstrat concluziile noastre în acest domeniu nu ar fi căpătat valențe superioare. Nu este exclus ca în pofida formei metaforice pe care a îmbrăcat-o dialectica în gîndirea sa, el să fi avut conștiința descoperirii lui, a naturii autocontradictorii a lucrurilor, a devenirii prin autodedublare a acestora, a raportului dintre unitate și diversitate, dintre unitate și devenire, unitatea cuprinzînd antinomiile. Viziunea sistemică și deterministă adăugată la cele de sus a deschis polemici, dar și căi deosebit de roditoare pentru viziunea științifică și dialectică asupra existenței.

[25] *Idem*, frag. 12.

Zeitschrift für philosophische Forschung

(R. F. Germania)

Nr.1/1979

Din sumar : M. GLAUBERMAN, Cogniție și predicație : către o nouă tipologie ; E. KEPLER, Umanism și știință a naturii. Despre legitimarea științei moderne a naturii prin umanism ; J. KULENKAMPFF, Cu privire la definirea conținutului artei la Kant ; R. HEGSELMANN, Teoria clasică și teoria constructivă a propozițiilor elementare.

Nr.2/1979

Din sumar : H. LÜBE, Religia după epoca „luminilor" ; H. KIMMERLE, Structura generală a metodei dialectice ; P. P. PINKARD, D. C. WASHINGTON, Idealismul lui Hegel și logica lui Hegel ; J. RÜSEN, Despre critica neoistorismului ; K. RÖTTGERS, Istorie nouă și istorie reînnoită. Contribuții la o teorie a istoriei.

Nr.31979

Din sumar : E. TOPISCH, Dialectica ca formă a argumentării politice ; G. BAUM, Aenesidemus sau despre principiul fundamentului. Un studiu asupra preistoriei teoriei științei ; J. BLASIUS, Teoria științei la Goethe ; E. SHMUELI, În căutarea obiectivității ; F. SCHUPP, Logica intensională la Leibniz și în contemporaneitate ; T. NTUMBA, Filozofia în starea actuală a Africii.

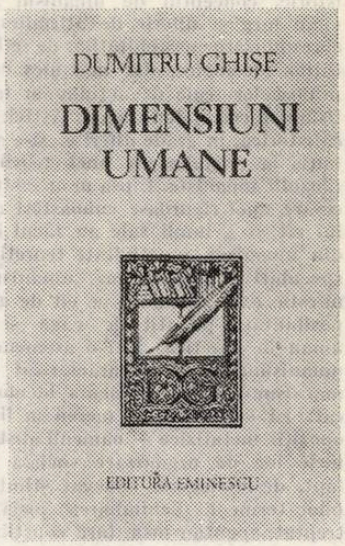
OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv:

Dumitru Ghișe

DIMENSIUNI UMANE

BUCUREȘTI, EDIT. EMINESCU, 1979, 375 p.



FILOZOFIA PE COORDONATELE UMANISMULUI

DE

ELENA ZAMFIR

Sarcina de bază a unui umanism autentic este aceea de a se folosi de bogăţia de reflecţii, de invenţii, de puterea transformatoare a colectivităţilor umane şi a individului pentru a soluţiona deplin problemele omului. Este consolidată ideea conform căreia umanismul înseamnă grija pentru om, pentru necesităţile, aspiraţiile şi idealurile sale.

În plan teoretic, umanismul se prezintă ca un discurs caracterizat printr-o puternică coloratură valorică. Mai precis, el este o apreciere, o judecată asupra fenomenelor naturale şi sociale din punctul de vedere al interesului uman, al valorii şi aşteptării individului, al întregii umanităţi. Deci acest discurs constituit înseamnă o valorizare în care găsim, la un capăt al lui, *omul*, la celălalt, *lumea sa*. Între cele două elemente se stabileşte o relaţie evaluativă cu un sens univoc, de la om la lumea sa. Într-o formă sau alta, umanismul impregnează toate activităţile spiritual-umane. În acest sens orice reflecţie filozofică şi ştiinţifică asupra omului şi a lumii sale este potenţial purtătoare de atitudini umaniste.

De aceea, conţinutul bogat al conceptului de umanism trebuie căutat la intersecţia ştiinţei cu filozofia. Acestea, încă de la primele începuturi, au făcut efortul de a înscrie în preocupările lor omul şi valorile umane. Permanentizarea căutărilor filozofice şi ştiinţifice despre om în multiplele sale faţete, despre esenţa umană, a întărit necesitatea

unei teorii generale asupra omului. Această idee nu este deloc nouă. Ea a dominat toate orientările umaniste de pînă acum. Semnificația propriu-zisă a conceptului are însă variații și nuanțe diferite în contextul concret al fiecărei epoci istorice și al fiecărei concepții generale despre lume. Raportat la timpul istoric, conceptul de umanism acoperă un cîmp larg și diferit de atitudini, de opinii, corespunzător posibilităților de reflecție, finalităților ideologice, dar mai ales condițiilor și mijloacelor reale de acțiune în favoarea satisfacerii cerințelor umane. Astfel, fiecare epocă istorică, în grade diferite, și-a adus contribuția la cristalizarea unei teorii și a unei filozofii umaniste. Lipsa unor instrumente necesare unei riguroase cunoașteri atît a omului cît și a lumii sale au făcut însă adesea, din umanism, o activitate teoretico-filozofică speculativă. În acest caz, umanismul se manifestă ca o formulă pe cît de generoasă ca posibilități, pe atît de vagă și ineficientă uman în practică. Într-o asemenea accepție, umanismul a fost caracterizat de clasicii marxismului ca un discurs ideologic mistificat. El se constituia mereu în limitele unor opoziții metafizice — oamenii abstracți și formele lor de organizare socială — lipsit, de fapt, de înțelegerea adecvat științifică a ambilor termeni. Schimbarea socială se făcea treptat, spontan însă, fără conștiința ei.

Deși implicată de exigențele oricărui umanism, ipoteza teoretică, chiar atunci cînd ea exprimă în mod adecvat condiția și esența umană, nu este suficientă. Ea trebuie dublată și de acțiuni umaniste în planul concret, real al practicii sociale. De aceea, problema care a nemulțumit deseori pe gînditorii orientați spre rezolvarea dezideratelor umane este aceea a modului în care astfel de concepții, reflecții teoretice devin eficiente pentru om, pentru individul uman, își găsesc rezonanță în existența lui de zi cu zi. Cu alte cuvinte, se pune problema funcționalității lor reale. Astfel, nu lipsa unor teorii elevate despre om și idealurile sale a fost cea care a împiedicat realizarea umană. Ele au existat din belșug în literatura filozofică și au hrănit spiritul dornic de a preaslăvi omul și efortul său creator. Datorită unor cauze multiple care de abia acum din perspectiva unei teorii materialist-istorice sînt inteligibile, aceste concepții nu au condus la transformarea lor în modele practice, eficiente de viață. Argumente solide pentru înțelegerea acestui fenomen complex ne oferă teoria marxistă a acțiunii umane: inexistența, în condiții istorice determinate, a unor condiții sociale obiective care să faciliteze corelarea deplină a teoriei cu acțiunea, a aspirației cu fapta, a idealului cu realitatea.

În acest sens, trasînd coordonatele esențiale ale unei perspective umanist-autentice, implicată atît în planul cercetărilor teoretico-filozofice, cît și în cel al căutărilor reale desfășurate în cadrul practicii sociale, lucrarea lui Dumitru Ghișe, *Dimensiuni umane*, răspunde unei cerințe acute de dezbatere și soluționare a multiplelor și complexelor probleme privind condiția omului contemporan.

Relevant pentru un asemenea proiect al autorului de înțelegere a umanismului este precizarea făcută încă din primele pagini ale lucrării, în capitolul semnificativ intitulat *Umanismul — „operă deschisă"*: „Umanismul este o problemă a realității sociale și umane și nu un simplu exercițiu teoretic sau o transrealitate, o problemă metafizică (...) Umanismul este înainte de toate o problemă a vieții reale, iar criteriile de validare în « cearta umanismului » nu pot fi date cu adevărat decît de *praxis*-ul istoric" (p. 49—50). *Raportarea aspirațiilor umane la posibilitățile sociale obiective* existente la un moment dat, la strategiile fundamentale de soluționare a lor, nu apare în gîndirea autorului ca o problemă marginală, periferică umanismului, nici ca o cerință accidentală, conjuncturală a unei ideologii, ci ea semnifică, în fapt, însăși *esența și soliditatea unei concepții integrale și constant umaniste*. De aici rezultă rațiuni profunde pentru care orientările umaniste occidentale în variatele lor posturi nu duc la revoluționări de structură în statutul existențial al omului contemporan: „Acestea sînt motivele fundamentale pentru care problemele contemporane ale umanismului nu pot fi soluționate cu adevărat nici prin încercarea de a da o nouă valorificare a psihanalizei, așa cum încearcă să o facă în bună măsură promotorii « teoriei critice », nici prin constatarea de factură existențialistă, că între om și realitatea ce-l înconjoară se instalează un divorț sau că omul, ca ființă « aruncată-în-lume » și, ca atare, abandonată determinismului acesteia, devine — prin forța împrejurărilor — o ființă ale cărei acțiuni sînt vane și ale cărei « posibilități », printr-o întreagă dialectică a negativității, se dovedesc a fi însăși imposibilitatea" (p. 49).

Dacă la prima vedere lucrarea lui Dumitru Ghișe pare să fie o culegere de reflecții eseistice cu o finalitate umanistă, mai mult de transmitere a unui înalt și frumos mesaj axiologic uman, lectura profundă a textului, fără a infirma această finalitate, pune însă volumul într-o cu totul altă perspectivă. Două aspecte mi se par necesar de remarcat în această direcție. Ele evidențiază, pe de o parte, *originalitatea opțiunii metodologice*, iar pe de altă parte, preferința pentru *problematica umană sistematic și armonios inscrisă pe dimensiunile fundamentale ale esenței umane.*

În primul rînd, din punct de vedere *metodologic*, autorul reușește să demonstreze, cu o forță pătrunzătoare, prin însăși practica sa filozofică, faptul că nu trebuie confundat sau identificat gîndul filozofic cu metoda de analiză înalt elaborată teoretic, greoaie cel mai adesea, iar uneori chiar scolastică. Filozofia autentică, filozofia de înaltă ținută care transmite gîndul filozofic cel mai profund cu acces direct la esența lucrurilor și fenomenelor, se poate realiza, cel mai adesea, și se pare că de fapt aceasta este singura cale (utilizînd desigur instrumentajul său conceptual propriu, specializat) în forma unui discurs clar, simplu și elegant, comprehensibil la nivelul conștiinței comune, cotidiene. Iată de ce *Dimensiuni umane*, conservînd rigorile teoretico-metodologice cerute de o adevărată analiză filozofică, reprezintă în același timp pentru cititor o lectură captivantă ce reușește să transmită fără dificultăți tehnice insurmontabile adîncimea și complexitatea mesajului filozofic.

Este suficient să invocăm drept exemplu pătrunzătoarea și interesanta analiză a raportului dintre *dialog* și *democrație:* „Pentru grecii antici, dialogul semnifica un contact nemijlocit al conștiințelor prin convorbire, o comuniune în slujba adevărului. De aici și accepțiunea primară dată dialecticii, văzută ca o luptă de opinii, ca o dispută logică din care supraviețuiește ideea adevărată" (p. 75). Astfel, filozofia însăși a apărut ca o necesitate evidentă a dialogului, ca o „artă" de a ajunge la adevărul filozofic prin „discuție", prin „analiză împreună". O filozofie de calitate este necesar să rămînă în această condiție de „artă" care să atingă profunzimile esențelor sale prin dialog. Pe această cale, filozofia coboară în „cetate"; ea devine instrumentul cel mai puternic și fin al democrației. Acesta este de fapt rolul explicit asumat al filozofiei în societatea noastră contemporană, de a fi o „înțelepciune" *comună* de viață, constituită efectiv prin mecanisme colective de gîndire. În acest proces social apare o armonizare treptată, continuă, a proiectelor, ideilor și valorilor individuale, generînd opțiuni colective: „« Dialogul » acesta colectiv face parte esențială nu numai din viața unei colectivități democratice, dar este, prin el însuși, un mijloc de educație, de modelare și forjare a unor deprinderi, a unei mentalități democratice, adică profund umane și deci umaniste. Continua dezvoltare și adîncire a democrației socialiste presupune cu necesitate practicarea cu asiduitate a acestei metode a comunicării interumane, a ridicării dezbaterii, a dialogului, la nivelul unei înalte școli civice a libertății și responsabilității" (p. 77).

De aceea, elementele componente ale vieții spirituale sînt arareori produse strict individuale. De regulă, ele se impun ca bunuri colective, în sensul că variatele contribuții individuale se conjugă, se amplifică reciproc, ducînd, prin cumulare, la noi cristalizări de-a lungul succesiunii generațiilor. Desigur că prin intermediul unui permanent dialog, aportul indivizilor la viața socială se poate realiza în cadrul unor modele afective, de cunoaștere, de comportare și acțiune relativ omogene. Acestea pun în evidență specificul vieții spirituale la un *moment* dat. În acest context apare foarte importantă sublinierea făcută de Dumitru Ghișe cu privire la necesitatea unor *capacități culturale, intelectuale, conștient dobîndite de către individ* care să permită realizarea unui adevărat dialog: „Dialogul adevărat, eficace, rodnic presupune spirit de seriozitate, capacitate de obiectivizare și cîntărire a argumentelor, ciocnire de idei și nu de interese sau ranchiune, stăpînire de sine și propensiune spre adevăr, conștiința clară că uneori poți să fii învins și că, în ultimă instanță, o înfrîngere dreaptă e mai valoroasă decît o victorie strîmbă. Dialogul adevărat presupune inteligență și o stare civilizată, adică educată. Ca și democrația, a cărei formă de expresie este — sau ar trebui să fie — , dialogul este libertatea. Dar ca și libertatea și democrația, în formele lor cele mai înalte, dialogul presupune educație și reguli, măsură și raționalitate" (p. 81—82).

În al doilea rînd, din punctul de vedere al *sferei de cuprindere*, volumul exprimă în fapt o vocație de analiză sistematică a autorului. Lucrarea reunește temele filozofice și social-politice fundamentale relevante pentru tendințele umaniste din filozofia și gîndirea contemporană. În acest sens, sînt formulate principalele întrebări și schițate interesante răspunsuri privind consecințele sociale și umane ale revoluției științifico-tehnice contemporane privind raportul dintre existența și esența umană, legătura de esență dintre cultură și spiritul păcii, *cooperării* și echității internaționale, cu privire la locul și rolul filozofiei în cultură, cu referiri directe la relația literatură-ideologie, artă și știință, știință și filozofie, cultura ca factor principal de educație și formare a personalității umane etc. În cadrul unor reflecții profunde cu marcate note originale, personale, sînt analizați principalii factori ai modelării umane, precum și problemele acute, critice cu care se confruntă condiția omului în societatea modernă. Pe această cale se realizează și raportarea critică, valorificatoare, la fundamentalele orientări umaniste din literatura filozofică contemporană, făcînd posibil în același timp afirmarea, prin confruntare, a valorilor esențiale ale umanismului contemporan. Sînt supuse unei analize calitative, de esență, numeroase orientări, școli, curente filozofice, teoretice și științifice,

ca Școala de la Frankfurt, fenomenologia, psihanaliza, psihologia „umanistă", existențialismul, structuralismul etc., reprezentative pentru stadiul actual al discuțiilor privind condiția umană.

Semnificații multiple, uneori contradictorii, dimensiuni din cele mai profunde ale acestor orientări se întregesc treptat sub forma unor secvențe necesare în definirea esenței umane. Ele reprezintă variate încercări de a da răspuns, în funcție de nivelul teoretico-ideologic și de instrumentele metodologice proprii existente în sfera socialului și umanului, unor probleme mereu actuale referitoare la om și condiția sa. Ceea ce cititorul apreciază în acest sens este faptul că lucrarea nu face doar o simplă trecere în revistă a orientărilor și tendințelor umaniste existente în literatura de specialitate. Acest lucru nu ar fi de natură a ne oferi un punct de sprijin serios în rezolvarea problemei de fond. Ceea ce se încearcă și se realizează în contextul discursului umanist propus de Dumitru Ghișe este o analiză intensivă, nuanțată, din interior, a fiecăruia. Apoi, se caută o evaluare a semnificațiilor umaniste astfel detectate pe baza unui criteriu unic de apreciere a rezultatelor lor.

De fapt, autorul este interesat nu numai de analiza strict teoretico-filozofică sau științifică a diferitelor modele propuse de aceste orientări umaniste, ci, totodată, și de funcția, oarecum, „expresivă" a lor. Textul cărții sugerează constant faptul că toate aceste încercări umaniste pot fi și trebuie luate și în calitatea lor de „conștientizări" ale problemelor umane reale, desigur cu instrumente teoretice, filozofice și ideologice specifice. Din acest punct de vedere, analiza este orientată ferm și către punerea în evidență a încărcăturii lor strict umaniste, dincolo de tehnicile și mijloacele teoretice și ideologice limitate. Se poate spune, astfel, că asistăm la *o dublă valorificare* a acestor orientări: din perspectivă *științifică* se evidențiază ce anume aduc ele la construirea edificiului cunoașterii sistematice a omului și lumii sale, iar din perspectivă *umanistă* se semnalează mesajul, atitudinea și aspirația umanistă al cărei purtător se face respectivul model teoretic.

Lucrarea plasează întreaga problematică în două planuri distincte, dar complementare — *umanizarea condițiilor de viață și dezvoltarea personalității* — care formează în fapt un proces unic. În acest proces, condițiile de viață reprezintă simultan factori atît de realizare, cît și de formare umană. Este vizată, astfel, cerința umanizării condițiilor de muncă și de viață, a asimilării fundamentalelor cuceriri ale tehnicii și științei contemporane, ridicarea continuă a gradului de cultură, formarea unor convingeri ateiste ferme față de lume și viață etc. Însăși structura și dinamica societății moderne solicită direct astfel de caracteristici. Ele se corelează însă, armonios, în cadrul unei totalități coerente, omogene, atingînd amplitudini din cele mai ridicate în societatea noastră de tip socialist: „Umanismul societății noastre socialiste, urmărind drept scop suprem dezvoltarea multilaterală și armonioasă a personalității umane, așează la loc de frunte problemele școlii, muncii și culturii, privite, toate trei, într-o inextricabilă unitate. Integrarea științei cu învățămîntul și producția trebuie să conducă și la realizarea optimă a culturii muncii, la dezvăluirea și punerea în valoare a acelor factori care concură în cel mai înalt grad la înfăptuirea condiției umane a muncii" (p. 71).

Obiectivarea esenței umane, realizarea pînă la capăt a posibilității omului de a se exterioriza în produsele activității sale creatoare printr-o nouă atitudine pozitivă față de muncă, prin dobîndirea de informații și deprinderi tehnice și profesionale de calitate, prin corelarea conștientă, directă a optimizării tehnologiilor de producție cu optimizarea condițiilor de muncă și viață conduce către ceea ce autorul definește, cu un înalt simț al sintezei și nuanțelor filozofice, prin conceptul de „cultură a muncii": „Cultura muncii, în condițiile contemporane, ar presupune tocmai reflexia științifică asupra condițiilor de optimizare a activității umane, funcția de optimizare continuă a tehnologiilor (înțelese ca activitate socială)" (p. 71). Pe această cale se întărește explicația și se adîncește convingerea că munca se impune ca o categorie ontologică esențială, specifică omului: „În rosturile-i adînci, dincolo de semnificația ei economică, ca o « producere și o reproducere », munca este o *activitate vitală* a omului, căci, prin ea, omul își satisface nu numai nevoi și necesități imediate, ci și propensiunea spre universalitate și libertate, spre înfrîngerea limitelor sale biologice. Prin roadele durabile ale muncii sale, prin valorile materiale și spirituale create, prin civilizația și cultura creată, omul își transcende condiția sa de muritor" (p. 72).

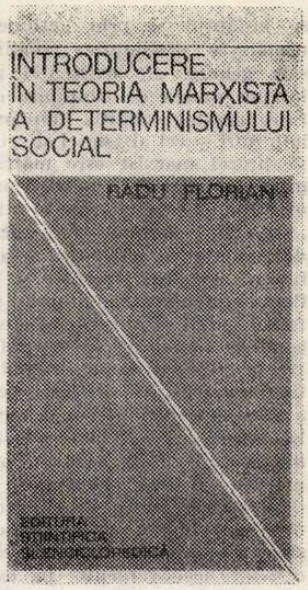
La calitățile multiple ținînd de ținuta și conținutul de fond al analizei și demonstrației teoretico-filozofice se adaugă și importante elemente care dau frumusețe și eleganță stilului lucrării. Acest fapt este și el de natură a spori interesul și atracția filozofilor și oamenilor de cultură pentru *Dimensiuni umane.*

În obiectiv:

Radu Florian

INTRODUCERE ÎN TEORIA MARXISTĂ A DETERMINISMULUI SOCIAL

BUCUREȘTI, EDIT. ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ, 1979, 374 p.



Participă:

DAMIAN TEODOSIU

FLORIN DRUȚĂ

PETRU PÂNZARU

SISTEM ȘI DETERMINISM SOCIAL

DE

DAMIAN TEODOSIU și FLORIN DRUȚĂ

Locul aparte pe care îl ocupă gîndirea marxistă în cadrul filozofiei contemporane se justifică, printre altele, și prin tipul specific de „conștiință de sine" care o caracterizează. Încă de la constituirea sa, marxismului i-a fost proprie o accentuată conștiință autocritică, datorită căreia s-a regenerat continuu, fără a-și pierde, însă, identitatea sa esențială. De fapt, conservarea acestei identități a fost posibilă tocmai ca urmare a unei suite de autotransformări necesare, în lipsa cărora nu s-ar fi putut menține, timp de peste un secol, în avanposturile confruntărilor ideologice. Există, desigur, resorturi interne, care țin de structura generală a teoriei — și a căror acțiune, mai mult sau mai puțin eficace, se regăsește și în alte curente de gîndire — ce determină această permanentă revitalizare; dar, în cazul filozofiei marxiste, acestor mecanisme de natură endogenă li se adaugă și altele, exogene, ce angajează raportul general pe care-l întreține teoria cu „lumea reală", adică acele mecanisme osmotice prin intermediul cărora teoria este realimentată cu noi resurse izvorîte din nivelul subteran, freatic, al „vieții". Dealtfel, soarta oricărei direcții de gîndire filozofică, capacitatea ei de a răspunde imperativelor reclamate de existența prezentă și de perspectivă a oamenilor sînt decise de menținerea în stare de viabilitate a canalelor prin care sînt recepționate „semnalele" practicii sociale și, de asemenea, prin intermediul cărora se acționează asupra acesteia. Din acest motiv, marxismul, ca mișcare ideologico-socială, nu poate fi redus exclusiv la statutul său teoretic, întrucît, avînd conștiința propriei sale limitări *ca teorie* — oricît de realistă și de adecvată — *despre lume*, el este germinat totodată de dorința penetrării *în substanța lumii*, de a deveni acel *nervus rerum* care se realizează doar prin incidențele pe care le are asupra realității. „Creier" al emancipării omului — ca să folosim o metaforă a lui Marx — , filozofia

se în-făptuiește prin acțiunea practică ce urmărește desființarea condițiilor propriei sale geneze, ale existenței nonemancipate, într-un proces de contopire cu însăși realitatea acestor condiții. Implantat între două infinituri — cel al teoriei și cel al practicii —, gînditorul marxist este marcat de o „neliniște metafizică" cu atît mai profundă și mai rodnică cu cît îi este străină starea de „vizionar" abstract permanent insatisfăcut de realitate, caracteristică atîtora dintre marii filozofi idealiști trecuți și contemporani, fiindu-i, dimpotrivă, proprie, starea de militant lucid al cărui spirit balansează între mulțumirea împlinirii și insațietatea imperfecțiunii, între satisfacția drumului găsit și insatisfacția generată de ținta pe care încă nu a atins-o. Contribuția mai mică sau mai mare la iluminarea acestui drum constituie unul din obiectivele de bază ale oricărui gînditor marxist. Totuși, eforturile depuse pentru dezvoltarea teoriei nu se înscriu, unitar, pe un singur drum. O retrospectivă a acestor strădanii permite să se deceleze *două mari direcții*, neconvergente, pe care se plasează cercetătorii marxiști din ultimele decenii.

O *primă direcție* este marcată de încercările de a „ataşa" — termenul trebuie considerat atît în accepția sa proprie, cît și în cea metaforică — ariei problematicii tradiționale a filozofiei marxiste noi teme de reflecție care, fie că pot fi regăsite, marginal, în textele clasice, fie că — mai degrabă —, deși au fost inițiate de filozofi nemarxiști, sînt considerate a fi relevante pentru condiția umană contemporană, din care motiv sînt reconsiderate și reelaborate din perspectiva materialismului dialectic și istoric. În această categorie pot fi incluse cercetările marxiste de antropologie, epistemologie, filozofia culturii, axiologie, semiotică, psihanaliză, euristică etc. Legitimitatea acestor încercări și a rezultatelor obținute nu poate fi judecată global, ci exclusiv pentru fiecare caz în parte. Este, neîndoielnic, întrutotul justificată cerința de continuă modernizare și actualizare — în structură, în formă și în conținut — a filozofiei marxiste, și aceasta din numeroase motive: absența sau insuficienta dezvoltare a unor teme filozofice în textele clasice, imposibilitatea previzionării evoluției diverselor aspecte ale gîndirii filozofice, mutațiile revoluționare înregistrate de științele naturii în ultimele decenii și consecințele concrete ale aplicațiilor tehnologice asupra condiției umane de existență, acumulările de cunoștințe din domeniul fenomenelor sociale realizate de etnologie, psihologie, lingvistică, arheologie etc. Problema fundamentală pe care o pun și trebuie să o rezolve însă aceste tentative — și de care, din păcate, nu sînt întotdeauna conștienți cercetătorii angajați pe acest drum — este aceea a elaborării unor viabile „principii de legătură" — ca să folosim o expresie a lui Hempel — între „principiile interne" ale materialismului dialectic și istoric și noua problematică „ataşată". De aceea, în funcție de soluționarea acestui aspect, putem vorbi, în unele cazuri, doar de o simplă „ataşare" a unor perspective complementare, iar în alte cazuri de o contribuție autentic creatoare și relevantă la gîndirea filozofică marxistă. În final, este interesant de observat că, în general, acest tip de încercări, înscriindu-se — mai mult sau mai puțin — dincolo de sistemul conceptual fundamental al materialismului dialectic și istoric, ridică în jurul lor cele mai puține controverse în critica filozofică marxistă.

Dimpotrivă, situația este cu totul alta în cazul gînditorilor care își aleg un al *doilea drum*, incontestabil mai dificil dar, totodată, mai fructuos și mai important. Aceștia pun sub incidența analizei chiar unele din conceptele și tezele filozofice marxiste consacrate, cu scopul explicit de a realiza actualizarea și modernizarea gîndirii marxiste din interior. Uneori, ei pleacă de la ideea existenței unei distanțe teoretice între intenția sau litera textelor clasice și interpretarea acestora în cadrul a ceea ce s-ar putea numi „forma pedagogică" a materialismului dialectic și istoric, „formă" care, totuși, se află la baza educației ideologice a majorității militanților marxiști; se avansează astfel teza existenței unor posibilități variate de interpretare teoretică a textelor clasice, ceea ce impune necesitatea confruntărilor între reprezentanții acestor tălmăciri distincte, confruntări care, în măsura în care angajează și instanțe politice, au consecințe directe pe planul acțiunii practice. Alteori, ei propun noi teze sau reformulează ideile tradiționale pe baza interpretării unor fenomene social-istorice contemporane sau încearcă să încorporeze în mod direct — și nu prin filiera mediatoare a perspectivelor filozofice nemarxiste — noile rezultate ale cunoașterii empirice și teoretice, ajungînd la concluzii care se îndepărtează, într-o direcție sau în alta, de unele din pozițiile clasice. În toate aceste cazuri — care pot fi ilustrate prin contribuțiile semnificative ale unor gînditori, precum A. Gramsci, G. Lukàcs, M. Godelier, L. Althusser, E. Balibar etc. — asistăm, paralel, și la o reacție de proporții a criticii filozofice care își exprimă în mod explicit adeziunea, reticența sau dezaprobarea față de noile poziții teoretice propuse.

Prin problemele pe care le atacă, prin soluțiile pe care le propune și, nu în ultimul rînd, prin maniera în care se raportează la alte interpretări curente ale filozofiei

marxiste, lucrarea lui Radu Florian, *Introducere în teoria marxistă a determinismului social*, se înscrie, cu certitudine, în cea de-a doua din tendinţele generale pe care le-am prezentat mai sus.

Autorul a sesizat faptul că problematica determinismului incită la o abordare originală a marxismului, în care apelul la *teorie* este indispensabil; o teorie în care trăsăturile specifice ale materialismului dialectic şi istoric să fie delimitate atît de economismul simplificator, cît şi de pragmatismul vulgar. Dealtfel, această necesitate a fost subliniată în repetate rînduri de creatorii marxismului. Este cunoscută afirmaţia lui Marx potrivit căreia „teoria devine o forţă materială de îndată ce cuprinde masele" [1]. În acelaşi text, el indică şi condiţia realizării unei asemenea situaţii, arătînd că „nu este de ajuns ca gîndirea să tindă spre realizare; trebuie ca realitatea ea însăşi să tindă spre gîndire" [2]. Într-un context teoretic asemănător, Marx face precizarea că „în conştiinţa (şi cea filozofică este tocmai o astfel de conştiinţă) pentru care gîndirea conceptivă reprezintă omul real, şi deci numai lumea concepută ca atare este realul, mişcarea categoriilor apare ca act de producţie real (...) al cărui raport îl constituie lumea; şi acest lucru (...) este just în măsura în care totalitatea concretă, ca totalitate gîndită, ca concret gîndit, este realmente un produs al gîndirii, al conceperii" [3]. Găsim în aceste afirmaţii un îndemn spre dezvoltarea *naturii practice a teoriei* din însăşi specificul acesteia, precum şi din relaţia sa determinată cu realitatea. Marx ne incită în mod direct la iniţiativă istorică, la stimularea energiilor intelectuale şi sociale în vederea stăpînirii procesului istoric, deoarece autenticitatea demersului interpretativ, competenţa practică a marxismului, sînt strîns legate de modul de elaborare a *teoriei*.

În mod asemănător, Engels, referindu-se la pătrunderea marxismului în mişcarea muncitorească, sublinia, în jurul anului 1875, următoarele: „Fără capacitate teoretică, acest socialism ştiinţific nu le-ar fi intrat niciodată atît de mult în sînge muncitorilor, cum se întîmplă acum. Iar cît de imens este acest avantaj reiese, pe de o parte, din indiferenţa faţă de orice teorie — una din cauzele principale pentru care mişcarea muncitorească engleză, în pofida organizării excelente a diferitelor sindicate, progresează atît de încet — şi, pe de altă parte, din confuzia şi dezorientarea pe care le-a semănat proudhonismul, în forma lui iniţială, printre francezi şi belgieni, şi, în forma caricaturizată, de Bakunin — printre spanioli şi italieni" [4]. Este implicată aici ideea că succesele ca şi dificultăţile întîmpinate de procesul pregătirii şi desfăşurării construcţiei socialiste sînt legate nu numai de desfăşurarea sa obiectivă, ci şi de modul în care *teoria* prefigurează un anumit context social. Volumul la care ne referim, demonstrează cu prisosinţă înţelegerea corectă a acestui imperativ şi, tocmai de aceea, trebuie să se bucure de o atenţie critică corespunzătoare.

Principalul scop pe care şi-l propune Radu Florian este „reconstituirea gîndirii marxiste originare" (p. 11) şi „analiza validităţii sale contemporane (...) studierea unor aspecte noi ale dialecticii sociale cărora tezele existente nu le dau o explicaţie suficientă" (p. 16) într-o problemă de interes teoretic şi practic major — specificul determinării fenomenelor sociale. Împlinirea în bune condiţii a acestui obiectiv este facilitată în prezent, afirmă R. Florian, de cel puţin două conjuncturi anterior inexistente: pe de o parte, faptul că avem la dispoziţie ansamblul lucrărilor lui Marx şi Engels şi, pe de altă parte, acela că putem beneficia de rezultatele şi metodologia unor discipline recent constituite — teoria sistemelor şi semiotica (p. 25). Revenirea la textele de bază ale clasicilor — „restudierea surselor gîndirii marxiste" (p. 9) — este, aşadar, cu atît mai necesară cu cît în secolul nostru teoria marxistă — constată autorul — a fost cunoscută îndeosebi prin intermediul unor lucrări aparţinînd unor teoreticieni ulteriori, adică prin optica acestora de a citi şi interpreta textele marxiste (p. 98). De aceea, într-un spaţiu foarte larg (p. 98—174), Radu Florian expune interpretările, precizările, contribuţiile teoretice ale unor gînditori şi politicieni marxişti de notorietate: Plehanov, Kautsky, Dobrogeanu-Gherea, Lenin, Buharin, Stalin, Gramsci şi Lukács. Aceasta îi permite să depisteze sursele principalelor tipuri de deformări postmarxiste ale teoriei marxiste a determinismului social: reducerea acesteia fie la o teorie a determinării economice, fie la o teorie a determinării politice. Deformările în cauză — dintre care prima „a exercitat prin unele din tezele ei o influenţă dominantă în ansamblul gîndirii marxiste" (p. 170) — constituie manifestări ale unei tendinţe mecaniciste de gîndire, tendinţă ce ignorează „caracterul global al determinismului social" (p. 9) şi care, paradoxal, provine din „transplantarea în filozofia

[1] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 2, Bucureşti, Edit. politică, 1959, p. 420.

[2] *Ibidem*, p. 422.

[3] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. 1, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 16.

[4] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere alese*, vol. 1, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 595.

marxistă a unor idei și concepte ale dialecticii hegeliene" care „include în ea importante elemente de mecanicism" (p. 171).

Imperativul revenirii la textele marxiste originare impune însă, totodată, alegerea celei mai adecvate metode de cercetare a lucrărilor clasice. „Cercetările marxiste asupra gîndirii marxiste" (p. 10), reclamate de necesitatea criticării denaturărilor dogmatice și dezvoltării creatoare a filozofiei marxiste, au generat însă „lucrări profund diferite și adesea divergente" (p. 10). Printre acestea se înscriu și rezultatele școlii althusseriene, care se bazează, după R. Florian, pe o metodă neștiințifică de lectură a scrierilor lui Marx — metoda lecturii simptomale. În aceeași categorie, a eforturilor de „regăsire" a gîndirii sorginte a lui Marx, se încadrează și contribuțiile lui G. Lukàcs și H. Lefebvre. Ultimul propune o „metodă literală" de lectură a operei lui Marx, metodă care, însă, „poate duce (...) la situații dificile, uneori echivoce, ca urmare a posibilității suprapunerii unor formulări diferite pentru aceeași idee sau același concept" (p. 13). De aceea, autorul se declară adeptul unei *„citiri sincrone* sau, altfel spus, *corelate* a tuturor textelor operei lui Marx și Engels care se referă la același concept sau la aceeași idee" (p. 15). Această metodă de lectură ar avea avantajul de a surprinde, dincolo de variabilitatea unor formulări accidentale diverse, filonul ideatic unic, independent de contextul în care se înscrie acesta. Eliminîndu-se deosebirile și chiar contradicțiile dintre diferitele exprimări întîlnite într-un loc sau altul și punînd aceste formulări la proba „veridicității științifice" (p. 16), putem ajunge la identificarea invariantului teoretic esențial al conceptului în cauză.

În lucrare nu întîlnim o prezentare generică a acestei metode de lectură; există, în schimb, numeroase analize concrete care sugerează suficient modul ei de folosire. Astfel, cercetînd variatele modalități în care este prezentată în textele clasice ideea „dialecticii dintre relațiile de producție și forțele de producție" (p. 74—85), Radu Florian discerne, în final, notele esențiale ale acestui concept și îl folosește ca atare în continuarea cercetărilor din volum.

Metoda lecturii sincrone-corelate a operei lui Marx și Engels se află în evidentă adversitate în raport cu metoda lecturii simptomale inițiată de L. Althusser. Este cunoscut faptul că marxistul francez face o distincție între problematica ideologică și cea teoretico-științifică, distincție pe care o regăsește în succesiunea cronologică a lucrărilor lui Marx și care este marcată de o așa numită „tăietură epistemologică". Lectura simptomală îi folosește tocmai pentru a distinge între conceptele teoretico-științifice și noțiunile ideologice și, de asemenea, pentru a „reconstitui" discursul teoretico-științific „întrerupt" în rigurozitatea sa de presiunile reminiscențelor spiritului ideologic. Ca urmare, din această perspectivă, nu se poate vorbi de „marxismul" lui Marx decît cu referire la lucrările posterioare „tăieturii epistemologice", existînd o ruptură internă în evoluția spirituală a omului-Marx. Dimpotrivă, din optica pe care o sugerează lectura sincronă-corelată se evidențiază *„caracterul unitar* al operei lui Marx" (p. 57), ceea ce înseamnă că, în ansamblul său — și nu doar prin discursul teoretico-științific —, marxismul realizează trecerea „de la preștiință la cunoașterea științifică" (p. 53), fapt marcat de „folosirea, pentru prima oară în cercetarea socială, a unei metodologii apropiată de aceea a științelor naturii" (p. 56). Prezența „ideilor științifice sau a unor forme embrionare ale lor" în lucrările „tînărului Marx" (p. 57) constituie, în interpretarea lui R. Florian, dovada acestui caracter unitar. Dubla problematică, adversă, ideologică și teoretico-științifică, admisă de Althusser, joncționează aici într-o unică problematică, *marxistă*, a cărei realizare-concretizare se face în modalități de expresie variate, determinate de context, în diversele lucrări ale clasicilor.

O dată stabilite preliminariile metodologice și istorice ale problemei reconstrucției teoriei marxiste a determinismului social, autorul procedează la elucidarea conceptului de *societate* și a specificului *existenței sociale*, în calitatea sa de *„sistem al realității obiective"* (p. 214), prin care urmărește să realizeze o delimitare a cadrelor propriu-zise ale studiului.

Criticînd „interpretarea filologică și filozofică restrînsă" ce identifică „existența socială" cu „ansamblul condițiilor materiale ale societății" (p. 175), Radu Florian consideră că analiza întregii opere a lui Marx duce la concluzia că „termenul de existență desemnează *viața umană* în integralitatea ei", ceea ce înseamnă că existența socială este constituită din „unitatea indisolubilă a producției materiale a oamenilor cu viața lor spirituală, cu conștiința lor" (p. 179) În consecință, „existența socială" este un *termen sinonim* cu acela de „societate" sau „realitate socială,, În aceste condiții, raportul de determinare dintre existența socială și conștiința socială nu mai apare ca un raport de primordialitate între două tipuri opuse de existență, cea obiectivă și cea subiectivă — concepte care, în interpretarea autorului, capătă semnificații sensibil distincte față de cele curent practicate —, ci ca un raport de supraordonare de la întreg la una din părțile

sale componente sau de la sistem la unul din elementele subordonate acestuia.

Elaborarea notelor specifice ale conceptului *societate* devine astfel condiţia fundamentală a înţelegerii istoriei umane „ca manifestare a continuităţii unor trăsături universale" (p. 181 — 182), deoarece istoria nu poate fi explicată decît prin prisma unităţii dialectice dintre continuitate şi discontinuitate. Conceptul „formaţiune socială" — care reprezintă, în interpretările curente, substitutul valid al celui de *societate* — permite, într-adevăr, evidenţierea discontinuităţilor istorice, dar estompează simultan atît „dezvăluirea determinaţiilor societăţii ca domeniu al realităţii obiective în raport cu alte domenii ale acesteia, a notelor ei universale" (p. 181), cît şi continuitatea istorică a societăţii. De aceea, *refuzul validării* conceptului general de *societate* în cadrul materialismului istoric, afirmă autorul, constituie *o limită* a teoriei marxiste contemporane. Dealtfel, însuşi Marx a relevat utilitatea întrebuinţării unor astfel de concepte generale — cum este şi cel de *producţie* (în general) — care constituie „abstracţii întru totul raţionale şi ca atare necesare" (p. 185) în procesul cunoaşterii.

Conceptul *societate* este abordat în continuare prin optica teoriei sistemelor: societatea este un sistem (social), o totalitate (p. 186), cu o structură (socială) internă ierarhizată (p. 183) ale cărei elemente se articulează între ele prin relaţii (sociale) invariante (p. 119). Diversele activităţi sociale — care, la rîndul lor, generează relaţii sociale corespunzătoare — sînt orientate în aşa fel de către sistem, încît, în ansamblul lor, converg înspre autoproducerea societăţii.

Nucleul acestei interpretări se află în cunoscuta caracterizare pe care a dat-o Marx esenţei umane: „ansamblul relaţiilor sociale". Dar, precizează R. Florian, aceste relaţii nu sînt simple „raporturi interindividuale", ci „relaţii între clase şi categorii sociale, între instituţii, sisteme parţiale (forme) ale activităţii umane" (p. 193); de asemenea, mai trebuie luate în consideraţie şi interacţiunile — adică relaţiile — dintre diversele tipuri de relaţii sociale — economice, de clasă, politice şi ideologice (p. 205). Fiind un sistem ce îşi „*autoproduce propria sa realitate în întreaga ei diversitate*", societatea este aşadar „*subiectul propriei sale existenţe*" (p. 206), calitate unică îşi specifică prin care se deosebeşte radical de toate celelalte sisteme ale realităţii obiective. Toate sistemele parţiale ale sistemului social global — cel economic, cel al organizării sociale, cel al relaţiilor politice şi cel al culturii spirituale — sînt marcate de această notă distinctivă a societăţii. Se poate spune chiar că societatea este „un sistem cibernetic, profund original, printre altele pentru că *relaţiile de reglare şi autoreglare implică folosirea conştiinţei*"; mai mult, că este „un *sistem autoinstruibil*" (p. 215). Din aceste motive, autorul consideră preferabilă folosirea *conceptului* de *sistem social global* în locul celui de *formaţiune socială*. Aceasta cu atît mai mult cu cît există „numeroase alte fenomene sociale care au un caracter social global" (p. 226) — clasele sociale, etnicitatea societăţilor concrete, revoluţiile sociale. Pe baza analizei unor texte marxiste, clasele sociale sînt definite ca „entităţi sau grupuri sociale cu determinaţii multiple ce implică atît o poziţie economică determinantă, cît şi o conştiinţă de sine şi o acţiune politică independentă, individualizată" (p. 288), ele delimitîndu-se prin natura specifică a intereselor lor economice, social-politice şi culturale, fiind deci „*fenomene sociale globale*". Autorul scoate în evidenţă că structura de clasă a societăţii nu este conturată numai de determinarea sa economică, acordînd pe bună dreptate un rol considerabil fenomenelor de conştiinţă, acţiunii social-politice, ceea ce conduce la diferite variante ale activităţilor politice. De aceea clasele şi categoriile sociale „se comportă ca *agenţii* sau *subiecţii* prin care se realizează, în modalităţi specifice pentru fiecare orînduire, rolul societăţii de subiect, autoproducerea ei" (p. 288).

Analiza activităţii practice — „*proces teleologic, orientat spre obiectivarea sau materializarea unor scopuri prestabilite*" (p. 288) — relevă faptul că activitatea productivă are „*un caracter material într-o accepţie nouă* (...) de generare a unui nou cadru *obiectual*, nenatural, a unei noi lumi de obiecte" (p. 230). În acest fel, R. Florian introduce un concept nou, *obiectualitatea* *, prin care desemnează „materialitatea socială", „în care se asociază indisolubil, ca două laturi ale aceleiaşi totalităţi, materialul cu spiritualul" (p. 230). Precizînd semnificaţia „*obiectualităţii existenţei sociale*", autorul arată că ea „este alcătuită din *elemente materiale, din altele material-spirituale şi din elemente spirituale ce se completează şi se articulează într-un sistem unitar*" (p. 246). Din această nouă perspectivă urmează să fie reconsiderată şi imaginea asupra *determinismului social*.

Expunerea determinismului social global (*obiectivul fundamental* al autorului şi căruia, după o largă pregătire prealabilă, îi este consacrat cel de-al patrulea capitol al

---

* Termenul *obiectual* apare în diverse locuri în *Manuscrisele economico-filozofice din 1844* ale lui Marx, dar acolo nu are, propriu-zis, valoarea unui concept explicativ.

volumului) este divizată în două părți: explicarea „particularităților sistemelor sociale parțiale" — a determinismului subansamblelor societății — și prezentarea „funcționalității sau reproducerii sistemului social global".

Din perspectiva sistemică în spiritul căreia este concepută această interpretare, determinismul social global apare ca fiind *„rezultatul interacțiunii sistemelor sociale parțiale"* (p. 261). Analiza acestor subsisteme și a determinismului lor specific constituie o bună ocazie pentru re-interpretarea originală a unor teze și concepte majore ale materialismului istoric: dialectica modului de producție, conceptele de clasă socială, forță motrice a istoriei, raport al forțelor de clasă, cultură spirituală, ideologie.

Analizînd dialectica modului de producție, autorul arată că „între forțele și relațiile de producție există o complementaritate reciprocă, ceea ce nu înseamnă (...) că din nivelul mijloacelor de muncă rezultă obligatoriu și linear anumite relații de producție" (p. 264). Ideea are o deosebită importanță metodologică în evitarea unei interpretări economist-reducționiste, tehniciste asupra statutului relațiilor de producție în societate. O asemenea interpretare este specifică unor teoreticieni ai societății industriale, care promovează orientarea tehnicistă în înțelegerea modului de producție. Îl numim aici și pe J. Fourastié care, în scrierile sale, socotește că dezvoltarea societății este funcție numai de progresul forțelor de producție: „Problema progresului social este o problemă pur tehnică" [5]. Spre deosebire de astfel de interpretări — întîlnite și în rîndul unor gînditori marxiști —, Radu Florian precizează că „înțelegerea corectă a rolului relațiilor de producție în dialectica modului de producție și a economiei trebuie să plece de la faptul că ele sînt o componentă productivă activă a procesului muncii și nu doar o condiție exterioară a acestuia, fie ea și indispensabilă" (p. 266). Argumentele sale au în vedere tocmai structura elementelor care articulează relațiile de producție: proprietatea, diviziunea socială a muncii și raporturile dintre clase în cadrul ei, formele de organizare și conducere a producției, formele de repartiție, toate acestea considerate ca „elemente indestructibile" ale procesului muncii. Dealtfel, revoluția științifico-tehnică a relevat fără echivoc faptul că mijloacele de producție, progresul tehnic nu se dezvoltă spontan, ci numai pe baza intereselor și mobilurilor pe care le modelează și le impulsionează relațiile de producție. Se adaugă la aceasta și faptul că procesul construcției societății socialiste pune și el în evidență rolul determinant al relațiilor de producție în făurirea și funcționarea noului mod de producție.

Constituindu-se „la intersecția sistemelor parțiale" (p. 335), determinismul social global are ca principal efect „funcționarea" concret-specifică a societății. Textul se oprește cu insistență asupra diferenței care există „între geneza unei societăți și funcționarea ei" (p. 336): funcționarea, reproducerea „formei de relații" (Marx) care asigură relativa stabilitate a societății constituie obiectul teoriei *„determinismului funcțional"* (p. 337), contra-parte necesară a aspectului său complementar — studiul transformării societății, al tranziției de la o societate la alta. Este greșit, arată autorul, să identificăm dialectica socială exclusiv cu „procesul devenirii, conceput ca o succesiune de treceri și de schimbări de la geneză la dispariția orînduirii" (p. 336). În cadrul determinismului social global, „reproducerea unei societăți este stadiul primordial" (p. 338), întrucît ea determină dezvoltarea propriu-zisă, trecerea la un nou sistem social global. Lectura sincronă-corelată a textelor lui Marx permite să se vadă că, deși acesta „nu a formulat conceptul de reproducție socială, el a surprins aspecte fundamentale ale procesului" (p. 338); el a arătat, de asemenea, că reproducția socială este contradictorie întrucît, pe de o parte, conservă structura invariantă a sistemului și, pe de altă parte, îl erodează, provocîndu-i schimbarea. De aceea, relația dintre reproducție și dezvoltare, dintre continuitate și discontinuitate constituie „problema centrală a determinismului social" (p. 339). Din perspectiva ei rezultă că „procesul istoric are două mari fragmente: cel al *reproducerii orînduirilor* (...) (și cel al) *transformării unor societăți*, al *genezei altora*" (p. 338). Înțelegerea mecanismului funcțional de reproducere a societății este strîns legată de înțelegerea conceptului de „stare de echilibru" a unui sistem global, în cadrul căreia contradicțiile sînt latente, ceea ce face ca menținerea sistemului, continuitatea sa să nu fie periclitate. Dimpotrivă, starea de „dezechilibru" se caracterizează prin incapacitatea sistemului de a se autoregla; ea este o criză a ansamblului societății.

Menținerea sistemului social global și reproducerea sa în cadrul unor limite de variabilitate admisibile se realizează prin trei „relații de determinare integratoare" (p. 344) care articulează între ele sistemele parțiale: economia, conducerea politică și ideologia. Dar, pe lîngă aceste relații structurale invariante, sistemul social mai este caracterizat și prin anumite relații nestruc-

[5] J. Fourastié, *Idées majeures. Pour un humanisme de la société scientifique*. Paris, Editions Gonthier, 1956, p. 128.

turale, „ale căror elemente pot varia fără ca refacerea sistemului să fie periclitată" (p. 351). Variaţia permanentă, continuă, mai mult sau mai puţin sesizabilă a acestor relaţii nestructurale, asigură dezvoltarea sistemului însă numai „în limitele structurii (sale) globale" (p. 351). Unele tipuri de sisteme sociale au o marjă foarte redusă de variabilitate, altele, dimpotrivă, o permit sau chiar o stimulează nemărginit. Acesta din urmă este cazul economiei de mărfuri capitaliste care, în ultimul secol, a cunoscut numeroase schimbări fără să debordeze însă caracteristicile sale tipologice de bază. Din acest motiv, contradicţiile sistemului social capitalist, a căror mişcare este legată şi de polarizarea societăţilor sistemului mondial într-un grup dominant şi altul dominat, duc la disoluţia societăţii şi „fac ca timpul său istoric de existenţă să fie mai scurt decît al societăţilor trecute" (p. 356).

*

Am făcut această largă prezentare a volumului pentru a putea evidenţia mai pregnant modalitatea originală în care este transpus — din perspectiva dominantă a teoriei sistemelor — nucleul ideatic existent în textele clasice referitor la problematica materialismului istoric. Vorbim de o „transpunere", întrucît interpretarea în cauză renunţă în bună măsură, în mod deliberat şi cu motivaţii determinate, la multe din conceptele tradiţionale (suprastructură, bază economică, formaţiune socială, conştiinţă socială, materie, conştiinţă), modifică substanţial semnificaţia altora (existenţă socială, obiectiv, subiectiv, practică, dezvoltare), introduce noi concepte (obiectualitate, reproducţie socială, societatea ca subiect, autoproducerea societăţii, stare de echilibru-dezechilibru, funcţionalitate, sistem social global, sistem social parţial, relaţie integratoare, relaţie de complementaritate etc.) şi totuşi, în ciuda acestor operaţii, încearcă, şi reuşeşte în bună măsură, să rămînă fidelă esenţei explicative a marxismului genuin. Mai mult încă, autorul realizează această „transpunere" într-un mod nuanţat şi firesc, creînd impresia că avem în faţă chiar gîndirea *originară* a lui Marx, decelată graţie virtuţilor metodei de lectură sincronă-corelată despre care am amintit la început. Totuşi, nu putem crede că, în acest moment — în care există deja o foarte bogată istorie a marxismului — este posibilă, prin *oricare* metodă de „lectură", reconstituirea gîndirii „autentice" a lui Marx, cu toate că această idee este îmbrăţişată de tot mai mulţi analişti ai operei lui, care încearcă să o materializeze în diverse modalităţi. Credem, dimpotrivă, că orice încercare *prezentă* de regăsire a „autenticului" Marx rămîne, din principiu, indiferent deci de autorul tentativei, o *interpretare actualizată*, deoarece în oricare conştiinţă a epocii noastre sînt întricate — alături de ideile pe care ni le furnizează lectura textului marxist — şi elemente ale realităţii culturale şi practice *post*-marxiste; or, o operaţie de „filtrare" a acestora este imposibilă, întrucît ele au concrescut în aşa fel, încît nu le mai putem percepe distinct. Fiind deci cu neputinţă o retragere totală din momentul istoric actual pentru a-l „regăsi" pe Marx în trecut, singura soluţie posibilă — şi practicată, în realitate, de către toţi gînditorii lucizi — este de *a-l aduce pe Marx cît mai aproape de conştiinţa epocii noastre*, de a-l include în ceea ce va deveni, mîine, istorie. Aceasta este şi explicaţia faptului că fiecare din cercetătorii respectivi, sub stindardul „revenirii la originile marxismului", au încercat de fapt să aducă teoria la nivelul vremurilor pe care le trăim, adică nu atît să-l „regăsească" pe Marx, ci, îndeosebi, să *continue drumul* pe care l-a *deschis*, adică să-i dezvolte opera pentru a-l face să fie mereu contemporanul nostru.

De aceea, asemenea interpretări, deşi desfăşurate sub un imperativ inexact care permite să se facă altceva decît ceea ce se pretinde, sînt, în fond, *productive* şi *necesare*, iar importanţa lor nu trebuie estimată prin prisma atingerii obiectivului proclamat, ci prin aceea a relevanţei explicative, coerenţei interne, justeţei în raport cu cerinţele momentului istoric respectiv şi, în ultimă instanţă, a adevărului. Căci, deşi *toate sînt interpretări marxiste*, în sensul semantic deschis pe care îl are termenul în cadrul conştiinţei contemporane, nu toate sînt echivalente din perspectiva criteriilor enunţate mai sus. Dealtfel, aceste criterii, considerate global, vor ghida şi consideraţiile noastre critice asupra volumului în discuţie.

Punctul de plecare al acestor consideraţii îl constituiee încercarea de a identifica statutul pe care se fundează, în ultimă instanţă această *introducere* în teoria marxistă a determinismului social. Este îndeobşte cunoscut faptul că problematica generală a determinismului aparţine — prin tradiţie, dar şi prin fundamentări teoretice — filozofiei. Pe terenul particular al filozofiei marxiste ea este abordată, la un nivel abstract, în cadrul materialismului *dialectic*, şi la un nivel concret-specific — ca analiză teoretică a determinării fenomenelor sociale — în cadrul materialismului *istoric*. Marxismul a depăşit imaginea simplificatoare a unui determinism social redus la o înlănţuire mecanică de cauze şi efecte riguros cuantificabile care se desfăşoară linear din trecut spre prezent şi din prezent spre viitor, de la necesităţile obiective

ale oamenilor la acțiuni adecvate care duc la împlinirea lor și la realizarea automată a legităților sociale obiective. Renunțarea la înțelegerea determinismului ca o previziune *infailibilă*, și care, în fond, constituia un factor demobilizator pentru acțiunea umană subiectiv motivată, a condus și la sublinierea ideii că fenomenele prezintă o infinitate cantitativă și calitativă de interacțiuni, în interiorul cărora se structurează spațio-temporal printr-o multitudine de raporturi de determinare. În cadrul determinismului marxist, caracterul *dialectic* al conexiunii nu rezultă din așezarea categoriilor corespunzătoare într-un sistem deductiv, ci din *semnificația* acestora, ele fiind legate printr-o complexă rețea funcțională care scoate în evidență *teoria* determinismului în așa fel, încît în fiecare din aceste categorii se reflectă toate celelalte.

În aceste condiții ne putem întreba: o „revenire la textele marxiste originare" este în măsură să justifice schimbarea acestei situații care are valoarea unei poziții de principiu? Cu alte cuvinte, interpretarea marxistă a determinării fenomenelor sociale aparține de drept *filozofiei* (marxiste) sau se înscrie *ab initio* pe terenul teoriei sistemelor? Aceste întrebări își găsesc un răspuns, implicit, în paginile volumului pe care-l analizăm, prin faptul că teoria sistemelor constituie „grila" teoretică ce direcționează interpretarea dată de Radu Florian problematicii respective și, totodată, ansamblului conceptelor materialismului istoric. Operația de „transpunere" despre care am amintit anterior — și ale cărei idei originale și incisive nu pot fi puse, în nici un caz, la îndoială — se desfășoară paralel cu o voalată și totuși sesizabilă *renunțare* la unele din prerogativele filozofiei. Afirmația noastră — a cărei greutate ne încarcă de responsabilități — se cere, desigur, motivată. Această atitudine este cu atît mai surprinzătoare, cu cît, în altă lucrare, anterioară, autorul recunoaște viabilitatea „materialismului istoric, ca filozofie a istoriei" [6]. Mai mult încă, în timp ce în aceeași lucrare, se admite „existența unei sfere de-sine-stătătoare a cunoașterii filozofice" [7] și se respinge interpretarea avansată de J. Piaget, după care statutul filozofiei s-ar reduce la „coordonarea valorilor" [8], în volumul de față se afirmă că „filozofia și științele sociale (...) (trebuie considerate) cognitive în ansamblul lor datorită intenției lor", întrucît această *intenție* cognitivă este „dublată de preocuparea pentru elaborarea de valori, principii și norme ale acțiunii sociale" (p. 319). Problema devine și mai insolubilă dacă reținem și afirmația globală și distinctă potrivit căreia „marxismul este (o) știință" (p. 329), precum și aceea particulară după care „teoria marxistă a determinismului social reprezintă saltul de la preștiință la știință în sfera cunoașterii sociale" (p. 35, 53 și 56), întrucît „cunoașterea științifică a fenomenelor sociale constă, în fond, în ultimă instanță, în *identificarea* și *dezvăluirea* determinismului social" (p. 6). De multe ori, lectura lasă impresia că autorul folosește calificativul „științific" ca un substitut al termenului „materialist", deoarece, este evident, sîntem de acord cu afirmația că teoria marxistă a determinismului social reprezintă saltul de la *idealismul* istoric la *materialismul* istoric, nu însă de la „preștiință la știință", formulă folosită, cu o motivație aparte, în cadrul interpretării pe care a dat-o L. Althusser lucrărilor lui Marx. Dealtfel, cu toate că această „introducere" polemizează îndelung și explicit cu interpretarea althusseriană, cititorul poate identifica destul de ușor unele apropieri între aceste două optici care se reclamă totuși de la două tipuri distincte — și opuse — de „lectură" a textului marxist. Ne vom rezuma, aici, doar la semnalarea prezenței — în cele două interpretări — a unor *absențe* simptomatice: problema *subiectivității*, a *libertății* și a *progresului istoric*.

Preocupat de rigoarea discursului și de obiectivitatea acestuia, în investigarea relațiilor componente ale determinismului social, autorul consideră că deziderațul asigurării distanței dintre subiectul și obiectul cercetării poate fi realizat „prin dezvăluirea variabilelor sociale și a relațiilor lor structurale, invariante" (p. 28). Viabilitatea ansamblului de variabile pus în evidență de marxism se întemeiază pe repetabilitatea acestora, precum și pe invariabilitatea relațiilor dintre ele. Aceste variabile se constituie într-un model teoretic ce are rolul unui cîmp experimental ce poate realiza distanțarea subiectului prin obligarea lui de a respecta regulile de comportare ale modelului. Este vorba de o obiectivitate ce a lipsit spiritualismului și antropologismului tocmai datorită faptului că acestea blocau punerea în evidență a variabilelor sociale reale, a relațiilor repetabile din interiorul societății, fie datorită scoaterii individului din țesătura relațiilor sociale, fie prin reducerea omului la dimensiunea sa spirituală. Or, elaborarea modelului de care aminteam permite restrîngerea posibilităților de intervenție deformatoare ale subiectului. Un asemenea rezultat, consideră Radu Florian, poate fi obținut prin extinderea ariei de cuprindere a modelului teoretic, ceea ce duce la creșterea

---

[6] R. Florian, *Reflecții asupra filozofiei marxiste*, București, Edit. politică, 1974, p. 184; a se vedea, de asemenea, p. 169—190 și 212—230.

[7] *Ibidem*, p. 114.

[8] *Ibidem*, p. 127.

rigorii în analiza relaţiilor lui componente. „Relaţiile invariante ale determinismului social (...) se manifestă prin determinismul global al fiecăreia dintre aceste societăţi (...) Ceea ce variază este tipologia elementelor care compun diferitele sisteme parţiale, articularea lor şi pe această bază funcţionalitatea sau determinismul lor specific" (p. 261—262). Dintr-o asemenea poziţie, autorul trage concluzia că orice analiză comparată a diferitelor societăţi dezvăluie că, în cadrul lor economia sau cultura spirituală îndeplinesc de regulă aceleaşi funcţii în exercitarea rolului societăţii ca subiect, ceea ce generează aceleaşi relaţii de determinare între sisteme, diferenţa constînd în faptul că tipul istoric al relaţiilor economice se schimbă în fiecare societate. În acest loc al analizelor sale ar fi fost util ca autorul să introducă conceptul de *libertate*, fără de care nu poate fi explicată pe deplin viaţa socială. Considerăm, totodată, că o evidenţiere mai asiduă a caracterului *probabilist* al desfăşurării fenomenelor sociale ar fi dat mai multă suplete tezelor asumate, redimensionînd modelul sistemic propus. În acest spirit, într-o scrisoare către Kugelmann, Marx arăta că „ar fi, desigur, foarte comod să faci istorie universală, dacă n-ai începe lupta decît cu condiţia existenţei unor şanse absolut favorabile. Ea ar fi, pe de altă parte, de natură foarte mistică dacă «întîmplarea» n-ar juca nici un rol. Aceste întîmplări intră, desigur, şi ele în mersul general al dezvoltării şi sînt compensate de alte întîmplări" [9].

Faţă de poziţia pe care o implică ansamblul lucrării, ne punem întrebarea : *în ce măsură poate fi aplicată integral teoria sistemelor la studiul marxist al determinării fenomenelor sociale?* Fără a introduce anumite schimbări substanţiale în însuşi cadrul conceptual al teoriei sistemelor — schimbări care să permită explicarea unor probleme specifice, esenţiale, ale „sistemelor" *sociale* : progresul, libertatea, subiectivitatea, responsabilitatea etc. —, folosirea ei *tale quale* pentru a explica determinarea fenomenelor sociale se dovedeşte a fi *limitată*. Căci, este adevărat, Marx a operat cu o categorie centrală a dialecticii hegeliene — totalitatea (organică) — care prezintă unele *similitudini* cu conceptul ştiinţific *sistem*. L. Althusser a făcut teoria distincţiei dintre „întregul hegelian" şi „totalitatea marxistă". Rămîne însă pe mai departe, ca o sarcină, dezvăluirea raportului — care în nici un caz nu poate fi unul de identitate încheiată — dintre „totalitatea (dialectică)" marxistă şi „sistemul" ştiinţific. În lipsa acesteia, laborioasele analize ale fenomenelor istorice postmarxiste făcute de autor îşi diminuează din valoare tocmai pentru faptul că teoria sistemelor, creată pentru investigarea unor fenomene naturale, se dovedeşte a fi incompletă cînd o tratăm ca paradigmă pentru a gîndi dialectica istoriei. Lucrarea pe care o analizăm confirmă această incompletitudine care devine evidentă prin faptul că din optica ei este estompat „sensul istoriei".

Nu putem încheia aceste consideraţii fără a evidenţia anumite rezerve faţă de modul în care este interpretat conceptul de *practică*. Afirmaţia potrivit căreia „*activitatea practică se compune din practica productivă, cea politică şi aceea specifică unor domenii ale culturii, ale ştiinţei şi artei*" (p. 239—240) lărgeşte excesiv, prin introducerea activităţilor spirituale, sfera conceptului amintit, lipsindu-l de unele virtuţi metodologice. Avînd în vedere faptul că acest concept marchează momentul desprinderii lui Marx de poziţia lui Hegel şi de cea a tinerilor hegelieni, că sintetizează critica acestor poziţii, considerăm că prin *practică* Marx a avut în vedere *o activitate de altă natură decît cea spirituală*, în care atît Hegel cît şi tinerii hegelieni vedeau baza şi conţinutul principal al schimbărilor sociale. Delimitările faţă de idealismul absolut şi de cel posthegelian, dar şi de materialismul naturalist-contemplativ, au permis ca în interiorul marxismului *practica* să fie definită ca *o activitate materială prin intermediul căreia oamenii transformă nemijlocit realitatea, transformîndu-se şi pe ei înşişi*. În acest caz, obiectul transformării îl reprezintă mediul natural de existenţă al omului, din modificarea căruia, în raport cu nevoile materiale de viaţă, rezultă modificarea condiţiilor existenţei lor materiale.

În această accepţiune, practica cuprinde *în primul rînd* relaţiile dintre om şi natură, transformarea naturii de către om, schimbarea formei realităţii prin intermediul muncii, toate formele de activitate productivă. *În al doilea rînd*, practica cuprinde activitatea materială „centrată" pe transformarea societăţii. Dincolo de sensurile contrarii ale unei asemenea activităţi, care uneori poate viza menţinerea *statu quo*-ului social, esenţială este, de regulă, activitatea revoluţionară de creare a unor noi structuri sociale, obiectiv necesare. Obiectul transformării îl reprezintă de această dată societatea însăşi, domeniul relaţiilor de producţie care conferă fizionomia unei orînduiri sociale, întreaga activitate social-politică de transformare a unei societăţi. Deoarece conservarea, dezvoltarea sau schimbarea relaţiilor economice vizează direct interesele materiale ale diferitelor grupuri şi clase sociale, lupta de clasă, activitatea revoluţionară a claselor reprezintă o formă importantă a *practicii sociale*.

Ceea ce numim „*materialitatea practicii*" se referă la raporturile obiective dintre om şi natură, precum şi la cele dintre oameni în pro-

[9] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere alese*, vol. 2, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 437.

cesul producției. A afirma că practica este o activitate „materială", „obiectivă", nu înseamnă a considera că ea cuprinde doar latura obiectivă a activității omului, luată separat de cea subiectivă, spirituală. În activitatea practică se întrepătrund *două* procese relativ opuse : pe de o parte, proiecția subiectivă a unor scopuri care corespund necesităților obiective și, pe de altă parte, transformarea realității conform acestor proiecte. Unitatea celor două momente exprimă unitatea contradictorie dintre două procese : acțiunea omului asupra realității obiective și influența realității obiective asupra omului. Această unitate explică dublul proces de transformare, a „idealului în material", proces în cadrul căruia, cum arată Lenin, „omul transformă conceptele abstracte în obiectivitate" și a „materialului în ideal". Accentuînd momentul material transformator, Marx și Engels au subliniat că schimbarea lumii în planul ideilor reprezintă doar schimbarea ideilor despre această lume și că schimbarea adevărată se poate realiza numai prin activitate „reală", practică. Tocmai de aceea, raportarea creațiilor spirituale la practică are, pentru materialismul dialectic și istoric, înțelesul unei raportări la o instanță *obiectivă*.

Observațiile noastre care au vizat unele din aspectele volumului, nu diminuează însă din importanța sa. Am arătat încă de la început că Radu Florian a încercat să foreze într-o zonă extrem de dificilă și mult mai puțin pusă sub microscopul analizei și reflecției conceptuale. În literatura noastră, această zonă este, de cele mai multe ori și în mod nejustificat, ocolită. De aceea, considerăm că meritul fundamental al lucrării constă în abordarea curajoasă și cu pronunțate note de originalitate a structurii conceptuale a teoriei materialismului istoric. Ca și autorul însuși, sîntem conștienți de faptul că există anumite structuri de gîndire de tendință conservativă datorită cărora receptarea unor idei novatoare întîmpină unele dificultăți. Ne-am străduit să depășim această situație, iar observațiile critice nu au scopul de a pune sub semnul întrebării tentativa autorului, ci acela de a contribui la „autoclarificarea" noastră, a tuturor. Tocmai de aceea, considerăm că intitulîndu-și lucrarea **Introducere** *în teoria marxistă a determinismului social*, autorul nu consideră perspectiva deschisă ca definitivă. Faptul că ultimul capitol al volumului poartă titlul *În loc de încheiere* confirmă, credem, susținerea noastră.

DETERMINISMUL SOCIAL ȘI VIAȚA UMANĂ COTIDIANĂ

DE

PETRU PÂNZARU

Este cert : pentru știință și filozofie, dar și pentru practica social-politică, problematica determinismului fenomenelor naturale și social-umane, a legilor obiective ale naturii și ale societății este cardinală. Realmente, studirea cauzalității, a legităților cărora se supun fenomenele naturii și societății, înțelegerea relațiilor dintre natură și societate, a raporturilor îndeajuns de complicate dintre existența socială și conștiința socială, dintre necesitatea socionaturală și libertatea umană reprezintă „cheia de boltă" a gîndirii filozofice și științifice contemporane. Din această zonă a elaborărilor și demersurilor teoretice, practica socială și politică își extrage concluziile și strategiile de acțiune cu cele mai serioase consecințe pentru viața colectivităților sociale și a indivizilor umani care le alcătuiesc. Iată de ce, tema determinismului în general, a determinismului social în special este un teren puțin prielnic pentru construcții teoretice speculative, pentru dispute teoretice conceptuale în sine și pentru sine, fără trimiteri exprese la realitățile social-umane complexe și contradictorii.

Recent, Radu Florian și-a asumat sarcina, desigur dificilă, de a ne introduce, mai exact de a ne reintroduce în teoria marxistă a determinismului social. Intenția lăudabilă a autorului constă în a oferi „o nouă imagine asupra teoriei marxiste a determinismului social", delimitată net de interpretarea „economist mecanicistă" care „nu constituie decît o degradare a gîndirii marxiste" (p. 373), de a reconstitui teoria marxistă *originară* a determinismului social. Autorul subliniază,

pe drept cuvînt, că „trebuie să fie depășite rămînerile în urmă care s-au produs în aria sa sub imperiul dogmatismului, trebuie reîmprospătată capacitatea marxismului de a răspunde întrebărilor centrale ale contemporaneității" (p. 8). El evocă necesitatea cunoașterii „*gîndirii marxiste în întreaga ei complexitate*", a restudierii „surselor gîndirii marxiste" ca „o condiție principală a sporirii gradului de cunoaștere, de rigoare în formularea ideilor și conceptelor marxismului (p. 9), pronunțîndu-se împotriva „unor critici unilaterale și subiectiviste ale operei marxiste" (p. 10), pentru „o citire sincronă — sau altfel spus — *corelată* a tuturor textelor operei lui Marx și Engels", numai astfel putînd fi „descoperite și puse în valoare idei ale operei lui Marx și Engels, care au trecut neobservate, cum sînt, de exemplu..." (p. 15). În sfîrșit degajînd „necesitatea stringentă a asigurării unui caracter științific consecvent elaborării și dezvoltării conceptelor marxismului" (p. 26), autorul postulează un precept metodologic esențial: „Conceptele marxiste trebuie ferite de intervenția unilateralității accidentale sau subiective și a absolutizărilor nefondate, de suprapunerea arbitrară a unor note a căror necesitate nu a fost argumentată, de constituirea lor pe baza unor principii și valori extrastiințifice. Ele trebuie să fie sinteza notelor determinante ale fenomenelor, a relațiilor dintre ele. Se poate afirma că forța cognitivă a marxismului depinde de sinteza pe care o structurează conceptele lui, de rigoarea, dar și de deschiderea lor" (p. 27).

Nimic nu este mai firesc decît să te aștepți ca aceste promisiuni, deziderate și exigențe metodologice, afirmate la începutul cărții sau pe parcurs, să fie *integral* respectate și aplicate de autor în analiza sa.

Ce se întîmplă însă de fapt? Cum arată noua imagine asupra teoriei marxiste a determinismului social? Cît este ea de *multilaterală?* În ce măsură conturează ea gîndirea marxistă *în întreaga* ei complexitate, în ce măsură oferă „sinteza notelor determinante ale fenomenelor, a *relațiilor* dintre ele" și cît de capabilă este teoria să răspundă întrebărilor centrale ale *contemporaneității?*

Firește, ca să capete răspunsuri de la sursă la aceste întrebări, cititorul este invitat să citească cartea din scoarță-n scoarță, cu răbdare de exeget, căci cartea este concepută predominant ca operă de exegeză a scrierilor clasicilor (Marx, Engels) și ale unor lucrări ale altor gînditori și teoreticieni marxiști (Plehanov, Kautsky, Gherea, Lenin, Buharin, Stalin, Gramsci, Lukács, Althusser etc.) pe tema determinismului social, autorul fiind preocupat de reformulări și reinterpretări de texte. Ceea ce și explică volumul considerabil rezervat citatelor din respectivii autori, comentării acestora, în combinație cu o serie de referiri la rezultatele cercetărilor unor antropologi sociali și sociologi nemarxiști (Malinowski, Mauss, Linton, Leroi-Gourhan, Sapir ș.a.).

Desigur, asemenea lucrări de exgeză a unor texte, deși nu de cea mai stringentă urgență pe frontul cercetărilor teoretice presate de *solicitări venite direct din viața socială contemporană* cu marile ei probleme vitale, nu sînt lipsite de importanță, utilitate și interes. Desigur, interesul cititorului este condiționat de măsura în care analiza și confruntarea textelor, restabilirea celor socotite autentice, exegeza sînt total subordonate unui singur scop: mai buna *înțelegere* și explicare a fenomenelor și faptelor din viața economico-socială, politică, ideologică contemporană în vederea ameliorării, raționalizării și umanizării relațiilor sociale și politice, a vieții oamenilor, pur și simplu.

Cartea — cititorul se va convinge singur, parcurgînd-o — conține un material informativ și apreciativ interesant, unele idei, afirmații, teze de natură să ajute progresul cercetării temei abordate, să stimuleze dezbaterea cu noi puncte de vedere.

Printre opiniile pertinente exprimate asupra cărții de Ion Ianoși [1], întîlnim la un moment dat următoarea observație: „Cît privește relația societate-natură, ea ar merita rediscutată mai cuprinzător decît prin acest cifru reducționist «subiect-obiect»" (p. 27).

Doresc să mă opresc tocmai asupra acestei *relații esențiale*, vitale dintre societate și natură, dintre indivizii umani reali, vii (ființe sociale corporale) și societatea pe care o alcătuiesc și în care trăiesc, asupra raporturilor intime dintre legile sociale și legile naturii, deci asupra *raporturilor dintre determinismul social și cel natural*, dintre destinul social colectiv și biografia umană. Avertizez pe cititor, ca și pe autor dealtfel, că nu-mi propun o recenzare a lucrării sale prin metoda „clasică" a relevării „părților pozitive" (realmente prezente în lucrare) și a „părților negative", ci o discuție pe tema: *este oare fidelă faptelor și utilizabilă în activitatea practică* o teorie marxistă a determinismului social care nu se cuplează cu determinismul natural, care de fapt rupe societatea și pe om de natură? este oare veridică și funcțională o „nouă" imagine a determinismului social din care oamenii reali, de ambele sexe, sînt absenți, iar păcătosul lor organism biologic — purtător al vieții totuși — lipsit de orice legătură cu determinismul social?; este oare posibil și real un determinism social în afara motivației umane colective și individuale? sau o

[1] Ion Ianoși, *Teoria și practica în analiza determinismului social*, în „Era socialistă", nr. 12/1979, p. 25—28.

societate în care relațiile macrosociale impersonale estompează, pînă aproape de desființare, relațiile umane interindividuale?

Mă întreb, de asemenea, dacă maniera obișnuită de a trata și analiza determinismul social (precumpănitor din unghiul de vedere *macro*social și *macro*istoric, deloc interesat de „actorii piesei", de masele umane și de personalități) n-ar putea și n-ar trebui completată cu o perspectivă complementară: aceea a analizei vieții (activităților, relațiilor) sociale derulate în cotidian, spațiu în care oamenii își trăiesc existența reală, autentică și se realizează efectele determinismului social?

Autorul vrea să delimiteze *esența* și *specificul* determinismului social. Dar specificul și esența îi scapă. În primul rînd, pentru că esența nu reține, cum crede autorul — și din păcate mulți alți autori — numai specificul sau un specific *pur* social, ci și „nespecificul", adică naturalul.

Într-adevăr, două erori frecvente se fac cînd se încearcă circumscrierea esenței, specificitatea societății și a omului:

1) Se consideră că esența social-umanului se poate defini și obține *numai și numai* prin epurarea oricăror elemente ce nu sînt *propriu-zis* sociale și umane (aparținînd unei „alte" realități — cea naturală), adică prin reținerea doar a elementelor exclusiv sociale (munca, limbajul, instituțiile, normele, valorile etc.). Or, adevărul este că — dacă nu operăm o ruptură arbitrară în conexiunea universală, ce integrează societatea și omul în natură și leagă organic legile sociale de legile naturii, ale vieții — *conceptul de esență nu reține doar elementele specifice ale unui fenomen, ci și cele zise nespecifice, dar fără de care acel fenomen*, în cazul nostru societatea și omul, *pur și simplu nu există* și nu se pot menține nici măcar o secundă; natura nu este doar o condiție *exterioară* a constituirii societății și a omului, ci, prin această realitate (și acest concept) care se numește VIAȚA, ea devine un element component intern determinant al societății și al omului, ființă corporală.

2) Se consideră că natura este doar *„înconjurătoare"* în raport cu societatea și omul, în timp ce ea a fost și este atît de „isteață', și de „șireată" încît s-a inculcat în om și în societate, s-a instalat definitiv acolo sub „forma" vieții și a legilor ei (naștere și moarte), sub „forma" trebuințelor așa-zis elementare care, astăzi, în epoca revoluției științifico-tehnice, trebuie „satisfăcute în fiecare zi, ceas de ceas, fie și numai pentru ca omul și societatea să poată supraviețui" (Marx) sub forma bioritmurilor care reglează și determină cu atîta strictețe și regularitate (ciclicitate) activitățile și relațiile sociale etc. etc.

Oare pe teoreticianul determinismului social îl poate lăsa indiferent *faptul obiectiv*, de importanță majoră, că omul-societate are un contact permanent, vital, genetic și funcțional cu natura, că legile naturale **ale vieții**, fizice și biologice, pe care s-au **grefat** *ulterior* legile vieții sociale, *determină* **activități** colective și individuale, ritmul și ciclicitatea lor, că omul-societate nu este independent și autonom nici o secundă a vieții sale de natură? Era de așteptat ca din acest *fapt*, sesizabil și cu ochiul liber, la nivelul empiric, teoreticianul determinismului social să tragă măcar o singură concluzie pentru teoria sa: că unica șansă de a o face veridică este *să o conecteze* cu determinismul natural, să considere societatea și pe om ca *parte* a naturii, *specifică, originală, inconfundabilă*, dar ca *parte* a ei. Radu Florian (fie că nu a observat faptul esențial menționat mai sus, fie că nu i-a atribuit importanța teoretico-metodologică cuvenită) a ratat incredibil șansa de a ne oferi o teorie validă, solidă, convingătoare a determinismului social care să slujească nu numai la sporirea „bibliografiei de specialitate", ci și la înțelegerea, raționalizarea și umanizarea practicii sociale și politice.

Cartea ne prezintă o „realitate" socială *„ca și cum"* societatea n-ar fi alcătuită din indivizi corporali, cu nevoi zilnice penibile și nevoi superioare, cu comportamente cotidiene „de preocupare" și/sau „de interes liber"; ca și cum *existența socială* n-ar fi existența cotidiană și istorică *a acestor* fapturi concrete și vizibile „cu ochiul liber"; ca și cum *relațiile sociale* nu s-ar înfiripa între asemenea fapturi cu timp de viață limitat și cu un ciclu de viață determinat natural.

Dacă teoreticianul determinismului social, măcar cu titlu de divertisment, ar fi făcut inventarul activităților și relațiilor umane, de la naștere pînă la moarte, și ar fi socotit timpul fizic de viață consacrat operațiilor legate de satisfacerea trebuințelor materiale și spirituale ale organismului lor biologic și s-ar fi întrebat *de ce, din ce cauză* oamenii își distribuie *astfel* și nu *altfel* timpul, preocupările și activitățile, *de ce* au apărut și au proliferat instituțiile sociale — de la cele economice, la cele politice, etc. — , probabil că *Introducerea...* sa n-ar fi vitregit în asemenea grad determinațiile (cauzalitățile) naturale ale activităților sociale fundamentale. Și cîștigul era deopotrivă al autorului și al cititorului, trăitor și practician al vieții cotidiene.

Dacă autorul ar fi dat importanță gnoseologică și oarecare demnitate sau măcar încredere teoretică *faptelor* umane obișnuite, banale — care constituie însăși *viața* societății și a membrilor ei — ar fi constatat cu ușurință cît de cuminte și constant socio-ritmurile urmează și respectă bioritmurile — *aparent* fără vreo legătură cauzală cu determinismul social — , cum se mulează omul-

societate după cerinţele şi comandamentele naturii, din care provine şi în care se întoarce implacabil, atît în calitate de cititor, cît şi de autor.

Dacă societatea şi oamenii care o compun n-ar fi strict determinaţi de natură şi de legile ei (legile vieţii), dacă „a supune" natura n-ar însemna a-i cunoaşte legile şi a te supune lor, dacă societatea s-ar autodetermina, desigur că lucrurile ar sta cu totul şi cu totul altfel, dar nu este cert că ar sta mai bine...

Principala eroare a autorului rezidă, după părerea mea, în faptul că în fond *rupe determinismul social de cel natural*, legile sociale de legile naturii, consideră societatea nu numai ca o realitate specifică (ceea ce este adevărat), dar şi ca o realitate *autonomă* faţă de natură (ceea ce nu mai este adevărat), iar pe indivizi ca produse *exclusive* ale societăţii şi nu ale „cooperării", ale interacţiunii continue între natură şi societate.

Tocmai de la Marx încoace a devenit clar şi axiomatic că individul uman este şi rămîne, cît timp se vor prezerva condiţiile de viaţă pe Pămînt, o fiinţă corporală *în acelaşi timp naturală şi socială* (în sensul că trăieşte şi nu poate trăi decît împreună cu alţii) ce se supune legilor vieţii, deci atît legilor naturii, cît şi celor sociale. În viziunea lui Marx, societatea este *o parte* a naturii care s-a organizat în vederea satisfacerii trebuinţelor „naturale" şi a celor create *(ulterior)* de societate", iar producţia socială este determinată primordial de trebuinţe, diviziunea socială a muncii fiind într-un *dublu raport de determinare* cu corpul omenesc: pe de o parte, este servită de aptitudinile şi capacităţile fizice şi intelectuale ale corpului omenesc; pe de altă parte, ea a apărut şi s-a dezvoltat la extrem, tocmai pentru a satisface trebuinţele materiale şi spirituale, autentice şi false ale corpurilor omeneşti. În afara trebuinţelor (material-spiritual-naturale şi social-psihologice) ar avea vreo determinare, vreun sens munca şi diviziunea socială a muncii, profesiile? Este drept că nu este deloc rău şi inutil să înţelegi şi să interpretezi cum trebuie nişte texte, nişte formulări din clasici sau alţi autori. Dar este un pedantism să ajungi să înţelegi, chipurile, „cum trebuie" un text al unui autor sau al altuia, dar să nu priveşti la viaţă reală, a ta şi a semenilor tăi.

Autorul îşi conduce raţionamentele în mediul închis, aproape etanş, al fenomenelor sociale, căutînd *să explice socialul exclusiv prin social*, ratînd ocaziile ce şi le oferă singur (vezi p. 39—40; 60—70; 211—255 de a conecta, de a „articula" determinismul social la cel natural, universal, blocînd astfel însăşi înţelegerea esenţei (şi, de ce nu, a „finalităţii"?) teoriei marxiste a determinismului social, înţelegerea unui set de factori *invarianţi* (termenul autorului) sociali şi extrasociali, în absenţa cărora nu putem pricepe nimic din ansamblul relaţiilor şi activităţilor sociale, de la cele de producţie la cele politice, de la relaţiile sociale impersonale la cele umane interpersonale.

În definirea conceptului de *existenţă socială*, respectiv de *societate* (în accepţia sa) *, autorul este vădit preocupat de „curăţirea" terenului social-uman de orice urmă de natural, de circumscrierea specificului social fără „impurităţi" biologice, uitînd că refuzul biologismului nu înseamnă ignorarea realităţii biologice. El afirmă că *„în investigarea determinaţiilor existenţei sociale, marxismul a plecat de la ipoteza identificării particularităţilor ei ca totalitate specifică*, ceea ce înseamnă decelarea acelor note care disting societatea ca existenţă obiectivă de alte domenii ale realităţii (...) existenţa socială este un ansamblu de relaţii sociale" (p. 205). Şi mai explicit: *„Existenţa socială este o realitate distinctă, autonomă şi specifică faţă de organismul biologic al omului, de individul uman"* (p. 192). Nu ştim cum să citim această propoziţie, ca şi altele similare din carte, ca să nu înţelegem că existenţa socială (a cui? a oamenilor, nu?) respectiv societatea este ceva atît de specific, încît nici nu mai este constituită din indivizi, bărbaţi şi femei, fiinţe corporale care — întîmplător, desigur! — se supun nu numai legilor sociologice, determinismului şi determinaţiilor „pur" sociale, ci şi determinismului biologic, legilor vieţii pur şi simplu. Cum să interpretăm propoziţiile autorului ca să înţelegem, totuşi, că societatea umană, existenţa şi viaţa socială sînt *o parte* a existenţei, a vieţii ca atare (produs al naturii); să pricepem că societatea s-a constituit şi se perpetuează pe axul satisfacerii trebuinţelor omeneşti care au un dublu caracter biologic-fiziologic şi social-psihologic, că elementul socotit primordial, determinant al vieţii sociale, producţia materială, economia, este şi el determinat, explicat de caracterul presant, repetitiv cotidian

---

* În paranteză fie zis, autorul nu reuşeşte să ne explice şi să ne convingă ce clarificare sau cîştig (progres) teoretic obţinem din *identificarea* conceptelor *existenţă socială — societate* (vezi p. 175, 186—187). După părerea mea, pe care o voi argumenta cu alt prilej, este chiar o pierdere, deoarece fiecare din conceptele menţionate are un conţinut propriu, un sens ce nu se identifică cu celălalt pînă la echivalenţă.

și ciclic al trebuințelor umane **. Faptul că determinismul social și existența socială sînt altceva — ceva specific — *mai mult* decît determinismul biologic și existența pur naturală, este adevărat și de mult demonstrat, dar este cu totul eronat a afirma, așa cum am văzut, că „existența socială e o realitate distinctă, AUTONOMĂ față de organismul biologic al omului...". Căci, în felul acesta, raportul dialectic dintre general și particular (individual), dintre societate și natură (care își dau întîlnire tocmai în corpul uman, sprijinindu-se și jenîndu-se reciproc!), dintre biologic și social este fracturat. Căile de înțelegere veridică a tuturor activităților și relațiilor sociale (inclusiv interpersonale), a determinării lor sînt blocate.

Într-adevăr, studiul științific al societății nu poate porni de la și nu poate fi realizat uitînd că indivizii reali, vii, corporali intră în relații sociale (socionaturale), că în afara lor pur și simplu nu se constituie, nu există, nu se perpetuează societatea, familia, ansamblurile și totalitățile de relații (și activități) sociale ce formează obiectul cercetării sociale. Pasajul de la p. 67 privind rolul individului este binevenit, exprimă un adevăr, din păcate adesea uitat în considerațiile ulterioare despre existența socială, relațiile și activitățile sociale impersonale și interindividuale.

Determinismul social nu preexistă societății și oamenilor ce o compun. Nu poți, într-adevăr, deriva determinismul social din organismul biologic al *unui* individ sau al individului ca atare, ființă temporară și perisabilă, dar nu poți sepera existența socială de toți indivizii în succesiunea generațiilor fără riscul de a prezenta o teorie a determinismului social fără subiecți și fără obiect.

La critica noastră, autorul ar putea replica, probabil, că, în virtutea titlului dat cărții, el *nu și-a propus* să trateze și problematica determinismului natural, limitîndu-se *programatic* la cel social. În replică la o asemenea posibilă replică, i s-ar putea răspunde autorului, de pildă:

1) este regretabil că „nu și-a propus" o abordare mai largă, deoarece înțelegerea determinismului social — așa cum am încercat să relev — este pur și simplu *imposibilă* fără considerarea determinărilor naturale, cu toată amploarea și consecințele lor atît pentru colectivitățile sociale, cît și pentru individul uman luat în parte, atît pentru instituțiile sociale, cît și pentru normele și valorile ei;

2) în opera marxistă — clasică și originală și originară —, în spiritul ei *** (și nu în diverse texte luate *separat*), în citirea ei *„sincronică și diacronică"* răzbate cu o deosebită forță de convingere tocmai *interacțiunea* „structurală și funcțională" dintre societate-om-natură;

3) chiar dacă în opera lui Marx și în teoria sa asupra determinismului s-ar fi omis corelația determinism social-determinism natural (ceea ce nu este cîtuși de puțin cazul!) autorul, generalizînd faptele vieții economico-sociale, științifico-tehnice și ecologice contemporane, ar fi trebuit, în numele metodei de gîndire marxiste, să „aducă la zi" teoria determinismului.

A considera factorii naturali doar ca o *condiție* a socialului împiedică înțelegerea socialului ca social, și mai ales acțiunea concertată de ameliorare a condiției umane, a destinelor întregii omeniri.

O teorie a determinismului social care vrea să răspundă la „întrebările centrale ale contemporaneității" nu poate socoti mai puțin important și mai puțin interesant decît

---

** Faptul esențial că determinismul social se concentrează și depinde de determinismul natural poate fi și mai pregnant evidențiat prin recursul la puțină imaginație: să ne închipuim că timpul, ritmul (tempo-ul sau intervalul) satisfacerii trebuințelor omenești zise elementare, reglate strict biofiziologic, în primul rînd al trebuințelor de hrană și somn, ar fi fost altul decît cel cunoscut, să zicem mult mai lax, organismului uman fiindu-i suficient pentru supraviețuire un prînz la șase zile sau la șase săptămîni, sau la șase ani... În acest caz ar mai fi fost, oare, determinată (silită) societatea să organizeze anual și *zilnic* producția și distribuția de produse agroalimentare? Dacă prin mecanisme, de asemenea naturale, biofiziologice, somnul ar fi durat ceva mai mult — să zicem nu opt, ci 48 de ore, organizarea activităților și relațiilor sociale, orarul de muncă ar mai fi fost cele determinate de actualele bioritmuri? Dar dacă organismul uman ar fi fost imun la intemperii? etc. etc.

*** Un exemplu, destul de ciudat, de citire „literară" a textelor lui Marx și Engels, este prezentă la p. 88, unde celebrul pasaj din *Manifestul Partidului Comunist*, potrivit căruia burghezia „produce înainte de toate propriii ei gropari. Pieirea ei și victoria proletariatului sînt deopotrivă de inevitabile", este catalogat ca *mecanicist (?)*, pe motivul că suprapune cauza cu efectul și face „abstracție de existența unor mijloace variate prin care burghezia putea să se mențină, ceea ce a și reușit în numeroase țări". „Cauzele" de „nereușită" apar probabil, ca nesemnificative, din moment ce nu sînt luate în seamă, deși ele tocmai confirmă adevărul fundamental rostit de Marx și Engels în textul comentat de Radu Florian.

textele clasice faptul obiectiv că omenirea este covîrşită de probleme cum sînt eradicarea subdezvoltării şi a decalajelor economice grave dintre ţările bogate şi cele sărace, eliminarea foametei şi malnutriţiei de care suferă o mare parte a omenirii, asigurarea unor condiţii de locuit civilizate pentru multe sute de milioane, dacă nu cîteva miliarde de fiinţe umane, a condiţiilor sanitare, blocarea poluării şi a dezechilibrelor ecologice, a exploatării neraţionale a resurselor de materii prime şi energie şi, totodată, blocarea cursei înarmărilor, în primul rînd nucleare, care ameninţă însăşi existenţa socială şi biologică a omenirii.

La ce poate fi bună o teorie a determinismului social-uman dacă ea nu face *trimiteri exprese* la viaţa reală, pe largi perioade de timp istoric şi în mari comunităţi sociale, ca şi la cea cotidiană şi individuală, căci altminteri nu s-ar mai şti din ce se compune generalul, timpul istoric şi mişcarea istorică? Închipuindu-şi că surprinde mai fin articulaţiile ascunse ale determinismului social, caracterul său obiectiv, autorul îşi astupă urechile la tumultul şi „gălăgia" vieţii umane cotidiene (trăită de el însuşi!).

Cum poate să nu stîrnească o obiecţie de fond faptul că, deşi — la început şi pe parcurs — autorul declară *raporturile individ-societate* drept *esenţiale*, iar înţelegerea lor ştiinţifică o problemă de fond pentru teoria şi practica socială, atunci cînd ajunge *la verigile de legătură obiective*, trainice şi permanente, dintre individ şi societate, la relaţiile interpersonale, el le taxează cu o incredibilă superficialitate „aleatorii şi efemere"? (p. 193).

Fără să vrea, autorul ajunge să neglijeze tocmai ceea ce voia, parcă, să aprecieze şi să valorizeze: omul. În polemica cu Popper (p. 182—183), autorul pierde simţul măsurii (măsura fiind faptele, realităţile), ajungînd să afirme, pe de o parte, că „*relaţiile personale (interindividuale) nu sînt implicit sociale*, în sensul că nu definesc existenţa şi funcţionarea societăţii, a grupurilor ei componente" (p. 182), iar, pe de altă parte, că „conceptul de societate nu trebuie să exprime toate relaţiile sociale (cu atît mai puţin cele interindividuale) în diversitatea lor, ci raporturile dintre componentele, domeniile sau sistemele ei parţiale care-i imprimă *particularitatea de ansamblu unitar, articulat şi ierarhizat*, adică *structural*" (p. 183).

Dacă, într-adevăr, nu toate relaţiile sociale sînt interpersonale, şi nu poate fi dizolvată sau identificată societatea în şi cu ele, în schimb *toate relaţiile interpersonale sînt sociale* şi ele *participă* la definirea „existenţei şi funcţionării societăţii şi a grupurilor ei componente" în virtutea simplului şi binecunoscutului motiv că pentru a se reproduce relaţiile sociale (societatea) şi pentru a funcţiona, mai întîi trebuie să se reproducă specia (ceea ce obiectiv se realizează în relaţii interindividuale), trebuie să se organizeze în raporturi de familie, de muncă etc., toate desfăşurate şi în cadrul obiectiv, necesar inevitabil, al relaţiilor interpersonale.

Este adevărat că din cîmpul *teoriei* sociale a determinismului poţi scoate, dacă vrei, relaţia de strictă dependenţă dintre societate şi natură, poţi elimina ca neconvenabil organismul biologic al omului sau poţi „pune la colţ" şi califica drept *efemere şi aleatorii* relaţiile interpersonale. Dar încercaţi a scoate toate acestea din realitatea socială vie, trăită de miliarde de oameni, şi veţi vedea că ea nu se sinchiseşte nici de teorie, nici de teoretician.

Căci oamenii de rînd, reali, apreciază foarte mult (şi bine fac!) relaţiile interpersonale, le consideră ca fiind chiar substanţa permanentă şi necesară, vitală a existenţei lor *sociale*, farmecul vieţii, muncii, dragostei, cauza imediată a succeselor sau eşecurilor, a plăcerilor, satisfacţiilor sau suferinţelor lor, a fericirii sau nefericirii lor. Iar dacă raporturile interindividuale — *ca raporturi sociale şi naturale* — sînt într-adevăr *esenţiale în şi pentru viaţa reală* a miliarde de oameni, generaţie după generaţie (*în afara lor omenirea* neputîndu-se, pur şi simplu, constitui şi trăi!), atunci de ce n-ar fi ele tot atît de esenţiale şi pentru teoria socială şi pentru teoretician? De ce trebuie ele eliminate din *definirea* societăţii (existenţei sociale) ca o „scamă" jenantă de pe covorul teoriei sociale?

Structural, funcţional şi chiar... statistic, Radu Florian *contrapune* relaţiile sociale *obiective, impersonale*, relaţiilor *sociale interpersonale* — obiectiv existente şi ele.

Fapt este că nu trebuie create separaţii, opoziţii sau diferenţe, decalaje valorice între cele *două specii* de relaţii sociale, cele *obiective impersonale* şi cele tot *obiective* (dar puternic colorate subiectiv, psihosocial) *interpersonale, deoarece, în viaţa socială reală, ele se presupun reciproc, se împletesc*, formează urzeala şi beteala *întregii vieţi sociale* trăite de cele cîteva miliarde de oameni de pe glob.

Prin epurarea relaţiilor interpersonale din structura societăţii, porţiuni mari, esenţiale din *realitatea social-umană* vie, concretă, autentică, precum şi *mecanismul* constituirii şi derulării activităţilor şi relaţiile sociale devin neexplicate, neînţelese, ignorate — cu totul nejustificat — de către teoria determinismului social propusă de autor.

Acest fapt, coroborat cu proclamarea *indiferenţei* „birocratice" a determinismului social faţă de existenţa şi viaţa indivizilor umani („determinismul social este indiferent faţă de existenţa" indivizilor, „derularea lui neţinînd seama de consecinţele pe care le are asupra vieţii oamenilor" — vezi p. 192—

193; cu alte cuvinte „tot ceea ce e omenesc, este străin!") dă măsura caracterului abstract, speculativ și unilateral al teoriei determinismului propusă de autor. Căci oamenii ajung la cheremul acestui determinism fără posibilități și șanse de scăpare, sînt executori „testamentari" ai unui determinism ipostazat, exterior. Astfel, un anumit tip de unilateralitate, cea economicist-mecanicistă, pe drept cuvînt combătută de autor, este înlocuit cu un alt tip de unilateralitate, cea sociologist-fatalistă. Era de așteptat ca autorul să pună în acord logic și faptic tezele și considerațiile perfect întemeiate din paragraful *Obiectualitatea specifică a existenței sociale* (p. 227—259), în care se demonstrează convingător rolul codeterminant al conștiinței umane în toate formele de activitate și relații sociale, cu tezele și afirmațiile absolutizate din paragraful anterior al aceluiași capitol (în special de la p. 192—193; 205—206, 214), corectîndu-le pe acestea din urmă, astfel încît să reiasă clar că cerințele determinismului social obiectiv, ale legilor sociale obiective se realizează *prin* activitățile și relațiile sociale — *inclusiv* interindividuale — , *prin oameni*, indivizi cuprinși în grupuri sociale mici și mari, *prin sistemul lor motivațional*.

Din împrejurarea obiectivă că *legile sociale sînt legi ale activităților și relațiilor social-umane*, că ele *nu acționează decît prin oameni*, chiar dacă ei n-au conștiința teoretică a acțiunii lor, decurge și faptul esențial că determinismul social se realizează (și nu poate să se realizeze, să acționeze altfel decît) *prin* motivațiile umane colective și individuale, *prin* legile — *tot obiective!* — ale subiectivității umane, prin legi psihologice și psiho-sociologice. O particularitate fundamentală a teoriei marxiste a determinismului social constă în soluționarea problemei esențiale a *raportului dialectic dintre determinism și motivație umană* (colectivă și individuală), aspect multilateral analizat în literatura filozofico-științifică din țara noastră, dar neglijat total de autor.

Radu Florian nu răspunde la întrebarea cheie (nici nu și-o pune!): *cum*, prin ce modalități, verigi, factori etc. etc. *determină* „determinismul social" activitățile și relațiile sociale, evoluția lor?

În general, trebuie spus că a trata determinismul social din punctul de vedere al societății globale și al istoriei („de sus în jos") este justificat sub raport științific, dar nu și suficient. Este nu numai posibilă, dar și absolut necesară și perspectiva inversă: tratarea și înțelegerea determinismului social („de jos în sus") din unghiul de vedere al indivizilor umani, al destinului lor existențial, tocmai în virtutea faptului că el se realizează practic prin motivații umane, iar acestea au ca purtători vii pe indivizii umani considerați în variate grupuri și structuri sociale.

O teorie validă a *determinismului social* — cu atît mai mult una materialist-dialectică și istorică — este de neconceput în afara *determinismului universal*, a conexiunilor universale în care *specificul social se reliefează pe fondul legilor generale ale vieții*.

The Monist

(U. S. A.)

Nr. 1/1979

Din sumar: ALEXANDER P. D. MOURELATOS, Cîteva alternative în interpretarea lui Parmenide; JOSEPH OWENS, Cunoaștere și katabasis la Parmenide; KARL BORMANN, Interpretarea lui Parmenide de către Simplicius neoplatonistul; LEONARDO TARAN, Durata perpetuă și eternitatea atemporală la Parmenide și Platon; T. M. ROBINSON, Parmenide despre real în totalitatea lui; DAVID GALLOP, „Este" sau „nu este"?; P. B. MANCHESTER, Parmenide despre nevoia de eternitate.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

ARGUMENTE PENTRU O TEORIE MARXISTĂ A UMANISMULUI POLITIC *

Există în conştiinţa intelectuală a secolului al XX-lea o propensiune, mai mult sau mai puţin manifestă, către îmbrăţişarea problematicii condiţiei umane, generatoare a unei întregi literaturi de factură filozoficopolitică. O galerie inepuizabilă de scriitori, dintre care amintim pe Malraux şi Camus, Thomas Mann şi Brecht, de filozofi, precum Karl Jaspers şi Hannah Arendt, Bertrand Russell şi Ernst Bloch, Herbert Marcuse şi Bertrand de Jouvenel, Lukács şi Gramsci, stă astfel sub semnul aceluiaşi principiu unificator, al unei irepresibile necesităţi de a descifra semnificaţiile ontologice şi morale ale relaţiei dintre uman şi politic, într-o lume în care tehnica şi puterea politică acoperă sfera întregii vieţi sociale, punîndu-şi amprenta puternică asupra devenirii istorice. Dincolo de dramatismul evenimentelor şi vicisitudinile istoriei, omul secolului al XX-lea s-a aflat permanent în confruntare cu o interogaţie majoră, de care se leagă nenumărate temeri şi speranţe privind şansele întemeierii unei autentice condiţii politice a umanului, a unei *condiţii umane a politicului*. Acest proiect etico-politic a părut unora van, altora utopic. Puterea tehnicii şi tehnica puterii s-au contopit în vremea noastră într-un solid aliaj şi nu puţini gînditori, a căror luciditate nu-şi găsea reazemul decît în scepticismul istoric, au fost tentaţi să vadă în mecanismele politice, în realitatea statului, un Leviathan modern sau încarnarea unui terifiant Behemoth.

Reducerea în prim-planul atenţiei filozofice a raporturilor dintre condiţia umană şi politică, dintre umanism şi politică, într-un moment în care miza progresului istoric devine însăşi existenţa omenirii, constituie fără îndoială un act intelectual purtător al unei sarcini morale de o înaltă responsabilitate. Nicolae Lotreanu, autorul unui remarcabil eseu filozofic consacrat problemei aduse în discuţie, este conştient de riscurile ce însoţesc un astfel de demers teoretic şi el procedează deliberat la „explorarea condiţie umane a politicului (...) într-o perspectivă ştiinţifică, transdisciplinară" (p. 8), sugerînd nu atît soluţii, cît piste de gîndire. Viziunea autorului este însă stenică, încrezătoare în destinul omului.

Premisele depăşirii primejdiilor ce ameninţă condiţia umană Nicolae Lotreanu le întrevede în însuşi saltul cantitativ şi calitativ al omenirii în ceea ce priveşte dezvoltarea forţelor materiale, în condiţiile şi perspectivele revoluţionare de transformare a societăţii moderne. Autorul decelează *trei tendinţe fundamentale*, decisive pentru dezvoltarea în continuare a societăţii şi a omului contemporan: consolidarea şi perfecţionarea structurilor şi relaţiilor politice determinate de prezenţa socialismului în lume, bazate pe principiile democraţiei, autoconducerii şi interdependenţei comunităţilor umane suverane; continuarea, pe o scară tot mai înaltă, a dezvoltării forţelor de producţie, avînd la bază industrializarea şi aplicarea consecventă în practică, în producţia socială, a cuceririlor revoluţiei ştiinţifice şi tehnice contemporane; instituirea unei „noi raţionalităţi" atît în planul cunoaşterii şi acţiunii sociale, cît şi în sfera relaţiilor politice (p. 9).

Nicolae Lotreanu consideră, în lumina ipotezelor de lucru pe care şi le fixează de la bun început, că o problemă dintre cele mai arzătoare, polarizînd interesul şi dezbaterile de idei în epoca contemporană, o constituie necesitatea *redefinirii conceptului de umanism*, desprinderea dimensiunilor şi conotaţiilor conceptului de *umanism revoluţionar* care pentru autorul nostru se egalează practic cu un „nou umanism". Idealul umanist al Renaşterii — patul germinativ al constituirii umanismului burghez — avea să se dovedească, de-a lungul istoriei moderne şi contemporane, de-a lungul dezvoltării istorice a capitalismului, dacă nu o pioasă ficţiune, cel puţin un deziderat etic greu de atins. Proliferarea concepţiilor filozofice care fie că au evacuat problematica omului din cîmpul filozofiei, fie că au celebrat triumful absolut al tehnicii asupra omului a contribuit neîndoielnic la apari-

* Nicolae Lotreanu, *Condiţia umană a politicului*, Bucureşti, Edit. politică, 1979, 264 p.

ția unui paradoxal umanism „fără om" (p. 14). Pentru Nicolae Lotreanu, aceste tendințe teoretice nu constituie decît indiciile unei crize profunde, sesizabile la nivelul științelor social-umane din emisfera occidentală, care se manifestă atît din punct de vedere ideologic, cît și din punct de vedere epistemologic. Umanismul timpului nostru nu poate fi nici reductibil, nici tributar umanismului unor epoci revolute și autorul atrage atenția că „A întemeia umanismul pe o idee abstractă de om, pe un concept considerat ca nonevolutiv (și care, de fapt, reflectă cea mai dinamică dintre realități) înseamnă a opune umanității un anumit moment din istoria sa, a face din acțiunea socială care se reclamă de la acest umanism o acțiune, practic, antiumană" (p. 23—24). Întemeierea noului umanism trebuie să plece, pe de o parte, de la luarea în considerare a realităților existenței umane, ținînd cont de toate determinațiile social-istorice, empirice chiar, iar pe de altă parte, de la o opțiune de principiu, de la un model uman, în funcție de care poate fi elaborată o strategie „umanistă" ce-și va adjudeca mijloacele acțiunii sociale eficiente. Pentru Nicolae Lotreanu, redefinirea umanismului sau definirea noului umanism echivalează în ultimă instanță cu *„conturarea unui proiect praxiologic al conceptului de om"* (p. 34).

Redescoperind sensul originar al considerațiilor clasicilor marxismului despre natura și esența umană, autorul depășește în mod firesc distincțiile otioase între aceste concepte și cel de condiție umană, introducînd un conținut concret acolo unde formalismul și osificarea semantică au privat discursul filozofic de o dimensiune culturală și isorică realmente necesară. Cu acest prilej, Nicolae Lotreanu dă măsura unei incontestabile vocații polemice, a unui insațiabil gust pentru critica filozofică înțeleasă ca exercițiu dialectic. Sesizînd existența unei „relații intime" între natura și condiția umană, expresie a unității între datul natural și devenirea socială a omului, autorul apreciază esența umană ca produsul unei tensiuni, al unei mișcări ce se originează în contradicția dintre natura și condiția umană. „Esența umană — subliniază Nicolae Lotreanu — exprimă, pe de o parte, gradul de adecvanță/inadecvanță între natura umană și condiția umană, cu alte cuvinte gradul de umanizare a existenței umane, iar pe de alta, în expresia ei valorică, ideală semnalează condiția umană optimă în raport cu posibilitățile declanșate în natura umană de o condiție umană considerată ca bază de pornire" (p. 43—44).

Procesul edificării esenței umane presupune o interacțiune a tuturor componentelor vieții reale a omului, a tuturor dimensiunilor umanului, a tuturor ipostazelor și disponibilităților biopsihosocio-culturale ale omului. Umanismul integral încetează să mai reprezinte doar un proiect sau un ideal în momentul în care se realizează condițiile transformării omului, ce devine o ființă socializată pe deplin, un „om total" cu un profil complet, superior, polivalent. Un umanism nou nu se poate însă institui în absența unei noi calități umane sau, mai exact, atîta timp cît nu se creează premisele pentru o nouă calitate umană. Or, această calitate nu implică doar transformări de ordin ecologic, tehnologic sau organizațional, modificări de ritm și o eficiență sporită în plan acțional, la nivelul vieții economice și sociale. „Această calitate — precizează Nicolae Lotreanu — nu înseamnă o nouă ființă, ci o *nouă organizare umană*, creată de acțiunea deplin conștientă a majorității covîrșitoare a oamenilor, de natură să redea tuturor ființelor umane o condiție la nivelul celor mai înalte posibilități ale civilizației contemporane" (p. 58).

Umanismul devine o strategie a acțiunii istorice colective conștiente, devine politică și prin aceasta situează pe un plan superior condiția politică a umanului — esența sa de *zoon politikon* — , convertindu-se într-o definitorie, de acum, condiție umană a politicului.

Societatea contemporană a cunoscut însă ample și adînci transformări nu numai la nivelul structurilor economice și sociale sau la nivelul calității condiției umane, ci și în sfera politicului și a politicii, pe măsura creșterii gradului de complexitate a problemelor privind organizarea vieții sociale, dezvoltîndu-se noi și arborescente ramificații și articulații politice care au acoperit cele mai diverse sectoare de activitate socială. Datorită expansiunii mijloacelor de informare și comunicare de masă, rapidității difuziunii știrilor și „ubicuității" unei societăți (termenul aparține sociologului J. Cazeneuve) în care mass-media ocupă deja un loc dominant, circulația informației încetează să mai fie apanajul strict al puterii politice sau al unor elite politice. Politizarea unor mase largi de oameni și accelerarea tendințelor de radicalizare a conștiinței politice a acestora schimbă înseși datele acțiunii politice, rolul și funcționalitatea instituțiilor politice. Impactul crescînd al socialismului, noile atitudini și tipuri de acțiune revoluționară înglobate în practica politică a mișcării comuniste și muncitorești, ca de altfel și penetrația elementelor revoluției științifice și tehnice în structurile sociale și politice ale societății contemporane, resimțirea umanismului ca o necesitate tot mai presantă a politicii configurează, așa cum arată Nicolae Lotreanu, *„o strategie a acțiunii conștiente de construire a societății pe deplin umane"* (p. 67). Dar această strategie trebuie să țină seama de faptul că în lumea de astăzi continuă să se manifeste tendințe contrare, anacronice ce stingherește dezvoltarea socială și

politică, cursul pozitiv al relaţiilor internaţionale. Există încă forţe imperialiste şi reacţionare interesate să pună în discuţie independenţa popoarelor, să împartă şi să reîmpartă sferele de influenţă, există un pericol real de război nuclear care nu poate fi contracarat de actuala politică a echilibrului de forţe a marilor puteri; cursa înarmărilor cunoaşte o ameţitoare curbă ascendentă, se întăresc blocurile militare, iar cîmpul opţiunilor şi soluţiilor favorabile destinderii şi păcii, nu de puţine ori, pare să se îngusteze într-un mod periculos. Nu întîmplător o lucrare, ceva mai demult apărută, dar care nu şi-a pierdut cîtuşi de puţin actualitatea şi mesajul, aparţinînd lui Karl Jaspers, se intitulează sugestiv *Bomba atomică şi viitorul omenirii*.

Nicolae Lotreanu consideră chiar că această perspectivă istorică ce periclitează dezvoltarea civilizaţiei umane ar putea pune sub semnul întrebării însăşi raţiunea de a fi a politicii (p. 71). Noţiunea de politică ar părea că se refuză, la rîndul ei, spiritului ştiinţific, reeditînd surprinzător în zilele noastre o ipostază preştiinţifică şi metafizică pe care cîndva reuşise să o depăşească. Autorul polemizează în special cu poziţia pe care se situează, de exemplu, un J. Freund în definirea esenţei politicului. Freund recunoaşte politicului un statut ontologic primordial, de esenţă, de dat al naturii umane, *sub speciae aeternitatis*. Politologul francez nu poate evita însă un impas în faţa căruia îl aduce însăşi ideea sa privind esenţa politicului, pentru că dacă politicul are la bază un dat al naturii umane, calitatea sa de esenţă „pură" este iluzorie, fiind vorba cel mult de o „esenţă derivată", emanaţie a acţiunii umane. Or, aceasta comportă inevitabil determinaţii concret istorice, manifestîndu-se prin intermediul instituţiilor politice, în raport cu anumite valori, înscriindu-se într-o succesiune de evenimente, fenomene şi procese sociale şi politice. Freund propune o distincţie între politic ca esenţă şi politica văzută ca activitate sub zodia contingentului, ceea ce, în ultimă instanţă, nu reprezintă altceva decît un subterfugiu teoretic, o stratagemă de ordin speculativ. Nicolae Lotreanu acordă demontării „demonstraţiei" freundiene o atenţie deosebită care nu este nici pe departe exagerată, dacă reţinem faptul că o politică umanistă nu se poate realiza în absenţa unor structuri, a unor condiţii favorizante, existente şi la nivelul relaţiilor economice şi sociale, nu numai în planul vieţii politice propriu-zise. Autorul este însă atent să-şi împingă argumentele mai departe, angajînd o discuţie în jurul conceptului de putere politică: interesul său este orientat spre relevarea caracterului istoric, „provizoriu", trecător al puterii, considerată ca o relaţie inegalitară şi disimetrică între două elemente sau entităţi distincte.

Inegalitatea pe care o presupune puterea politică nu este o situaţie umană universal şi etern valabilă la nivelul raporturilor între oameni, ci este corelativă *anumitor condiţii* social-istorice determinate. Autorul presupune astfel că: „Lichidarea treptată şi totală a inegalităţilor între oamenii concreţi este, în acelaşi timp, procesul lichidării treptate şi definitive a puterii" (p. 77). Afirmaţia reclamă totuşi anumite precizări şi nuanţări pe care Nicolae Lotreanu se simte dator să le facă, atrăgînd atenţia asupra a ceea ce el numeşte „dubla întemeiere" a politicii — general-obiectivă şi concret-istorică — sau, altfel spus, dubla funcţionalitate — publică şi de clasă — , cele două faţete ale oricărui act politic, ale oricărui act de putere (p. 79). Autorul încearcă o distanţare de punctul de vedere corespunzător căruia politica reprezintă un raport între clase, axat pe puterea de stat, construind o relaţie *sui generis* între putere şi politică, aceasta din urmă fiind concepută ca activitate publică, ca „reacţie de ponderare a puterii, de atenuare a caracterului său distructiv care îi este esenţial" (p. 80). Politica — pentru a folosi o metaforă — n-ar fi altceva decît o *Nemesis* a puterii, care abia cu trecerea timpului îmbracă forma luptei între forţe sociale şi politice opuse, a luptei între clase sociale, între grupuri politice antagoniste.

Dispariţia puterii are loc atunci cînd dispare temeiul legitimităţii sale, inegalitatea socială, cînd se produce dispariţia claselor sociale şi se întronează deplina democraţie socială. Deşi este tentat să dea, într-un fel, dreptate lui Bertrand Russell care apreciază că în epoca noastră se creează condiţii pentru „îmblînzirea" puterii, autorul nu aderă totuşi la viziunea abstract-umanistă, lipsită deci de perspectivă practică, proprie filozofului britanic ce vede remediul tuturor relelor într-o democraţie „ideală" şi care rămîne la nivelul unei democraţii burgheze impregnate de liberalism, „expurgată" de excrescenţele sau abcesele „autoritariste". „Soluţia reală — conchide Nicolae Lotreanu — rămîne reconstruirea întregului edificiu politic pe baza transformării revoluţionare a relaţiilor economice ale societăţii. Se deschide astfel posibilitatea umanizării politicii, a desfiinţării oricărei forme de dominaţie, trecerii «de la administrarea oamenilor la administrarea lucrurilor»..." (p. 83).

Puterea politică, ca dominaţie a clasei ce exercită şi puterea economică, se situează la antipodul politicii ca prerogativă democratică a comunităţii umane. Statul, care iniţial era un instrument al politicii, o formă *determinată, istorică, de organizare şi manifestare* a acesteia, se autonomizează în aşa fel în raport cu societatea, încît apare ca un fenomen distinct şi chiar contrapus societăţii,

ca o „putere suprasocială" (p. 85). Din această perspectivă, raportul între democrație și dictatură apare într-o lumină nouă, evidențiind mai mult decît confruntarea între două tipuri de regim politic sau două stadii de viață politică ce se succed în timp. Democrația reprezintă pentru autor o structură politică ce se consolidează de-a lungul tuturor formațiunilor social-economice, ce persistă în forme embrionare sau latente chiar în regimurile de dictatură. Democrația, ca expresie a politicii ce se află într-o poziție mai mult sau mai puțin deschisă cu statul, reprezintă de fapt o valență a politicului ce se realizează în cursul unui proces istoric de „democratizare" a societății omenești.

Evidențiind valoarea și limitele istorice ale liberalismului, ale democrației burgheze în genere, Nicolae Lotreanu are în vedere faptul că evoluția democrației a fost ponderată de o serie de factori care nu pot fi neglijați și care privesc: modul de acumulare a bogăției societății occidentale și de constituire a bazei materiale a democrației capitaliste contemporane, marcat de anumite tare originare, de violență, terorism și decalaje între diferitele categorii sociale și arii teritoriale; reproducerea forței de muncă și îmbunătățirea relativă a condițiilor de viață economice și politice ale claselor dominante; dezvoltarea mișcării muncitorești și a luptei forțelor democratice pentru drepturi și libertăți politice și sociale, desfășurarea revoluției științifice și tehnice etc. (p. 91—92).

Ca atare, democrația burgheză, departe de a fi o formă ultimă, deplină, a democrației, este, indiferent de intențiile apologeților săi din Occident, minată de grave contradicții, sfîșiată de o criză profundă ce atrage atenția asupra caracterului său perisabil, asupra necesității instituirii unei democrații reale. Nicolae Lotreanu polemizează cu punctele de vedere din politologia occidentală nemarxistă care văd „salvarea" democrației burgheze fie la capătul unor operații de „recondiționare" ideologică, fie în apelul la elite tehnocratice și tehnologii moderne de conducere politică împrumutate din domeniul organizării economice, administrației, *management*-ului, poziția autorului fiind însă lipsită de echivoc, și anume că democrația burgheză a ajuns în contemporaneitate la un punct limită de dezvoltare. „Democrația — conchide autorul — se manifestă astăzi tot mai mult ca o exprimare pe planul politicii a cerințelor fundamentale ale naturii umane, tinzînd să devină condiția politică a omului contemporan" (p. 100—101).Adevărata democrație, care în epoca noastră se edifică printr-o multiplicitate de eforturi, străbătînd etape necesare de limpezire și consolidare, constituie neîndoielnic apanajul socialismului, chiar dacă premisele sale se pun încă în interiorul vechii orînduiri: eliberarea formală, politico-juridică a individului uman; apariția unor structuri politice participative, creșterea standardului de viață; perfecționarea formelor participării maselor la elaborarea obiectivelor politice și întărirea mecanismelor autoconducerii; omogenizarea socială și dispariția disimetriilor și inegalităților pe care se sprijină relația de putere (p. 114—117). Sensul acestui drum pe care omul îl străbate în istorie este cel al socializării sale depline și al „umanizării" instrumentelor, între care cele de ordin politic în primul rînd, cu ajutorul cărora acționează asupra lumii în care trăiește, transformînd-o și transformîndu-se pe sine.

Eseul lui Nicolae Lotreanu, animat de un veritabil patos umanist, contribuie astfel la definirea (redefinirea) unei perspective deschis vizionare asupra unei lumi în care condiționarea politică a umanului va fi încetat să semnifice o ipostază a înstrăinării generice.

Reținem, în încheiere, calitățile stilistice ale lucrării, vocația literară a autorului, capacitatea sa de a traduce elementele cele mai sofisticate ale discursului filozofic în termeni accesibili, fără a face nici o concesie în planul rigorii demonstrației, temeritatea abordării originale a unei tematici de o ardentă actualitate.

Mihai Milca

PROBLEME ACTUALE ALE VIEȚII INTERNAȚIONALE *

Dobîndirea, păstrarea și promovarea echității și justiției în relațiile dintre state și națiuni în viața internațională a devenit de mult o constantă a politicii externe a partidului și statului nostru. Am putea spune că nu există document programatic al partidului nostru, îndeosebi de după cel de-al IX-lea Congres al său, nu există expunere, cuvîntare, mesaj sau interviu al tovarășului Nicolae Ceaușescu în care, analizîndu-se un aspect sau altul al vieții internaționale, să nu se releve cerința imperioasă a întronării depline a echității și justiției în viața internațională, a

* Dumitru Mazilu, *Echitate și justiție în viața internațională*, București, Edit. politică, 1979.

unor modificări substanțiale în dreptul internațional existent. În epoca contemporană, brăzdată de atîtea procese și tendințe înnoitoare, revoluționare, dar, în același timp și de altele conservatoare, reacționare, de atîtea convergențe între forțele radicale, revoluționare, dar, totodată, și de îndîrjirea unor forțe ostile păcii, progresului, prosperității, lupta pentru un climat de cooperare rodnică, egală și echitabilă este o cerință stringentă ce stă în fața tuturor statelor, națiunilor și popoarelor.

După aprecierea partidului nostru, a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, „una din caracteristicile importante ale situației internaționale o constituie afirmarea tot mai puternică a voinței popoarelor de a pune capăt cu desăvîrșire politicii imperialiste, colonialiste și neocolonialiste, de dominație și dictat, de a deveni stăpîne pe bogățiile naționale, pe destinele proprii, de a-și asigura dezvoltarea economico-socială liberă și independentă. [1].

În *Cuvîntarea* la primul congres al educației și învățămîntului, președintele României socialiste, în baza unei profunde analize a vieții internaționale actuale, reafirma: „Realitatea internațională demonstrează că, acționîndu-se cu fermitate și răspundere de către toate popoarele, manifestîndu-se spirit de reținere și făcîndu-se apel la rațiune, punîndu-se pe primul plan interesele popoarelor, respectîndu-se independența fiecărei națiuni, este posibil să se depășească actuala stare de încordare, să se soluționeze în mod constructiv problemele litigioase dintre state, să se pună capăt conflictelor, asigurîndu-se un climat de încredere, colaborare și pace în întreaga lume" [2].

Dacă vom studia principalele documente adoptate în ultimul deceniu, de pildă, de principalele organisme internaționale, vom constata de asemenea că, explicit sau implicit, în ele încep să se regăsească exigențe ale echității și justiției, ale unor noi cerințe impuse de dreptul și etica internațională, ale unei ordini noi mondiale.

Am putea spune că viața impune un ritm rapid de transformare a structurilor, principiilor și normelor existente, impune găsirea unor forme tot mai adecvate de raportare între state și națiuni, jalonează noi tendințe în arena internațională. Or, comparativ, considerăm că teoria, încercările de explicare și fundamentare teoretică a acestui „puls" al vieții au rămas mult în urmă.

Chiar în literatura noastră de specialitate, deși s-au publicat lucrări consacrate unor probleme majore ale vieții internaționale, cum sînt *dezarmarea, noua ordine internațională, democratizarea relațiilor internaționale* etc., o carte în care să fie abordate sintetic principalele probleme cu care se confruntă astăzi omenirea și să se evidențieze relația dintre acestea și echitate și justiție s-a lăsat mult așteptată.

Tocmai unor asemenea rațiuni caută a le răspunde cartea profesorului dr. Dumitru Mazilu, cunoscut specialist în domeniu. Cum precizează însuși autorul în introducerea lucrării, ea „reprezintă o încadrare de analiză a acestor fenomene, de deslușire a tendințelor și orientărilor, adesea contradictorii, ale luptei pentru reașezarea relațiilor internaționale în care sînt angrenate națiunile pe o bază *justă și echitabilă* din perspectiva democratizării relațiilor internaționale..." (p. 6).

Fără a putea intra în detalii aici, aș menționa de la început că ne aflăm în fața unei lucrări temeinice, interesante atît prin tematica abordată, cît și prin modul de realizare. După o introducere care ne oferă o viziune globală a situației politice mondiale actuale, a principalelor coordonate ale poziției teoretice și practice românești, autorul își ordonează lucrarea în cîteva capitole semnificative. Vom cita, dintre acestea, numai cîteva: *Conceptul de echitate și justiție în istoria gîndirii politico-juridice și etico-filozofice, Concepte și realități contemporane privind echitatea și justiția; Echitatea în perspectiva unor relații întemeiate pe dreptate și justiție; Contribuția statelor, a opiniei publice, organizațiilor internaționale la promovarea echității și justiției.* Analizele autorului sînt facilitate de o temeinică cunoaștere și înțelegere a doctrinei românești de politică externă. Oprindu-se, de pildă, asupra concepției țării noastre, a președintelui ei, în problema lichidării inechităților și dezvoltării mai intense a țărilor în curs de dezvoltare, D. Mazilu menționează că rezolvarea acestei probleme impune: *a)* un program de lungă durată, pînă în anul 2000, cu o primă etapă pînă în anul 1990; *b)* adoptarea unui program privind dezvoltarea învățămîntului, a pregătirii cadrelor naționale; *c)* crearea unor organisme de studii și cercetare, pe zone geografice, care să analizeze sarcinile și obiectivele economice și sociale specifice acestor țări; *d)* un sprijin material mai concret și mai substanțial acordat țărilor

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport cu privire la realizarea hotărîrilor Congresului al XI-lea, a Programului Partidului Comunist Român și la sarcinile de viitor*, prezentat la Conferința Națională a Partidului Comunist Român, 7 decembrie 1977, în vol. *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 15, București, Edit. politică, 1978, p. 304.

[2] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Congresul educației și învățămîntului*, 11 februarie 1980, București, Edit. politică, 1980, p. 26.

rămase în urmă pentru lichidarea decalajelor economico-sociale; *e)* stabilirea unor raporturi juste între prețurile materiilor prime și ale produselor industrializate; *f)* accesul la tehnologiile moderne etc.

La fel procedează autorul cînd înfățișează elementele definitorii ale *echității* și *justiției*. Potrivit aprecierii sale, cercetarea acestora trebuie să țină seama de faptul că: *a)* cei doi termeni vizează coordonate *obiective* de cea mai mare importanță nu numai pentru evoluția prezentă a relațiilor internaționale, ci și pentru dezvoltarea lor într-o amplă perspectivă; *b)* încărcătura *obiectivă* a echității și justiției se îmbină cu trăsături *subiective*, ținînd de conceperea și orientarea politicii externe, a relațiilor internaționale de către organele reprezentative constituționale ale națiunilor: parlamente, guverne, organe specializate pentru politica externă; *c)* atît echitatea cît și justiția în relațiile internaționale au un important conținut *politico-juridic* reflectat în documente bi- și multilaterale încheiate de state, pe baza principiilor și exigențelor dreptului internațional; *d)* ambii termeni reflectă, în același timp, *o tendință*, un scop către care este orientată politica externă a unei națiuni, finalitatea democratică a relațiilor internaționale pe care le dezvoltă, în perspectiva reașezării vieții internaționale pe temelia încrederii și respectului reciproc.

De un deosebit interes este capitolul *Conceptul de echitate și justiție în istoria gîndirii politico-juridice și etico-filozofice*. Autorul are în vedere faptul că „... înțelegerea fenomenelor contemporane, descifrarea complexității proceselor pe care le parcurge omenirea, presupune: *a)* surprinderea dialecticii istorice a relațiilor internaționale; *b)* cercetarea cauzalității în diferite epoci ale dezvoltării umanității; *c)* examinarea procesualității conturării principiilor și *criteriilor* obiective ale desfășurării juste și echitabile a raporturilor dintre state, națiuni și popoare" (p. 19). Încă din cele mai vechi timpuri, consideră cu îndreptățire autorul, putem distinge un început de conturare a unor elemente conceptuale cu privire la ceea ce e drept și nedrept, precum și exprimarea unor deziderate de echitate și justiție în relațiile dintre state, în contextul unor cerințe mai generale cu privire la *conținutul* și *modalitățile* de desfășurare a acestor relații (p. 20).

În paragraful intitulat *Idei înaintate în gîndirea românească*, D. Mazilu pune în relief ideile valoroase ale unor gînditori politici, istorici militanți, scriitori și poeți, juriști și diplomați din istoria țării noastre, care au adus o contribuție remarcabilă la afirmarea și dezvoltarea unei gîndiri politice proprii. Dintre numeroasele contribuții menționate, amintim referirile autorului la Nicolae Bălcescu, la cel care a înțeles adîncul adevăr că Țara Românească trebuie „să fie recunoscută după cum este dreptul său". Dumitru Mazilu amintește că, în concepția gînditorului român, un popor care trăiește după principii democratice trebuie să aibă în activitatea sa „drept regulă dreptatea și drept țintă frăția". La loc de frunte sînt citate și aprecierile lui Simion Bărnuțiu care susținea că „Națiunea română nici voiește a domni preste alte națiuni, nici nu va suferi a fi supusă altora, ci voiește *drept egal pentru toate*" sau cele ale lui Mihail Kogălniceanu, potrivit căruia „O nație asupra căreia au trecut huni, goți, avari, vandali și alte atîtea seminții străine, o națiune care optsprezece veacuri, cu toate atacurile timpului, cu toate năvălirile barbarilor, a rezistat și s-a ținut pînă astăzi (...) nu este cu putință ca să fie osîndită de către providență să piară tocmai astăzi, în secolul naționalităților". De la marele diplomat român care a fost Nicolae Titulescu, autorul acestei lucrări menționează: „Din nedreptățile istorice suferite de poporul nostru, unii care au fost feriți de ele voiesc să deducă privilegii pentru țara lor" sau: *„nu vom renunța niciodată la egalitatea cu ceilalți*, așa de grea cîștigată". Pentru filozoful român Vasile Conta, „Popoarele vor fi fericite atunci cînd educația integrală a cetățenilor se va bizui pe adevăr și dreptate".

În încheierea acestui paragraf sînt amintite cîteva judecăți de valoare aparținînd marelui prozator Mihail Sadoveanu. Apărător al dreptății și echității, autorul *Baltagului* avea să zică cu zece ani în urmă: „Forțele vii ale unui neam pot fi stînjenite o vreme; cînd le vine însă ceasul înmuguresc și înfloresc cu putere irezistibilă" și aceasta fiindcă „sîngele vărsat și jertfele nu sînt niciodată zadarnice (...) lumina și conștiința unui popor nu pot fi biruite. Luptătorii pier, dar nu îngenunchiază (...) iar din dureri și încercări, un popor iese mai tare, mai bun".

În continuarea lucrării, autorul urmărește contribuția partidului comuniștilor români încă din anii ilegalității la promovarea unei politici active de susținere a echității și justiției, de aliminare a oricăror nedreptăți, a oricăror abuzuri în dauna statelor și națiunilor mai mici.

În alte capitole distincte, *Echitatea și justiția în instrumente internaționale angajante*, *Un rol activ în elaborarea strategiei internaționale de dezvoltare din cadrul celui de al treilea deceniu al Națiunilor Unite pentru dezvoltare* ș.a., sînt abordate numeroase aspecte concrete privitoare atît la activitatea organismelor internaționale, inclusiv a O.N.U. și organismelor sale specializate, cît și su-

gestiile, propunerile, iniţiativele întreprinse de ţara noastră în acest sens.

Spaţii largi sînt rezervate raporturilor de echitate, justiţie şi noii ordini internaţionale, echităţii şi dreptului internaţional, problemelor decolonizării, dezarmării, democratizării relaţiilor internaţionale.

Profesorul dr. Dumitru Mazilu insistă poate prea mult şi prea didacticist, credem noi, în această parte pe unele probleme (în capitole ca *Justiţia — sensuri fundamentale, Rolul şi funcţiile echităţii şi justiţiei, O etapă nouă în procesul dezbaterilor şi negocierilor internaţionale*, care, aşa detaliat formulate, şi-ar fi găsit un loc mai firesc în tratate sau cursuri de drept). Şi această parte a lucrării oferă însă cititorilor şi mai ales lucrătorilor în acest domeniu un deosebit de util material de informare, de documentare. Un alt merit al acestei părţi a lucrării este de a prezenta concret şi convingător aportul ţării noastre la soluţionarea practică a mai tuturor problemelor majore ce apar în raporturile dintre state.

Lucrarea, în întregul ei, se constituie într-o mărturie a politicii realist-constructive a partidului nostru, a României socialiste în plan internaţional. Această prezenţă activă, curajoasă, laborioasă a ţării noastre este unanim recunoscută astăzi, iar documentele partidului nostru exprimă hotărîrea comuniştilor români de a desfăşura pe mai departe o activitate susţinută în slujba păcii, a umanismului, a eticii şi echităţii.

Marin Voiculescu

LOCUL ETICII ÎN SISTEMUL DE GÎNDIRE AL LUI DIMITRIE GUSTI *

Interogaţia asupra ponderii lucrărilor de etică din gîndirea unui filozof se formulează aproape instantaneu. Mărturie stau pentru aceasta marile sisteme filozofice, considerate cel mai adesea a fi incomplete dacă nu conţin o „etică". Cel mai recent şi notoriu exemplu în acest sens îl constituie G. Lukács care năzuia să-şi încheie şi să-şi încoroneze travaliul teoretic printr-o atare lucrare monumentală după anterioarele *Estetică* şi *Ontologie*...

Constatăm însă că, şi în cîmpul sociologiei de la A. Comte încoace, şi nu întîmplător, interesul pentru etică este prezent fie în forma specializată, particulară a unei sociologii morale, fie în prelungirea unei mai vechi filozofii morale, eventual conexată cu teoremele sistemului sociologic avansat. Cazul lui D. Gusti, întemeietorul Şcolii sociologice de la Bucureşti, se înscrie preponderent în această din urmă perspectivă, după cum arată şi Constantin Stroe, cel dintîi la noi care, din perspectivă marxistă, scrie un amplu studiu, unitar, dedicat în întregime *Eticii* lui Gusti. Operaţie în primul rînd necesară de evaluare critică obiectivă a gîndirii teoretice din ţara noastră, dar, totodată şi utilă, în măsura în care reuşind să deceleze corect şi nuanţat întreaga problematică vizată, poate deveni un instrument de lucru şi referinţă pentru toţi cei interesaţi de implicaţiile de adîncime ale gîndirii etice a sociologului român celebru în epocă, îndeosebi prin metoda sa monografică, dar şi prin sistemul propus în ştiinţele sociale, în care eticii, ca raţiune practică, îi revine un rol final.

Autorul cărţii este conştient permanent de legătura indisolubilă dintre realitatea românească şi teoria sociologică şi etică a lui D. Gusti şi rezervă acestei problematici un întreg prim capitol, insistîndu-se atît asupra coordonatelor social-economice, cît şi asupra climatului politico-ideologic şi spiritual al vremii. Exactă şi adecvat circumscrisă metodologic şi istoric ni se pare considerarea eticii gustiene ca aparţinînd acelor tendinţe ale epocii care vizau, evident în limitele societăţii burgheze şi în vederea consolidării ei, să găsească o ieşire din inerţia tradiţională, din spiritul de pasivitate caracteristic etosului patriarhal. Diagnosticul este corect şi el este validat de însuşi Gusti care explicit remarca, nu o dată, că „dintre toate păcatele omeneşti, pasivitatea este cel mai apăsător". Se explică astfel printr-un apel la marele referenţial care este „istoria vie a naţiunii", *activismul* burghez al eticii sociologului nostru „într-o Românie letargică în care dezvoltarea era lipsită de vigoare şi dinamism şi îşi făcea loc cu greu în hăţişul de reminiscenţe orientalo-feudale" (p. 11). Sfera motivaţiilor practice şi ideologice ale eticii sale este desprinsă multilateral printr-o pertinentă analiză a întregii evoluţii a societăţii româneşti din perioada interbelică. Gusti, notează C. Stroie, caută soluţii pentru criza morală, socială şi politică, neadmiţînd nici un moment soluţiile de tip iraţionalist. Din contra, este tot timpul vizibilă încrederea sa în om şi raţiune, în puterea ştiinţei sociale de-a descifra şi canaliza constructiv energetica umană, într-o perioadă în care ideologiile de dreapta se străduiau, şi din păcate reuşeau

---

* Constantin Stroe, *Etica lui Dimitrie Gusti*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1978, 144 p.

într-o oarecare măsură, să exalte forţele primare, iraţionale ale omului, capacitatea sa distructivă. Optimismul teoretic şi practic al lui Gusti este în conexiune directă cu încrederea lui în rolul pozitiv al burgheziei româneşti, capabilă după el să dezvolte acele tipuri de calităţi ale personalităţii care să ridice în ultimă instanţă potenţialul material şi spiritual al naţiunii. La acest punct al analizei se legitimează perfect din perspectiva materialismului dialectic şi istoric, caracterizarea eticii lui Gusti ca exprimînd „iluziile acelei părţi a clasei burgheze ale cărei interese, după părerea lui, se confundau cu ale întregii naţiuni" (p. 35). Iar autorul conchide: „În aceasta constă eroarea lui fundamentală" (p. 35).

Un dens .şi coerent articulat capitol îşi propune să releve — după această incursiune în fundamentele existenţiale — locul eticii în sistemul gustian al ştiinţelor sociale, precum şi obiectul şi funcţia socială a acestei ştiinţe. Un loc bine determinat îl ocupă în economia capitolului conceptul de *voinţă socială* şi, evident, forma particulară de manifestare a acesteia, *voinţa morală*. Se admite, cu îndreptăţit temei, că, în definirea *voinţei morale* — văzută ca element fundamental al vieţii sufleteşti, ca izvor al tuturor acţiunilor conştiente pe care le săvîrşeşte omul atît ca individ izolat, cît şi în ipostaza lui de fiinţă socială —, Gusti a suportat influenţa neokantianului Fr. Paulsen şi a lui W. Wundt. În acelaşi timp însă, dincolo de limitele izvorîte din considerarea voinţei sociale şi morale ca o entitate metafizică, nu se poate nega rolul euristic şi operaţional pe care acest concept l-a jucat în sistemul său de gîndire. Aceasta cu atît mai mult cu cît, după cum remarcă autorul monografiei, „pentru sociologul român, voinţa socială se relevă ca obiect al cunoaşterii sociale globale şi totodată motivul primordial al unităţii ştiinţelor sociale" (p. 41). În acest context ideatic devine comprehensibilă păstrarea autonomiei relative a eticii faţă de sociologie („etica se ocupă nu de lumea socială aşa cum este în mod necesar, ci aşa cum ea în mod necesar trebuie să fie"), dar şi conexiunea strînsă cu politica, şi ea aidoma primei, ştiinţă a realităţii sociale viitoare. Penetrînd şi descifrînd în continuare corpusul teoretic gustian în ceea ce priveşte obiectul eticii, se surprinde o oarecare incertitudine în delimitări şi limitări în textele de bază ale acestuia. Astfel, etica este cînd „ştiinţă a moravurilor sau a binelui", cînd a „scopurilor şi a ordinei ideale în viaţă", „cînd doctrină a principiilor practice ale vieţii" (p. 50). Această labilitate, incertitudine este însă suspendată atunci cînd este pus în discuţie *caracterul* eticii. După cum se ştie, Gusti acordă eticii un caracter preponderent *normativ*, fără să eludeze momentul cognitiv al acesteia, mai ales prin contactul cu disciplinele înrudite prin obiect, sociologia şi psihologia, ştiinţele sociale şi umane cu pondere crescută a elementului explicativ.

Problemele conştiinţei sociale morale (specificitatea acesteia), ale acţiunii morale, ale motivaţiei şi scopurilor fac obiectul întregului capitol *Cogitans şi militans* (p. 64—92). În textul şi subtextul argumentaţiei de la acest palier poate sta, ca punct de plecare şi de demers ulterior, teorema wundtiană la care Gusti a aderat: „Etica nu e nici o disciplină pur speculativă, nici una pur empirică, ci ca orice altă ştiinţă socială ea este în acelaşi timp şi empirică şi speculativă". Probă pentru această observaţie o dau consideraţiile legate de conştiinţa morală, în circumscrierea căreia sînt utilizate atît date „pozitive", dar şi speculaţiile tradiţionale asupra sentimentului libertăţii de voinţă. De asemenea, în definirea motivării acţiunii morale — şi autorul notează acest fapt —, Gusti se dovedeşte a fi foarte modern, compatibilizînd cele două dimensiuni, arătînd în contexte nuanţate că nu există o „contrazicere" între „*causa finalis*" şi „*causa eficiens*" fiindcă „în ştiinţele sociale cauzalitatea este finală şi finalitatea este cauzală" (p. 73). Acelaşi demers este utilizat şi în paragraful rezervat *scopurilor*, în definirea cărora Gusti preia integral ideea wundtiană a eterogenităţii scopurilor, pentru ca apoi să analizeze în ordine crescîndă scopurile individuale, cele naţionale şi cele umanitare într-o perspectivă ce aminteşte de punctul de vedere inaugurat de Comte. Soluţia preconizată de Gusti este următoarea: „Scopurile sociale şi naţionale au precădere înaintea celor individuale, iar cele umanitare prioritare faţă de cele sociale şi naţionale" (p. 91).

În penultimul capitol al lucrării, sub conul de lumină al cercetării intră *idealul etic* (p. 93—106) în concepţia celui care considerase că sarcina principală a metodei etice constă tocmai în definirea, delimitarea şi indicarea idealului etic de urmat. Analiza cantonează asupra a trei momente, şi anume: *a)* geneza idealului („modul cum se poate construi idealul") atît din punct de vedere psihologic, cît şi din punct de vedere social; *b)* structura idealului; *c)* rolul îndeplinit de acesta în realizarea evoluţiei sociale. Sînt metodic desprinse diversele accepţiuni ale idealului la Gusti, întrezărit fie ca proiect imaginativ al societăţii viitoare, fie ca o continuare a realului sau, şi aceasta cel mai adesea, ca un program de activităţi practice desfăşurate pentru atingerea unui ţel fundamental (în cazul lui Gusti, care reia cunoscuta formulă geotheană, acesta nu este altceva decît *realizarea personalităţii)*.

În sfîrşit şi pentru că în „logica" gustiană problema fundamentală etică este *realizarea*

personalităţii creatoare de valori — idee, aşa cum s-a spus, strîns legată cu răspunsul la problemele dezvoltării sociale şi morale româneşti, de regăsit într-un fel, cu accente şi nuanţe şi la Motru, Petre Andrei şi Mihail Ralea — se, alocă acestei problematici spaţiul final al lucrării. Din nou, credem justificat se explică *şi* dominantele personalităţi sociale *(1)* voinţa de a fi ceea ce eşti...; 2) voinţa de participare la viaţa socială...; 3) voinţa de-a crea în sînul naţiunii valori sociale şi culturale... etc.) *şi* însuşirile integrative ale personalităţii (aptitudinea de a fi creator originalitatea, aptitudinea morală de a renunţa la tentaţii, responsabilitatea, demnitatea) prin posibilitatea întrezărită de Gusti de a iniţia o mişcare reală împotriva structurilor moral-spirituale frenatoare şi de a dinamiza astfel, printr-o pedagogie morală la nivelul întregii naţiuni, viaţa socială românească din perioada interbelică.

Concluziv, după această incursiune tematică în lucrarea lui Constantin Stroie trebuie să remarcăm împlinirile ei, o dată în planul decantărilor adecvate a straturilor ideatice prezente în opera etică gustiană, şi, în al doilea rînd, pentru viziunea critică riguroasă pe tot parcursul examenului investigativ. Se cuvine totodată să reamintim că lucrarea îmbină spiritul analitic cu cel sintetic în evidenţierea laturilor viabile, perene, din gîndirea lui Gusti, inclusiv pentru o teorie a etosului socialist.

Vasile Morar

VIITORUL ARTEI ŞI ARTA VIITORULUI

Cunoscut îndeosebi prin preocupările sale de a cerceta unele orientări recente ale esteticii contemporane, Victor Ernest Maşek a tipărit nu de mult o utilă antologie asupra unei teme pasionante *. Ideea de a reuni textele unor reputaţi cercetători de peste hotare ai fenomenelor estetice alături de texte ale cercetătorilor români ai domeniului se dovedeşte oportună şi fertilă pentru confruntarea preocupărilor şi nivelului de tratare în cîmpul reflecţiei estetice contemporane.

Deosebit de complexă, problematica enunţată de titlul cărţii nu putea fi elucidată satisfăcător şi adecvat din perspective decît disciplinare variate şi la diferite nivele de generalitate, cu metode diferite. De aceea, în afară de „esteticieni" (subînţelegînd profesori de estetică şi istoria artei, critici de artă şi cercetători), mai semnează contribuţii în volum o serie de filozofi, sociologi, artişti, viitorologi şi ciberneticieni.

Studiul lui Radu Sommer, intitulat *Teze pentru omul şi arta mileniului III*, prefigurează o artă a viitorului legată de continua intelectualizare a sensibilităţii umane în genere, la fel cum, îmbătrînind, omul îşi rafinează şi intelectualizează simţurile. Imaginea este frumoasă şi, acceptînd premisa, convingătoare, dar nu se poate evita întrebarea dacă arta viitorului nu se va înfăţişa şi *altfel*, calitativ, nu numai în ceea ce priveşte jocul formelor, dar şi conţinutul acestora, dacă fenomenele estetice vor mai avea de jucat în viitor *acelaşi* rol în societate.

Îndreptat mai ales împotriva unor poziţii ale Noii Stîngi, textul lui Herbert Marcuse, intitulat *Dizolvarea artei în realitate?*, combate ideea cu largă circulaţie potrivit căreia arta contemporană, pentru a rămîne Artă, trebuie să pulverizeze distanţa dintre fenomenele artistice şi cele ale vieţii cotidiene, pentru a se situa pe poziţia refuzului oricărui compromis cu *statu quo*-ul capitalist. Contraargumentarea lui Marcuse se întemeiază pe o incursiune în devenirea artei ca activitate umană specifică, autonomă, demonstrîndu-se că arta veritabilă creează un univers propriu, dureros de neconform realităţii înstrăinate, îndeplinindu-şi prin aceasta funcţia sa social-protestatară şi revoluţionară, fără a desfiinţa totuşi distanţa ontologică dintre ea şi viaţă „Arta devine o forţă *în* societatea (dată), dar nu şi o forţă *a* societăţii (date)", adică o forţă exclusivă a respectivei societăţi.

În studiul său, *Sensibilitatea estetică între artă şi paraartă*, Victor Ernest Maşek subliniază ideea că multiplicarea cantitativă a *paraartei* în viitorul previzibil este ceva de aşteptat, întrucît oamenii civilizaţiei tehnologizate şi cerebralizate de mîine vor tinde spre satisfacerea „nevoii hedoniste de voluptate senzorială şi de fascinaţie, ce va fi tot mai acut resimţită, ca o compensare cathartică" (p. 175). Paraarta ar juca, deci, în această viziune, un rol preponderent terapeutic la nivelul senzitivităţii omeneşti. Rolul practic, incontestabil util al paraartei nu se poate confunda, credem, cu rolul artei propriu-zise, a cărei funcţie cathartică depăşeşte cadrele cotidianităţii, plasînd astfel creaţia artistică (i.e. producerea, dar şi receptarea

---

* *Arta viitorului*, antologie, prefaţă şi traduceri de Victor Ernest Maşek, Bucureşti, Edit. Meridiane, 1979. În continuare, trimiterile la pagină vor fi date în text.

operei de artă) într-o „transcendenţă" specifică.

În studiul său, Gheorghe Achiţei este preocupat de raportul dintre artă şi fenomenele paraartistice, privit din perspectiva anilor ce vor veni. *Kitsch*-ul, prostul gust, „arta ieftină" — iată numai cîteva din domeniile asupra cărora zăboveşte atenţia lui Gheorghe Achiţei.

Într-un spiritual dialog, Alvin Toffler şi John McHale discută asupra necesităţii de a contopi arta cu viaţa, sub forma stilurilor de viaţă, într-o lume a viitorului pe care autorii o înţeleg ca o generalizare a „modului de viaţă american". Cititorul înregistrează contrariat şi propunerea celor doi viitorologi privind utilizarea de „droguri nenocive" pentru dobîndirea de experienţe cu caracter estetic. Atît studiul lui Herbert Marcuse, cît mai ales cel datorat lui V. E. Maşek aduc „corecţiile" de rigoare tezelor mult prea entuziaştilor cercetători ai „lumii de mîine".

Ascanio Damian se ocupă în articolul său de şansele pe care le au unele *materiale* şi *forme* de a se impune în arhitectura următoarelor două-trei decenii.

În studiul purtînd titlul *Viitorul artei este conţinut în prezentul ei*, Mihai Nadin atrage atenţia asupra faptului că, actualmente, datorită valorii extraartistice (în special valorii comerciale) a unui obiect considerat artistic, este posibilă şi chiar favorizată impostura. Într-o societate viitoare în care comercializarea valorii estetice va fi dispărut, iar arta va fi făcută de toţi, „preţul impostorii nu va fi altul decît acela pe care-l plătim ca oameni, pentru toate trădările faţă de noi înşine sau de idealurile cărora le-am fost credincioşi" (p. 108).

În *Arta sub semnul calculatoarelor*, Radu Bagdasar încearcă să dezlege unele probleme ridicate de reticenţa şi chiar opoziţia cu care artiştii şi publicul, mai puţin esteticienii, au întîmpinat aşa-numita „artă de calculator". Plasat asupra unui subiect în care pasiunea oarbă şi lipsa de informare fac îndeobşte casă bună, studiul mai sus pomenit se remarcă prin moderaţie şi nuanţare: „calculatorul poate fi utilizat în creaţia artistică şi literară, dar acest lucru nu se poate face pentru orice gen al artei, pentru toate nivelele creaţiei, pentru toată varietatea problematicii despre artă sau uneori chiar pentru o singură problemă în toate implicaţiile ei" (p. 133).

Miroslav Klivar, în numai cîteva pagini, atrage atenţia că de curînd a intrat în sfera de interes a esteticii un nou teritoriu: realitatea extraterestră. Paginile intitulate *Exoestetica şi arta „erei spaţiale"* se referă la experienţele estetice (mai cu seamă extra- sau paraartistice) pe care le încearcă şi le vor încerca exploratorii cosmosului. În actualele condiţii ale cercetării spaţiului extraterestru, autorul presupune că exoestetica se constituie în special ca o estetică a vizualităţii.

Un articol incitant este *Contribuţia artei la restructurarea sensibilităţii*, de Konrad Pfaff. Criticînd în termeni aproape marcuseieni societatea capitalistă „de consum", profesorul vestgerman arată că, în sistemul de valori inerent capitalismului, „conştiinţa omului este în asemenea măsură preocupată de greutăţile nemijlocite şi de mizeriile situaţiilor de criză, încît toate celelalte probleme esenţiale se estompează, individul nemaifiind apt şi predispus la receptarea valorilor culturale" (p. 198). În societatea viitorului, dimpotrivă, arta va căpăta o nouă funcţie, comparabilă în însemnătate cu funcţia jucată de ştiinţă, cercetare sau educaţie, prin depăşirea stadiului în care arta era fie un lucru la îndemîna cîtorva privilegiaţi, fie un mijloc de evaziune dintr-o realitate devenită psihologiceşte imposibil de suportat fără cîrjele (auto-) iluzionării.

Într-un text echilibrat, esteticianul Titus Mocanu se ocupă de *Persistenţa caracterului simbolic şi transcendent al artei*. În vreme ce nenumăraţi cercetători consideră că arta şi-a schimbat sau îşi va schimba statutul în cadrul ontologiei umanului, Titus Mocanu afirmă cu convingere că „în destinul *sistemului artei* nu s-a schimbat nimic şi nu se va schimba în mod fundamental. S-a schimbat însă ceva esenţial în *lumea formelor* şi aici varietatea formelor posibile de înnoire este imprevizibilă" (p. 210—211). În prelungirea unei tradiţii existente în estetica românească (Lucian Blaga, Ştefan Neniţescu etc.), Titus Mocanu subliniază faptul că „transcendenţa" artei semnifică numai însuşirea fenomenelor artistice de a fi altceva decît cotidianitatea, decît „mîlul fertil" al vieţii de fiecare zi. Deşi porneşte din „orizontul lumii date", arta ţinteşte către „orizontul" spiritual de semnificaţii umane ce sînt calitativ deosebite de substratul material iniţial.

În puţine pagini, criticul Giulio Carlo Argan îşi afirmă cu hotărîre o veritabilă profesiune de credinţă: *Proliferarea societăţii de consum înseamnă sfîrşitul artei*. Profesorul italian arată cum aşa-numita „societate de consum" este, în realitate, tocmai negaţia unei societăţi omeneşti în care valorile sînt echilibrat dezvoltate.

Textul lui Paul Dimitriu, *Despre viitorul artelor şi condiţia umană*, reţine atenţia nu atît prin problematica abordată, cît mai ales printr-o serie de afirmaţii care ar merita o discuţie de fond. Teza, de relativă circulaţie printre esteticieni, privind deplasarea continuă în istoria umanităţii de la emoţionalitate (corespunzînd utilizării preponderente a energiei musculare) la o tot mai accentuată raţio-

nalitate (corespunzînd utilizării cu precădere a facultăților cerebrale) sau, cum spune Paul Dimitriu, „creșterea raționalității în detrimentul emoționalității" (p. 185), absolutizează o tendință ce, eventual, ar putea fi depistată numai în anumite domenii de activitate umană, pentru perioade relativ restrînse de timp, pentru anumiți savanți, artiști etc.; căci s-ar putea postula, dimpotrivă, „evoluția" omenirii de la o raționalitate primitivă, de tip magico-tehnicist, care utiliza mijloace estetice pentru a încadra fenomenele realității în canoanele gîndirii cotidiene, la o emoționalitate hedonistică de tip John Travolta, specifică societății capitaliste tîrzii.

Discutabilă ne apare iarăși viziunea autorului cu privire la condiția umană, în speță ideea avansată în articol relativ la fenomenul dispariției treptate, „progresive a omului ca persoană publică, în profilul instituțiilor și structurilor formale care, devenind operaționale, îl substituie pe scena vieții publice" (p. 186). Pentru autor, „conceptul de condiție umană constituit după tiparele fixe ale unui timp revolut nu mai poate avea curs în prezent și nu mai poate servi ca referință pentru proiectarea viitorului" (p. 187). Vom observa că opoziția trecut-viitor nu se manifestă în realitate atît de nedialectic cum rezultă din viziunea autorului.

Revenind la selecția de texte alcătuite de V. E. Mașek, pot fi făcute o serie de observații în ce privește calitatea traducerilor: în genere, sînt bune (mai cu seamă cele din germană). Există însă mai multe scăpări, în special la textele traduse din engleză, care puteau fi evitate. Trebuie precizat însă că nu cele cîteva scăderi caracterizează volumul adus în discuție, ci punctele sale de vîrf, care sînt veritabile analize ale fenomenului estetic contemporan și, totodată, proiecte sau tatonări în perspectiva deceniilor următoare. În ansamblul său, volumul *Arta viitorului* se impune atenției datorită diversității și deosebirilor de păreri ce există între autorii antologați. Este însă sigur că un efort sporit de selecție a textelor ar fi ridicat nivelul pasionantei dezbateri pe care o reprezintă antologia și interesul cititorului pentru problematica ei.

O. Dan

Impact (Science et société)

(Franța)

Nr. 2/1980 „Homo faber" de mîine

Din sumar: K. K. MURTHY, Omul, tehnologia și organismul natural; REGINALD FÖLDY, Depresiunea colectivă, o nouă maladie a societății saturate de informație; HANS-MARTIN SASS, Un instrument necesar: educația; JUNNOSUKE KISHIDA, În căutarea unei noi societăți civilizate; TOM MIKKELSEN, *Homo scientificus* de mîine; RICHARD G. NEILL, Documentarea despre *homo faber* și problemele sale; V. P. ZINCHENKO, V. M. MOUNIPOV, Viitorul lui homo faber; LYNN PAYER, Depistarea maladiilor la locul de muncă: nouă formă de discriminare? O fabulă pentru anul 2020.

Człowiek i światopogląd

(Omul și concepția despre lume)

(R. P. Polonă)

Nr. 2/1980

Din sumar: ZDISŁAW CACKOWSKI, Despre responsabilitate; EDWARD KOWALCZYK, Noțiunea de informație — element al conștiinței sociale și științifice contemporane; JAROSŁAW LUTY, Dezbatere a filozofilor sovietici în jurul problemei contradicțiilor în socialism; DARIUSZ ALEKSANDROWICZ, Epistemologia apriori-ului de clasă — încercare de critică; LESZEK RYK, Complementaritatea modelelor de dezvoltare a științei.

Nr. 3/1980

Din sumar: TADEUSZ M. JAROSZEWSKI, Perspective ale culturii socialiste; DIONIZY TANALSKI, Papa Ioan-Paul al II-lea: ideile de început ale pontificatului; EULALIA SAJDAK-MICHNOWSKA, Probleme ale eticii catolice în civilizația tehnică; TADEUSZ OLEWICZ, Noțiunea de muncă în teologia catolică contemporană; ADAM GLAPIŃSKI, Problema statutului metodologic al teoriei economice catolice; WIESŁAW MYSLEK, Două curente ale istoriosofiei catolice în Polonia populară; JERZY F. GODLEWSKI, Biserica romano-catolică și problema coexistenței pașnice; JAN GURANOWSKI, Despre problema „identității" creștinului în lumea occidentală; JANUS T. HRYNIEWICZ, Probleme ale egalitarismului în lucrările marxiștilor polonezi.

Magyar Filozofiai Szemle

(R. P. Ungară)

Nr. 1/1980

Din sumar: ÁGNES ERDÉLYI, Concepția despre lume și științele sociale; FERENC ALTRICHTER, Despre paradoxele confirmării; KATALIN G. HAVAS, Realismul lui Frege; V. A. SMIRNOV, V. P. TAVANEȚ, Despre legătura dintre logica simbolică și filozofie; ANNA MADARÁSZ, Frege și logica intențională contemporană; GOTTLOB FREGE, Cercetări logice.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

SESIUNEA ŞTIINŢIFICĂ ANUALĂ A INSTITUTULUI DE FILOZOFIE

În zilele de 24 şi 25 aprilie 1980 a avut loc la Bucureşti, sub egida Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice şi a Universităţii Bucureşti, sesiunea ştiinţifică anuală a Institutului de filozofie, avînd în centrul dezbaterilor tema : FILOZOFIE — ŞTIINŢĂ — SOCIETATE. Lucrările s-au desfăşurat într-o şedinţă plenară şi apoi pe secţii şi au fost urmărite cu viu interes de un public larg : cadre didactice universitare, cercetători ştiinţifici, studenţi, reprezentanţi ai presei, activişti în domeniul ideologic şi politic etc.

În cadrul şedinţei plenare au fost prezentate următoarele comunicări: *Sarcini actuale în domeniul cercetării filozofice*, de prof. univ. dr. Dumitru Ghişe; *Noua calitate în domeniul activităţii ideologice şi de propagandă*, de prof. univ. dr. Ion Tudosescu; *Conştiinţă filozofică, acţiune politică, ateism*, de prof. univ. dr. Constantin Borgeanu; *Resurse ale educaţiei estetice în activitatea de formare a omului nou*, de cercet. pr. dr Grigore Smeu; *Rolul şi funcţiile culturii socialiste în dinamica procesului cultural*, de cercet. şt. Elena Gheorghe; *Politic şi etic în autoconducerea muncitorească*, de cercet. şt. pr. Vasile Popescu; *Fenomenul religios în socialism şi coordonate ale educaţiei materialist-ştiinţifice*, de conf. univ. dr. Florin Georgescu; *Unitate şi diversitate în gîndirea marxistă contemporană*, de prof. univ. dr. Alexandru Boboc.

În cadrul şedinţelor pe secţii, lucrările s-au desfăşurat după cum urmează:

— *Secţia I* — **Materialism istoric şi filozofia acţiunii;**

Riscul ca problemă a opţiunilor strategiilor sociale, de prof. univ. dr. Constantin Popovici; *Mutaţii cu structura socioontologică şi axiologică a omului în perspectiva Congresului al XII-lea P.C.R.*, de lect. univ. Octavian Băncilă şi lector univ. Ion Stepanescu; *Progresul tehnic şi condiţia umană*, de lect. univ. dr. Elena Golu; *Ştiinţa ca element de reconstrucţie culturală a omului*, de lect. univ. dr. Elena Zamfir; *Creativitatea, dimensiune a umanului*, de conf. univ. dr. Georgeta Hălăşan; *Personalitate şi creativitate*, de conf. univ. dr. Gheorghiţă Pop; *Scop şi ideal*, de student Florin Lupescu; *Progres social şi democraţie*, de lect. univ. dr. Gheorghe Andreescu; *Naţiunea şi progresul social*, de lect. univ. Viorica Alexe; *Modul de viaţă socialist şi calitatea vieţii*, de prof. univ. dr. Ion Rebedeu; *Modernizarea stilurilor de viaţă*, de lect. univ. dr. Cătălin Zamfir; *Cultura — dimensiune necesara a calităţii vieţii*, de asist. univ. dr. Ion Bitlan; *Critica şi autocritica — fapte de cultură*, de lect. univ. Ruxandra Călin; *Din nou despre dificultăţile definirii conceptului de ideologie*, de lect. univ. dr. Rodica Topor; *Elemente pentru o metodologie a criticii ideologice*, de conf. univ. dr. Aneta Busuioc; *Întemeierea cognitivă şi axiologică a participării la acţiunea socială*, de conf. univ. dr. Ioana Smirnov; *Creativitatea în acţiunea politică*, de lect. univ. dr. Ion Pietraru; *O matrice caracterial-stilistică a conducătorului*, de conf. univ. dr. Ion Moraru; *Un punct de vedere cu privire la tipologia conducătorului*, de lect. univ. dr. Ioji Bonis; *Noua filozofie franceză şi problemele actuale ale religiei*, de conf. univ. dr. Georgeta Florea; *Limitele umanismului religios*, de asist. univ. dr. Felicia Marian; *Exigenţe actuale ale educaţiei patriotice în rîndul studenţilor (studiu asupra unei cercetări concrete)*, de lect. univ. dr. Tudoriţa Ardelean, asist. univ. dr. Mariana Cruceru; *Notaţii preliminare pe marginea unei cercetări de teren privind dinamica fenomenului religios*, de conf. univ. dr. Georgeta Florea, lect. univ. Maria Costiner, asist. univ. dr. Felicia Marian.

— *Secţia a II-a* — **Materialism dialectic şi filozofia ştiinţei :**

Modelul dialectic al naturii în scrisorile lui K. Marx şi Fr. Engels, de lect. univ. Ion Stepanescu; *Dialectica raportului conservare-transformare în lumina ştiinţelor contemporane*, de conf. univ. dr. Elena Bellu; *Determinismul în biologia contemporană*, de conf. univ. dr. Ion Drăghici; *Soluţia interacţionistă a problemei raportului dintre psihic şi fiziologic şi semnificaţia ei filozofică*, de lect. univ. dr. Ion C. Popescu; *Logica şi metodologia condiţiilor de formare şi funcţionare a sistemelor şi structurilor*, de lect. univ. Octavian Băncilă;

Rev. filoz., XXVII, 3, p. 385—387, Bucureşti, 1980.

Implicații ontologice ale abordării probabilistice a cauzalității, de lect. univ. dr. Acsinte Dobre; *Teoria relativității și simultaneitatea*, de conf. univ. dr. Radu Stoichiță; *Construcția kantiană și cea cuantică a obiectului*, de cercet. șt. pr. Stelian Popescu; *Cauzalism și funcționalism în teoria explicației științifice*, de prof. univ. dr. Ștefan Georgescu; *Obiect real și obiect ideal în activitatea de cunoaștere*, de lect. univ. dr. Ion Frățilă; *Unele aspecte ale dinamicii gîndirii perceptive*, de asist. univ. Doina Mușat; *Adevăr și epistemologie*, de cercet. șt. dr. Ion Stroie; *Influența științelor sociale asupra epistemologiei*, de cercet. șt. dr. Angela Botez; *Cu privire la extinderea legilor științifice*, de cercet. șt. Cornel Damian; *Continuitate și discontinuitate în evoluția teoriilor științifice*, de student Vasile Pîrău; *Necesitatea elaborării unei concepții despre limbă în abordarea epistemologică a teoriilor științifice*, de student Constanța Niță.

— Secția a III-a — **Logică. Logica și filozofia istoriei** :

Logica temporală, de prof. univ. dr. Gheorghe Enescu; *Logica schimbărilor epistemice*, de prof. univ. dr. Cornel Popa; *Dialectica transcendentală și logica formală*, de cercet. șt. Călin Candiescu; *Analiza logică a conceptului de metodă*, de asist. univ. Valentin Mureșan; *Discursul practic și semantica lumilor posibile*, de lect. univ. Gheorghe Alexandru; *Teoria înțelesului și „lumile posibile"*, de asist. univ. Adrian Iliescu; *Logica practică — funcție și valoare*, de prof. Gabriel Andreescu; *Criterii logice ale transidentificării*, de prof. Adrian Miroiu; *Comprehensiune și gîndire formală în istorie*, de cercet. șt. pr. dr. Crizantema Joja; *Corelativitatea fapt istoric — istorie*, de cercet. șt. pr. dr. Sorin Vieru; *Tendințe actuale în metodologia disciplinelor istorice*, de conf. univ. dr. Mircea Flonta; *Aspecte logice ale explicației istorice*, de lect. univ. dr. Petre Bieltz; *Rolul legii în explicația istorică la J. S. Mill și la neopozitiviști*, de lect. univ. dr. Drăgan Stoianovici; *Adevăr istoric și unele probleme de logică privind afirmarea acestuia*, de conf. univ. dr. Mircea Constantinescu.

— Secția a IV-a — **Estetică și teoria culturii** :

Arta filozofiei, de prof. univ. dr. Ion Ianoși; *Noesis și poesis*, de prof. univ. dr. doc. Alexandru Tănase; *Dimensiunea etnologică în teoria culturii*, de cercet. șt. pr. Paul Caravia; *Sensul cultural al artei*, de lect. univ. dr. Gheorghe Ceaușu; *Spre un receptor universal?*, de cercet. șt. Oltea Mișcol; *Designul — dimensiune caracteristică a culturii estetice contemporane*, de prof. univ. dr. Ionel Achim; *Probleme teoretice ale emoției estetice*, de cercet. șt. pr. dr. Dumitru Matei; *Existență și valoare în opera de artă*, de asist. univ. Dorin Roman; *Elemente aleatorice în arta modernă*, de cercet. șt. Lucian Dragomirescu; *Noțiunea de „distanță semantică" și implicațiile ei în estetică și teoria culturii*, de lect. univ. Cezar Radu; *Conceptul de artă și moda*, de cercet. șt. dr. Nina Nicolaeva.

— Secția a V-a — **Etică și axiologie** : *Idei directoare în concepția etică a doctrinei Ceaușescu*, de lect. univ. dr. Ioan Iosep; *Ambivalența afectivă a moralei proletare*, de conf. univ. dr. Stelian Stoica; *Procesualitatea fenomenului moral și procesualitatea teoriei etice*, de cercet. șt. pr. dr. Liubomira Miroș; *Teoria cunoașterii în cercetarea etică*, de prof. univ. dr. Niculae Bellu; *Controverse contemporane în problema progresului moral*, de cercet. șt. Elena Cobianu; *Cunoaștere și valorizare în constituirea enunțurilor morale*, de lect. univ. dr. Marieta Moraru; *Spiritualitatea românească — continuitate de valori*, de dr. Adela Becleanu-Iancu; *Semnificația conceptului de funcție a valorilor*, de asist. univ. Niculae Culic; *Reevaluarea valorilor vitale*, de asist. univ. Vasile Morar; *Concepte de bază și adiționale folosite de Atlasul axiologic național*, de prof. univ. dr. V. V. Caramelea, prof. Ion Olteanu, prof. Viorica Popa, studenta Maria Opriș, studenta Lidia Nicolescu; *Unitatea culturii poporului român relevată de valorile dominante din Atlasul axiologic național*, de Remus Anghel — ziarist, prof. dr. Victor Matapanyane (Rep. Sud-Africană), prof. Tove Fkotvedt (Norvegia), prof. Irina Kohn, prof. Doina Istrate, prof. Gabriela Chipriote, prof. Gabriela Stănescu, stud. Adelina Armașu, stud. Ion Baștea; *Diversitatea axiologică interzonală (variabile pe zone etnografice) în cadrul unității culturii poporului român*, de asist. univ. Georgeta Pleoșteanu, prof. Gheorghe Roșculeț, prof. Ion Olteanu, stud. Victor Emanuel Pereira (Guineea-Bissau), stud. Virginia Lupașc.

— Secția a VI-a — **Istoria filozofiei. Confruntări de idei în lumea contemporană.** *Introducere la Tratatul de istoria filozofiei universale. Unele probleme de periodizare*, de cercet. șt. pr. dr. Radu Pantazi; *Raportul individ-societate la Marx și unele interpretări contemporane ale subiectului istoriei*, de prof. univ. dr. Gheorghe Cazan; *Sugestii pentru o nouă strategie raționalistă în teza de doctorat a lui K. Marx*, de lect. univ. dr. Angela Vasiliu; *Marx și revoluția franceză din 1789*, de prof. Gh. Tarara; *Conceptul de bloc istoric la A. Gramsci*, de asist. univ. Gheorghe Stoica; *Ideea de determinism la N. Bălcescu*, de lect. univ. dr. Ion Popa; *Concepția lui N. Iorga despre progres*, de prof. dr. Maria Druță; *Ideea permanențelor istoriei la N. Iorga*, de asist. univ. dr. Gheorghe Radu; *Contribuțiile lui Mircea Florian în domeniul istoriei filozofiei*, de cercet. șt. pr. dr. Nicolae Gogoneață;

Umanismul românesc — considerații metodologice, de cercet. șt. pr. dr. Petru Vaida; *Sensul unor tradiții ale abordării umanismului practic în filozofia românească*, de lect. univ. dr. Dana Savu; *Sensul nemărginirii la Parmenide și Melissos*, de student Paul Blendea; *Reconsiderări contemporane ale Școlii scoțiene*, de cercet. șt. Ion Bănșoiu; *Influența lui Schopenhauer asupra lui Eminescu*, de student Dana Dobrescu; *Dialectica libertății la Hegel — aspecte actuale*, de cercet. șt. pr. Gheorghe Epure; *Hegelianismul napolitan*, de cercet. șt. pr. dr. Simion Ghiță; *Criza filozofiei? (contribuție la o dezbatere contemporană)*, de prof. univ. dr. Ludwig Grünberg; *Sensul anticomunismului „Noii drepte"*, de prof. univ. dr. Ion Florea; *Noua dreaptă și interpretarea filozofică a achizițiilor biologiei moderne*, de asist. univ. Vasile Macoviciuc; *Psihanaliză și politică; o încercare de investigare a capitalismului contemporan*, de lect. univ. dr. Florin Druță; *Concepția freudistă și fenomenul social*, de lect. univ. dr. Doina Pufan; *E. Mach și filozofia contemporană a științei*, de cercet. șt. pr. Emanoil Ancuța; *Funcționalitatea științei și conceptul de umanitate la E. Renan;* de cercet. șt. dr. Ioan Ivanciu; *Timpul la H. Bergson*, de lect. univ. dr. Georgeta Todea; *Știința și civilizația contemporană și viziunea lui M. Heidegger*, de cercet. șt. Nicolae Mariș; *Filozofia culturii la L. S. Senghor*, de prof. univ. dr. Pavel Apostol; *Tendințe filozofice actuale în America Latină*, de lect. univ. Elena Turturea.

În cadrul fiecărei secții, au avut loc discuții care au prilejuit interesante confruntări de idei, precizări și analize.

D. O.

DEZBATERE ȘTIINȚIFICĂ: „NEOANARHISMUL ȘI PUTEREA POLITICĂ"

În ziua de 17 aprilie 1980, în cadrul Academiei „Ștefan Gheorghiu" și al Institutului de științe politice și studierea problemei naționale a avut loc dezbaterea științifică cu tema: *Neoanarhismul și puterea politică*.

În referatul prezentat cu această ocazie, Vladimir Tismăneanu a supus atenției auditoriului principalele aspecte legate de manifestările ideologice și practicile politice ce se revendică sau sînt identificate sub numele de „neoanarhism" în interiorul societății capitaliste contemporane. Referatul a relevat trăsăturile distincte ale neoanarhismului politic în raport cu anarhismul clasic, cu alte curente de gîndire și acțiune politică, interferențele ideologice ale neoanarhismului cu radicalismul de stînga contemporan, relația cu marxismul și mișcările de contestație intelectuală din Occident, insistînd pe larg și asupra problematicii „contraculturilor" în capitalismul dezvoltat.

În cadrul dezbaterilor, Ovidiu Trăsnea a semnalat interesul pe care îl suscită problemele legate de doctrina și mișcarea neoanarhistă în publicațiile de specialitate, accentuînd asupra necesității adoptării unei atitudini critice nuanțate față de fenomenul în cauză. Vorbitorul a sugerat cercetarea raporturilor dintre critica liberalistă a statului și cea de sorginte anarhistă și căutarea profilului specific al neoanarhismului dincolo de accentele pătimașe ale apologeților sau adversarilor săi. Mihai Milca a subliniat continuitățile și discontinuitățile pe care le evidențiază ideologia anarhistă de-a lungul evoluției sale în ultimul secol, oprindu-se mai mult la problema influenței exercitate de anarhosindicalism asupra neoanarhismului contemporan și la recrudescența temelor fundamentale ale acestuia: grevă generală, violență, antiautoritarism, spontaneism etc. Marieta Matei a căutat să surprindă îndeosebi cauzele amplificării fenomenului anarhist în regimurile politice burgheze cu tradiția democratică. Elena Zamfirescu a avansat ipoteza cercetării orientărilor anarhiste din Occident în raport cu criza de sistem și criza de soluții a capitalismului, relevînd prezența unor teme anarhiste în ideologia noilor economiști din S.U.A. (anarhocapitalismul lui D. Friedman) și precizînd unele aspecte legate de raportul dintre neoanarhism și fenomenul terorismului. Ilie Flonta a dezvoltat, în intervenția sa, cîteva opinii legate de necesitatea definirii exacte a fenomenului neoanarhist și disocierea acestuia de terorism, procedînd la o analiză mai detaliată a situației politice din Italia și a cauzelor recrudescenței manifestărilor extremiste în condițiile societății capitaliste dezvoltate. Virgil Măgureanu s-a aplecat mai ales asupra unor laturi „pozitive" ale fenomenului (de exemplu, aspirația egalitară a anarihsmului clasic), insistînd însă asupra caracterului extremist și violent al neoanarhismului, ca și asupra raporturilor dintre anarhism și putere, dintre „contraculturi" și putere.

În încheiere, Ovidiu Trăsnea a sesizat tendințele de recul și pulverizare a mișcării în grupuscule sectare, dar și reviviscența unor idei anarhiste în cîmpul unor doctrine politice contemporane. A criticat tendințele unor politologi nemarxiști din Occident de a egala semnificațiile actuale ale unor teme anarhiste clasice, arătînd că principala problemă care rămîne deschisă încă este aceea legată de necesitatea configurării unui cadru sociologic marxist de analiză a fenomenului neoanarhismului contemporan.

M. M.

The Southern Journal of Phílosophy

(S. U. A.)

Nr. 4/1979

Din sumar : ROBERT BURCH, Adevăr şi modalitate în lucrărea lui James ,,Dilema determinismului'' ; VÉRONIQUE M. FOTI, Concepţia lui Spinoza despre imoralitate şi despre unitatea iubirii ; RUSSEL A. JACOBS, Preţul datoriei ; GARTH KEMERLING, Locke despre esenţa sufletului ; PAUL LANGHAM, Între avort şi infanticid ; JOSEPH MARGOLIS, Superioritatea realismului faţă de instrumentalism şi idealism ; TERRANGE C. Mc CONNELL, Sfîntul Augustin despre torturarea şi pedepsirea unei persoane nevinovate ; KENT F. MOORS, ,,Bătălia de la Megara'' în Platon, *Republica*, 368 A ; RONALD E. NUSENOFF, Propoziţiile. O recombinare fregeană ; EUGENE SCHLOSSBERGER, Motorul aristotelician, potenţialitatea şi quarkul ; EDWARD L. SCHOEN, Introspecţie şi imposibilitatea scurtării referinţei ; H. S. THAYER, Revoluţia din cadrul empirismului : Peirce despre cunoaşterea ştiinţifică şi adevăr ; PETER S. WENZ, Incompatibilitatea dintre utilitarismul actului şi integritatea morală.

Nr. 1/1980

Din sumar : MICHAEL D. BAYLES, Proces politic şi amendamente condiţionale ; JOHN J. DRUMMOND, O critică a ,,fenomenalismului fenomenologic'' al lui Gurwitch ; CORBIN FOWLER, O alternativă la concepţia idealizată a lui Aune despre raţionamentul practic ; HERBERT GRANGER, Aristotel şi relaţia gen-specie ; PATRICK COLM HOGAN, Semnificaţie şi Hegel : o critică psiholingvistică a începutului filozofic ; C. B. POSTOW, Un fundament posibil al obligaţiei politice ; DEBORAH A. ROSEN, O teorie probabilistă a necesităţii cauzale ; WILLIAM H. SHAW, Salvarea elementară a vieţii.

NECROLOG

DUMITRU TRIFU

La 28 mai 1980 a încetat din viață, în plină putere de muncă, după o scurtă și grea suferință, dr. Dumitru Trifu, redactor-șef al Editurii Academiei.

S-a născut la 12 octombrie 1927, în comuna Ștefan cel Mare, jud. Argeș. După absolvirea Liceului militar din Timișoara, a urmat cursurile Facultății de filozofie a Universității din București, luîndu-și examenul de stat în specialitatea filozofie.

Și-a început activitatea ca redactor la Editura științifică, iar din anul 1954 a lucrat în cadrul Editurii Academiei, ca redactor, șef de secție și — din 1962 — ca redactor-șef.

Buna sa pregătire profesională și îndelungata sa experiență redacțională i-au permis să îndrume cu competență activitatea editorială și să aducă o contribuție însemnată la realizările de vîrf ale Editurii Academiei.

În anul 1973 a obținut titlul de doctor în științe filozofice.

Activitatea sa profesională și științifică s-a împletit în permanență cu cea politică și obștească ; a fost membru al Comitetului sindical al Academiei R.S.R., membru al Comisiei culturale de pe lîngă Comitetul de partid al Academiei R.S.R., propagandist.

Pentru meritele sale deosebite a fost distins cu ordine și medalii ale Republicii Socialiste România.

Viața sa constituie un exemplu de trudire neobosită, pasionată pentru cultura și știința românească, pentru CARTE.

Editura Academiei R.S.R.
Redacția „Revistei de filozofie"

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

NECROLOG

DUMITRU TRIFU

I 8047

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- AUTOCONDUCEREA CA PRINCIPIU AL CREŞTERII FUNCŢIONALITĂŢII SISTEMELOR ECONOMICO-SOCIALE
  HARALAMBIE ENE
- DEMOCRAŢIA SOCIALISTĂ ŞI MORALA
  ANA BAZAC
- CONCEPTUL ROMÂNESC CU PRIVIRE LA SECURITATEA EUROPEANĂ
  CONSTANTIN VLAD

PROBLEME DE LOGICĂ, EPISTEMOLOGIE, FILOZOFIA ŞTIINŢEI

Colaborează: PETRE BOTEZATU, CORNEL POPA, PETRU IOAN, TEODOR DIMA, ILIE PÂRVU, GABRIEL ANDREESCU, EDWARD LENIEWICZ (R. P. Polonă), VALENTIN MUREŞAN, D. N. ZAHARIA, GORUN MANOLESCU, BOGDAN STUGREN, GHEORGHE EPURE, ELENA BELLU, GHEORGHE MIHAI, ŞTEFAN PAPAGHIUC

4

IULIE—AUGUST

TOMUL XXVII—1980

0 IIII 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor-șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C.I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, 71021 București, Calea Victoriei, nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P. O. Box 136—137, Telex—11226 București, România, str. 13 Decembrie nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie, nr. 6, 71204 București, Telefon 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ILEXIM-Département Export-Import Presse, P. O. Box 136—137, telex: 11226-Bucarest, Roumanie, rue 13 Décembre, n° 3, ou à ses représentants à l'étranger.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

I 8047

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXVII Nr. 4 1980

ULU 2014

2022

SUMAR

- HARALAMBIE ENE, Autoconducerea ca principiu al creşterii funcţionalităţii sistemelor economico-sociale 395
- ANA BAZAC, Democraţia socialistă şi morala 400
- CONSTANTIN VLAD, Conceptul românesc cu privire la securitatea europeană . . . 403

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- VASILE TONOIU, Condiţia culturilor tradiţionale în mediul raţionalităţii ştiinţifico-tehnologice 411
- CONSTANTIN NOICA, Devenire, devenire stimulată şi devenire întru fiinţă 419
- EUGEN CIZEK, Despre diacronie, sincronie şi dialectica schimbării 423

PROBLEME DE LOGICĂ, EPISTEMOLOGIE, FILOZOFIA ŞTIINŢEI

- PETRE BOTEZATU, Erotetica — logica întrebărilor 429
- CORNEL POPA, Logica epistemică şi teoria cunoaşterii 439
- PETRU IOAN, Simptome ale defectului semantic în logica discursului practic . . . 455
- TEODOR DIMA, Coerenţa ca strategie logico-epistemologică de evaluare alethică . . 466
- ILIE PÂRVU, Probleme logice şi epistemologice ale dinamicii teoriilor ştiinţifice . . 474
- GABRIEL ANDREESCU, Logic şi empiric în construcţia limbajelor formale . . . 482
- EDWARD LENIEWICZ (R. P. Polonă), Un model semantic al limbajului diacroniei . 492
- VALENTIN MUREŞAN, Dimensiunile praxiologice ale conceptului de metodă . . 496
- D. N. ZAHARIA, Paradoxul metodei euristice 503
- GORUN MANOLESCU, Cu privire la formarea „conceptului" unui nou produs tehnic 508
- BOGDAN STUGREN, Problema modelului de evoluţie a sistemului om—biosferă . . 514
- GHEORGHE EPURE, Matematică, raţionalitate şi ştiinţă în concepţia lui Gr. C. Moisil 517
- ELENA BELLU, Elemente de dialectică în gîndirea chimistului Eugen Angelescu . . 521
- GHEORGHE MIHAI, ŞTEFAN PAPAGHIUC, Alexandru Aman ca logician . . 525

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ 533

IN MEMORIAM:

J.-P. Sartre 535
Erich Fromm 540

Rev. filoz., XXVII, 4, p. 391—542, Bucureşti, 1980.

29939.

REVISTA DE FILOZOFIE
ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

Том XXVII № 4 1980 г.

СОДЕРЖАНИЕ

- ХАРАЛАМБИЕ ЭНЕ, Самоуправление как принцип роста функциональности социально-экономических систем . . . 395
- АННА БАЗАК, Социалистическая демократия и мораль . . . 400
- КОНСТАНТИН ВЛАД, Румынский концепт об европейской безопасности 403

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

- ВАСИЛЕ ТОНОЮ, Состояние традициональных культур в обстановке научно-технической рациональности . . . 411
- КОНСТАНТИН НОЙКА, Становление, стимулированное становление и становление как бытие . . . 419
- ЕУДЖЕН ЧИЗЕК, К вопросу о диахронии, синхронии и диалектике изменения . . . 423

ВОПРОСЫ ЛОГИКИ, ЭПИСТЕМОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ НАУКИ

- ПЕТРЕ БОТЕЗАТУ, Эротетика, логика вопросов . . . 429
- КОРНЕЛ ПОПА, Эпистемическая логика и теория познания . . . 439
- ПЕТРУ ИОАН, Симптомы семантического дефекта в логике практической речи . . . 455
- ТЕОДОР ДИМА, Последовательность как логично-эпистемологическая стратегия алетической оценки . . . 466
- ИЛИЕ ПЫРВУ, Логические и эпистемологические вопросы динамики научных теорий . . . 474
- ГАБРИЕЛ АНДРЕЕСКУ, Логичное и эмпирическое в конструкции формальных языков . . . 482
- ЭДВАРД ЛЕНИЕВИЧ (ПНР), Семантическая модель диахронической речи . . . 492
- ВАЛЕНТИН МУРЕШАН, Праксиологические масштабы понятия о методике 496
- Д. Н. ЗАХАРИЯ, Парадокс эвристического метода . . . 503
- ГОРУН МАНОЛЕСКУ, К вопросу об образовании «концепта» нового технического изделия . . . 508
- БОГДАН СТУГРЕН, К вопросу о модели эволюции системы человек — биосфера . . . 514
- ГЕОРГЕ ЕПУРЕ, Математика, рациональность и наука в концепции Гр. Моисила . . . 517
- ЕЛЕНА БЕЛЛУ, Элементы диалектики в мышлении Еуджена Анджелеску 521
- ГЕОРГЕ МИХАЙ, ШТЕФАН ПАПАГИУК, Александру Аман и его вклад в логику . . . 525

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ . . . 533

В ПАМЯТЬ:

Ж.-П. Сартр . . . 535
Эрих Фромм . . . 540

Rev. filoz., **XXVII**, *4*, p. 391—542, Bucureşti, 1980.

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXVII Nº 4 1980

SOMMAIRE

• HARALAMBIE ENE, L'autodirection comme principe d'accroissement de la fonctionnalité des systèmes économiques et sociaux 395
• ANA BAZAC, La démocratie socialiste et la morale 400
• CONSTANTIN VLAD, Le concept roumain concernant la sécurité européenne. . . . 403

NOTES PHILCSOPHIQUES

• VASILE TONOIU, La condition des cultures traditionnelles dans l'ambiance de la rationalité scientifique 411
• CONSTANTIN NOICA, Le devenir, le devenir stimulé, le devenir pour l'être . 419
• EUGEN CIZEK, Sur la diachronie, la synchronie et la dialectique du changement . 423

PROBLÈMES DE LCGIQUE, D'ÉPISTÉMOLOGIE, DE PHILOSOPHIE DE LA SCIENCE

• PETRE BOTEZATU, L'érothétique, la logique des questions 429
• CORNEL POPA, La logique épistémique et la théorie de la connaissance 439
• PETRU IOAN, Symptômes du défaut sémantique dans la logique du discours pratique 55
• TEODOR DIMA, La cohérence, comme stratégie logique-épistémologique d'évaluation aléthique 466
• ILIE PÂRVU, Les problèmes logiques et épistémologiques de la dynamique des théories scientifiques 474
• GABRIEL ANDREESCU, La logique et l'empirique dans la construction des langages formaux 482
• EDWARD LENIEWICZ (R. P. de Pologne), Un modèle sémantique du langage de la diachronie 492
• VALENTIN MUREŞAN, Les dimensions praxiologiques du concept de méthode . . 496
• D. N. ZAHARIA, Le paradoxe de la méthode euristique 503
• GORUN MANOLESCU, Au sujet de la formation du « concept » d'un nouveau produit technique 508

• BOGDAN STUGREN, Le problème du modèle de l'évolution du système homme — biosphère 514
• GHEORGHE EPURE, Mathématiques, rationalité et science dans la conception de Gr. C. Moisil 517
• ELENA BELLU, Eléments de dialectique dans la pensée du chimiste Eugen Angelescu 521
• GHEORGHE MIHAI, ŞTEFAN PAPAGHIUC, Alexandru Aman comme logicien . 525

LA VIE SCIENTIFIQUE 533

IN MEMORIAM :

J.-P. Sartre 535
Erich Fromm 540

Rev. Philos., XXVII, 4, p. 391—542, Bucarest, 1980.

AUTOCONDUCEREA CA PRINCIPIU AL CREȘTERII FUNCȚIONALITĂȚII SISTEMELOR ECONOMICO-SOCIALE

DE

HARALAMBIE ENE

În concepția Partidului Comunist Român, autoconducerea exprimă un principiu de bază în conducerea societății, consecință a tendințelor obiective de dezvoltare continuă a democrației muncitorești, în perspectiva trecerii — așa cum se subliniază în Programul P.C.R. — la „...realizarea formei superioare, comuniste, a conducerii societății de către mase, la făurirea de către popor a istoriei, corespunzător propriei sale voințe" [1]. Pe acest principiu se întemeiază întreaga activitate de participare directă a tuturor oamenilor muncii la conducerea practică a unităților economico-sociale, la elaborarea concretă a deciziilor și strategiilor de dezvoltare pe care acestea trebuie să le realizeze.

Analiza aprofundată a conținutului său arată că autoconducerea nu se rezumă la simpla lărgire a participării la conducere, la extensia numerică a celor care iau parte la actul de decizie în cadrul unităților economico-sociale. Laturile sale sînt multiple și au consecințe în planuri foarte diferite ale practicii sociale.

Astfel, ca principiu al conducerii științifice a societății socialiste, autoconducerea se înfățișează, în primul rînd, ca un *principiu politic*, vizînd direct valorile fundamentale ale noii orînduiri, afirmarea intereselor de clasă ale oamenilor muncii. Sub acest aspect, aplicarea în practică a formelor concrete care dau viață principiului autoconducerii muncitorești are în vedere:

— creșterea rolului clasei muncitoare în întregul proces de conducere a societății și a subsistemelor sale;

— întărirea rolului partidului comunist, a organizațiilor sale, în conducerea tuturor laturilor vieții social-economice;

— dezvoltarea continuă a democrației muncitorești, prin lărgirea caracterului colectiv al conducerii în toate domeniile de activitate;

— manifestarea tot mai plenară a personalității oamenilor muncii, prin implicarea lor directă în calitate de participanți la conducerea vieții sociale;

— descătușarea tuturor energiilor creatoare ale maselor de oameni ai muncii, ca bază a creșterii eficienței activității lor sociale;

— creșterea gradului de responsabilitate a oamenilor muncii prin participarea lor directă la elaborarea deciziilor, pe care sînt chemați să le înfăptuiască ca pe propriile lor hotărîri.

Toate acestea demonstrează caracterul în primul rînd politic al autoconducerii, cu implicații profunde asupra rolului revoluționar al clasei muncitoare și al partidului său, asupra personalității oamenilor muncii ca viitori constructori ai comunismului, precum și asupra întregii activități ideologice și educative.

Totodată, analiza conținutului autoconducerii și autogestiunii muncitorești evidențiază, pe lîngă esența sa politică, de clasă, și un factor de natură economică, care a stat la baza promovării acestui principiu, și anume cel referitor la necesitatea *creșterii nivelului de eficiență* a conducerii ca atare.

Prin caracterul său polivalent, acest principiu se constituie și ca un factor de optimizare a întregii activități sociale [2], avînd și un pronunțat conținut funcțional, manifest — datorită mecanismului economico-financiar care îl operaționalizează — în planul activității tuturor unităților economico-sociale. Dacă latura sa *politică* subliniază caracterul său revoluționar, de clasă în dezvoltarea societății noastre, latura sa *economică* vizează

[1] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, în vol. *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1975, p. 720.

[2] Vezi Aneta Nuțu-Busuioc, *Autoconducerea, modalitate de optimizare a activității social-umane*, în „Revista de filozofie" nr. 5/1978.

Rev. filoz., XXVII, 4, p. 395—409, București, 1980.

creşterea caracterului funcţional al întregii activităţi economico-sociale, pune bazele unor noi trepte de eficienţă, constituie un pas important spre o nouă calitate a muncii în toate domeniile. Sînt implicate aici următoarele relaţii:

a) apropierea deciziei de nivelul producţiei, prin creşterea autonomiei unităţilor de bază şi sporirea atribuţiilor de decizionare în problemele proprii. Se evită, astfel, o conducere prin tutelare măruntă, se dezvoltă capacitatea de a da răspunsuri adecvate la problemele particulare cu care unitatea se confruntă, cu toate consecinţele pozitive care derivă în planul funcţionalităţii;

b) stimularea efortului propriu, ceea ce permite utilizarea în mai mare măsură, în spiritul eficienţei, a tuturor rezervelor interne, a tuturor capacităţilor tehnice şi umane care uneori rămîneau în stare latentă;

c) creşterea nivelului de operaţionalitate a conducerii, a deciziei şi de dirijare a activităţii în sine, creşterea vitezei de reacţie a sistemului la stimulii exercitaţi de cerinţele celorlalte sisteme ca beneficiari, ceea ce constituie baza pentru ridicarea funcţionalităţii unităţilor şi eradicarea unor fenomene inerţiale şi birocratice;

d) accentuarea dependenţei sistemelor conduse faţă de cerinţele nevoilor sociale şi nu de factorii ierarhici, prin micşorarea posibilităţilor de autonomizare a unităţii faţă de funcţia socială care îi revine;

e) instituirea unei depline concordanţe între activităţi şi rezultate, între efort şi efecte, ultimele fiind mult mai clar individualizate şi puse în relaţie cu realizarea funcţiei sociale faţă de care se măsoară acum şi eficienţa.

În fapt, principiul autoconducerii şi autogestiunii muncitoreşti cuprinde atît latura strict politică, ideologică, de clasă, cît şi latura funcţional-operaţională care oferă tuturor sistemelor economico-sociale mijloacele necesare de a-şi desfăşura activitatea în condiţii de eficienţă mult mai înaltă. Se ştie, dealtfel, că, în procesul afirmării în viaţă a acestui principiu, s-a avut în vedere tocmai marea sa capacitate de a direcţiona societatea noastră spre o etapă nouă, revoluţionară, pe drumul construirii comunismului şi, totodată, spre o nouă treaptă de eficienţă a conducerii prin creşterea funcţionalităţii activităţilor din toate domeniile vieţii sociale. „Prin măsurile stabilite — se subliniază în Hotărîrea C.C. al P.C.R. cu privire la perfecţionarea conducerii şi planificării economico-sociale — s-a creat un cadru larg democratic pentru participarea celor ce muncesc la conducerea economiei naţionale şi a întregii vieţi sociale, pentru ca fiecare colectiv de muncă să-şi îndeplinească rolul în buna funcţionare a unităţilor în care lucrează, în scopul creşterii eficienţei economice, ridicării nivelului de trai al maselor, dezvoltarea generală a societăţii" [3].

În acelaşi timp, s-a elaborat şi s-a aplicat în practică şi modul concret de legătură obiectivă între cerinţele satisfacerii funcţiei sociale, pe de o parte, şi capacitatea intrinsecă a subsistemelor conduse de a dezvolta o viteză de reacţie îndeajuns de mare în procesul de receptare a acestor cerinţe, în reglarea propriilor structuri în raport cu conţinutul cerinţelor şi apoi în răspunsul efectiv pe care sistemul trebuie să-l dea acestor nevoi, pe de altă parte. Practic, aşa cum sublinia tovarăşul Nicolae Ceauşescu, este vorba de „...a ridica mecanismul economic şi financiar la nivelul dezvoltării formelor noi de conducere colectivă..." [4], de a impune activităţii de conducere a tuturor domeniilor vieţii social-economice un sistem unitar bazat pe principiul autoconducerii şi operaţionalizat de un mecanism economico-financiar apt de a valorifica toate potenţialităţile de eficienţă pe care principiul în sine le comportă. În acest fel, teoria şi practica conducerii ştiinţifice din ţara noastră şi-a găsit instrumentul cel mai eficient pein care se poate ajunge la creşterea funcţionalităţii sistemelor economico-sociale, la eradicarea formelor de închistare şi inerţie din activitatea unor unităţi economico-sociale, concomitent cu realizarea celor mai înalte comandamente ale dezvoltării democraţiei, a participării oamenilor muncii la conducere, a manifestării cît mai depline a personalităţii şi creativităţii lor.

În această perspectivă, afirmarea principiului autoconducerii şi autogestiunii şi punerea în practică a mecanismului economico-financiar nu vizează numai o simplă creştere de grad a autonomiei unităţilor, o autonomizare în sensul slăbirii imperativelor conducerii unitare, nu este vorba nici de slăbirea caracterului planificat al activităţii sau, eventual, de crearea unor premise pentru afirmarea intereselor înguste locale în dauna celor de ordin general, ci de o cotitură revoluţionară care, subliniind rolul forţelor interne de organizare şi decizionare, urmăreşte să lege mai strins activitatea din sistemele con-

---

[3] *Hotărîrea C.C. al P.C.R. cu privire la perfecţionarea conducerii şi planificării economico-sociale*, martie, 1978, „Scînteia", 28. III. 1978.

[4] Nicolae Ceauşescu, *Cuvîntare la adunarea generală a oamenilor muncii de la întreprinderea de maşini grele Bucureşti*, 16 februarie, 1978, în vol. *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 15, Bucureşti, Edit. politică, 1978, p. 524.

duse de cerințele reale ale societății, să determine creșterea vitezei de reacție a acestora. Autoconducerea urmărește să pună bazele unei înalte funcționalități în planul economic și social și să realizeze performanțele de eficiență la care superioritatea de structură a orînduirii socialiste ne dă dreptul.

Pentru aceasta, principiul autoconducerii *modifică raporturile de responsabilitate*, în sensul că accentuează în mai mare măsură *responsabilitatea directă* a unității și a colectivului de oameni ai muncii față de necesitățile concrete economico-sociale pe care le afirmă societatea. *Feed-back*-ul care leagă sistemul de acțiune de funcția sa socială este acum mai bine construit și poate mijloci corecții relativ rapide ale structurilor de acțiune din sistem, blocarea tendințelor de deplasare a obiectivului, a proliferărilor formaliste în evidență și în structurile de organizare, precum și a mentalităților învechite. Responsabilitatea apare și ea mai clar conturată și individualizată și nu se mai poate masca prin discuții, motivări, derogări provenind de la forurile tutelare, ci se exprimă direct în mijloacele care stau la baza continuării activității unității, a capacităților sale financiare.

Văzut prin prisma funcționalității unităților economico-sociale, principiul autoconducerii vizează și o altă latură importantă, și anume ridicarea nivelului de acțiune conștientă a oamenilor muncii. Documentele Partidului Comunist Român, întreaga analiză din literatura de specialitate arată că, de exemplu, barierele pe care le produc diferitele forme concrete de manifestare a birocrației nu sînt datorate în exclusivitate numai structurilor care determină mai mult sau mai puțin obiectiv un anumit comportament, ci și tipului de acțiune care se dezvoltă ca urmare a unor modele individuale de gîndire, de înțelegere și de conștiință politică și profesională. De aceea, eradicarea acestor forme inerțiale nu ține numai de perfecționarea unor structuri de organizare (de exemplu, a celor care țin de normativitate, autoritate și control), ci și a aspectelor care țin de modelele comportamentale proprii oamenilor integrați în sistemele acestea de acțiune. Asaltul împotriva fenomenelor slab funcționale are succes dacă se insistă și în direcția schimbării mentalităților, a stimulării unui mod de raportare mai directă la cerințele conducerii, la obiectivele ei, ceea ce și urmărește principiul autoconducerii și autogestiunii muncitorești. Trecerea de la „administrarea unității" la cooperarea lipsită de formalism a tuturor oamenilor muncii pe baza unei înțelegeri unitare a cerințelor societății, trecerea de la relații formale de subordonare la participarea tuturor pe baza unui înalt profesionalism, de la un control conformist la un spirit operativ, la autocontrol și înțelegerea de către fiecare om al muncii a necesității și finalității activității sale, în fond a valorilor sociale pe care trebuie să le îmbrățișeze, iată căile noi pe care acest principiu le evidențiază pentru creșterea eficienței conducerii.

Autoconducerea își propune astfel obiective extrem de importante în chiar planul transformării oamenilor înșiși, a conștiințelor politice, profesionale, sociale în general. Ca soluție pentru eradicarea în timp a formelor inerțiale, acest principiu vizează, în perspectivă, eliminarea mentalității inerțiale și conservatoare, a tendințelor de dezinteres și minimizare a efortului propriu, toate acestea fiind tot atîtea posibile cauze ale disfuncționalității. Întregul proces de perfecționare a activității economico-sociale prin afirmarea autoconducerii și autogestiunii vizează stimularea efortului propriu, a eficienței acțiunii proprii, pe baza dezvoltării necontenite a conștiinței politice și profesionale a tuturor oamenilor muncii.

Prin aceasta se creează condiții ca procesul de conducere din sistemele economico-sociale să nu se mai cantoneze în planul strict administrativ, să nu mai caute posibilități de minimizare a efortului și să cedeze cu ușurință unor tendințe disfuncționale, ci, din contra, să caute o permanentă aliniere la cerințele societății în planul eficienței și funcționalității.

În acest sens, ca instrument operațional, o importantă contribuție o aduce posibilitatea de elaborare proprie a planului, începînd de jos, de la sistemele direct productive, ca bază a planificării întregii vieți economico-sociale. Astfel, unitatea în cauză se subordonează — sub raport funcțional — în cea mai mare măsură nevoilor sociale, pe care, de fapt, era și înainte chemată să le satisfacă, fiindu-i însă acum imposibilă eschivarea prin schimbarea obiectivelor sau minimizarea lor. Așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, este necesar ca „planul de dezvoltare economico-socială să se întocmească de către fiecare întreprindere și unitate, pornindu-se de la capacitățile de producție de care dispune" [5], ceea ce face ca — în condițiile în care activitatea unității este evaluată după indicatorul volumului producției nete și producției fizice — fiecare sistem condus să fie interesat în utilizarea cît mai completă a acestor capacități, a forțelor productive umane și materiale cu care este dotată.

O relație specifică în care sînt puse sistemele economico-sociale în condițiile autoconducerii și autogestiunii și care poate crea în mai mare măsură condiții de creștere a

[5] *Ibidem*, p. 525.

funcționalității este *relația contractuală*. Contractul, ca expresie juridică a raporturilor dintre unități, impune acum legarea mai strînsă a activității din sistemele conduse de nevoile sub raport fizic ale societății și nu le mai permite schimbarea finalităților, dezinteres față de cerințele reale ale beneficiarilor, în fond ale societății. Relația contractuală exista și înainte, însă în noile condiții ea este întărită în sensul că, așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, întreaga activitate productivă trebuie să se deruleze acum „... numai în raport cu necesitățile de consum ale populației, cu cerințele pieței interne și externe. De aceea am și spus — sublinia secretarul general al partidului — că nici o întreprindere nu poate produce decît ceea ce răspunde necesităților reale ale oamenilor, combătînd cu hotărîre orice risipă. Este necesar să ținem seama de cerere și să oferim produsele de care societatea, oamenii au realmente nevoie. Să nu admitem nici un fel de producție care nu este cerută de societate, numai de dragul de a produce!" [6].

Autoconducerea, sub raportul laturii sale operațional-funcționale, nu ar fi posibil de tradus în practică fără un alt atribut care revine tuturor sistemelor economico-sociale, și anume întocmirea bugetului propriu de venituri și cheltuieli, pîrghie prin care are loc autogestiunea, mijlocind crearea capacităților financiare de menținere a activității unității pe mai departe. Bugetul oferă în permanență imaginea conținutului de eficiență a activității sistemului condus, constituie rezultatul *feed-back*-ului dintre această activitate și modul în care s-a răspuns cerințelor concrete ale societății. Bugetul, ca instrument de măsurare, creează în același timp posibilitatea controlării cu mai mare eficiență a perturbărilor care pot deriva din tendințele entropice ale structurilor de acțiune, este un factor care stimulează utilizarea mai eficientă a capacităților proprii, creșterea nivelului de funcționalitate a unităților.

Toate acestea stau la baza apariției unui nou instrument al conducerii, și anume, *autofinanțarea* activității desfășurate, ceea ce constituie o altă relație specifică în care intră unitatea în procesul autoconducerii. Autofinanțarea contribuie în mod esențial ca sistemul în cauză să-și piardă din dependența față de structurile ierarhice în sine (cea de coordonare unitară și control va rămîne desigur mai departe) și să intre într-o dependență foarte strînsă în raport cu funcția socială pe care trebuie să o satisfacă, pentru că numai ca urmare a acestei satisfaceri poate obține și resursele necesare continuării activității. În planul activității concrete, autofinanțarea presupune un șir de elemente care întăresc tendințele obiective spre funcționalitate ale sistemelor economico-sociale conduse, în sensul că: [7]

a) implică acoperirea cheltuielilor de producție și circulație din conturile proprii;

b) obligă restituirea către societate a fondurilor primite pentru înzestrarea cu mijloace de producție;

c) implică unitatea la participarea constituirii fondurilor centralizate, redistribuite apoi în procesul dezvoltării multilaterale a întregii societăți;

d) determină unitatea să-și constituie propriile sale fonduri de dezvoltare;

e) permite cointeresarea materială a colectivului de oameni ai muncii prin formarea unor fonduri specifice acestui scop.

Întreaga activitate a unităților este astfel în mai mare măsură susținută de rezultatele efortului propriu, iar conducerea este determinată în mod obiectiv să maximizeze aceste rezultate, să caute mijloacele de creștere a acestui efort, în ultimă instanță, să ia toate măsurile pentru ridicarea nivelului de funcționalitate a sistemului, de eradicare a inerției și tendințelor lui rutiniere, birocratice și formaliste.

În sfîrșit, promovarea indicatorilor de măsurare a eficienței prin producția netă și producția fizică, precum și participarea la beneficii constituie, împreună cu factorii analizați mai sus, un cadru de atribuții și relații noi cu rol de stimulare pentru activitatea economico-socială în direcția satisfacerii mai depline a nevoilor sociale, punînd în concordanță capacitățile reale ale sistemului cu funcția sa socială.

Ca urmare a aplicării în practică a principiului autoconducerii, se răspunde în mod concomitent unor importante obiective pe care le urmărește orice proces de conducere a unei unități socialiste care tinde spre optimalitate social-economică, și anume:

a) Concentrarea unor capacități multiple de creativitate, a unor experiențe diferite, ceea ce face ca, încă de la început, șansele unei decizii de a atinge nivelul de optimalitate cerut și deci și de funcționalitate să crească. În fapt, societatea utilizează, astfel, într-un mod mult mai economicos resursele ei de inteligență, creativitate și inițiativă, care altfel ar rămîne în stare latentă, neactivizate;

b) Participarea largă și efectivă la decizie contribuie la ridicarea nivelului de respon-

---

[6] Idem, *Cuvîntare la Plenara Consiliului Național al oamenilor muncii*, 26 aprilie 1978, în *op. cit.*, vol. 16, București, Edit. politică, 1979, p. 131—132.

[7] Vezi, A. Șesan, *Un cadru eficient pentru afirmarea autogestiunii*, în „Revista economică", nr. 2/1979, p. 9—10.

sabilitate generală a oamenilor muncii, la implicarea lor mai profundă în procesul de realizare a obiectivelor prevăzute de decizia ai cărei autori se simt, micşorînd, pe aceeaşi bază, posibilităţile de manifestare a practicilor birocratice. Se creează, astfel, un sistem motivaţional mai puternic al acţiunilor lor. În acest mod se evită dificultăţile ce apar ca urmare a comunicării şi transmiterii în rîndurile unui colectiv de oameni ai muncii a unei decizii al cărei sens de-abia urmează să-l perceapă şi ale cărei obiective de-abia trebuie să fie explicate;

c) Actul de participare vizează în acelaşi timp şi realizarea unui obiectiv de natură socială, în perspectiva căruia participarea apare ca unul din mijloacele cele mai eficace prin care are loc procesul de dezvoltare multilaterală a personalităţii celui care participă şi care se poate astfel manifesta mult mai complet şi eficient, desigur în calitate de producător, dar şi de decident, de proprietar, deci, capabil nu numai să execute dispoziţii, ci, pe baza unui act opţional propriu, să-şi propună noi structuri şi acţiuni, soluţii noi.

Aceste perfecţionări de structură ale procesului de conducere pleacă de la ideea de bază că activitatea eficientă este determinată, în primul rînd, de posibilitatea manifestării propriilor capacităţi interne de analiză a problemelor pe care trebuie să le depăşească, de manifestarea potenţialităţilor de creativitate ale oamenilor muncii, de comportarea sistemului condus ca un sistem autoreglator. În acest sens, principalele eforturi ale sistemului vor fi concentrate nu în direcţia elaborării unor răspunsuri pe care le implică relaţiile tutelare în condiţiile deciziei excesiv centralizate (deci ale unui *feed-back* simplu, de gen ierarhic), ci în direcţia satisfacerii cerinţelor pe care societatea le prezintă faţă de sistemul în cauză, determinînd în mod obiectiv tendinţa spre funcţionalitate efectivă şi nu spre formalism. Activitatea de conducere, departe de a mai fi tentată să încerce motivări, amînări, prevalarea de aspecte formale, posibile în cazul existenţei cu preponderenţă a unui *feed-back* ierarhic, trebuie să se ocupe acum mai ales de modul în care se cer şi pot fi „soluţionate în ultimă instanţă problemele privind descifrarea şi însumarea nevoilor sociale, definirea raporturilor dintre nevoi şi interese, alegerea unui set de metode pentru atingerea obiectivelor" [8] şi, deci, de modul în care poate fi făcut sistemul mai funcţional.

Elementul pe care va trebui să se pună baza este *iniţiativa* organului de conducere respectiv, în condiţiile în care acum unitatea este dotată cu toate mijloacele, de la cele materiale pînă la cele decizionale, necesare realizării obiectivelor cerute de societate. Principiul autoconducerii şi mecanismul nou de acţiune şi decizie permit o evaluare mai corectă a rezultatelor după contribuţia efectivă pe care fiecare colectiv o aduce, după efortul propriu pe care unitatea îl desfăşoară.

Prin măsurile de perfecţionare a mecanismului de conducere, prin afirmarea nestăvilită a creativităţii maselor de oameni ai muncii chemaţi să participe la întregul proces decizional, prin elaborarea bazelor autoconducerii şi autogestiunii muncitoreşti, partidul nostru s-a dovedit încă o dată factorul cel mai revoluţionar al vieţii social-politice din ţara noastră, capabil să analizeze, în evoluţia lor dialectică, structurile de acţiune existente la un moment dat şi să elaboreze formele cele mai adecvate ale trecerii la o nouă etapă de eficienţă.

Desigur, în concepţia partidului nostru punerea întregii vieţi economico-sociale pe baza autoconducerii şi autogestiunii, aplicarea în practică a mecanismului economico-financiar este un *proces* evolutiv, în sensul că el nu s-a terminat odată cu elaborarea acestui mecanism, ci în fapt a început atunci. În aceeaşi măsură, creşterea nivelului de funcţionalitate a sistemelor noastre economico-sociale, dispariţia unor fenomene inerţiale au şi ele un caracter procesual. Nu putem spune că prin însăşi elaborarea teoretică a acestor măsuri şi introducerea lor în practică am rezolvat deja toate problemele care se puneau în planul funcţionalităţii unităţilor noastre, dar aceste măsuri, în mod cert, determină condiţiile obiective ale dezvoltării unor tendinţe de creştere a interesului pentru amplificarea efortului propriu, a iniţiativei maselor largi de oameni ai muncii. Desigur, aşa după cum arăta tovarăşul Nicolae Ceauşescu, aceste măsuri „....de perfecţionare a conducerii economico-financiare, de realizare a unui mecanism economico-financiar mai bun au o importanţă deosebită; atrag însă atenţia — preciza secretarul general al partidului — că ele constituie doar cadrul juridic, economic şi financiar corespunzător; nimeni nu trebuie să se aştepte la minuni doar prin însăşi adoptarea acestor hotărîri. Pentru ca ele să dea rezultatele pe care le dorim, trebuie să acţionăm cu toată fermitatea în vederea transpunerii lor rapide şi în cele mai bune condiţii în viaţă..." [9].

---

[8] Ion Mitran, *Centralismul democratic şi autoconducerea muncitorească*, în „Era socialistă", nr. 7/1979, p. 11.

[9] Nicolae Ceauşescu, *Cuvîntare la Plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român*, 23 martie 1978, în vol. *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 15, p. 601.

Important este faptul că aceste măsuri complexe, prin dezvoltarea formelor de atragere a maselor la conducere, prin sporirea răspunderii directe a unităților și a oamenilor muncii față de realizarea cerințelor societății, pot pune în mod efectiv bazele unei activități economico-sociale mult mai funcționale și mult mai eficiente, creînd cadrul obiectiv de atingere a acelor performanțe pe care superioritatea structurală, de orînduire a societății socialiste le impune. Tocmai în aceasta constă caracterul procesual al introducerii principiului autoconducerii în viață, în sensul că el acționează ca tendință de creștere, plecînd desigur de la forme mai simple și evoluînd spre cele mai ridicate trepte de eficiență și funcționalitate, spre formele specifice autoconducerii comuniste.

DEMOCRAȚIA SOCIALISTĂ ȘI MORALA

DE

ANA BAZAC

Concepția materialist dialectică și istorică evidențiază *legătura indisolubilă dintre socialism și democrație*, în sensul că: *a)* societatea socialistă — bazată, în esență, pe relații de producție de colaborare și ajutor reciproc, relații între clase neantagonice, prietene, pe puterea economică și politică a maselor de oameni ai muncii — este societatea în care este posibilă și necesară organizarea și conducerea întregului sistem prin participarea largă și efectivă a maselor care dețin în fapt puterea; *b)* democrația este absolut necesară pentru dezvoltarea *ascendentă* a societății socialiste, în sensul că numai o conducere și organizare participative antrenează angajarea masivă a oamenilor muncii în construirea socialismului, înțeles și resimțit ca propria lor societate. Cu alte cuvinte, democrația este modul de organizare care asigură dezvoltarea socialismului spre comunism, realizarea personalității creatoare la nivel de masă.

Această legătură organică dintre socialism și democrație este, în practică, o tendință care își face loc într-un proces istoric sinuos, contradictoriu. Altfel spus, *democrația*, ca trăsătură esențială a socialismului, ca un ansamblu de transformări în subsistemul organizării și conducerii — care are, așa cum se știe, o *independență relativă în cadrul sistemului social* — a întovărășit toate transformările revoluționare din societatea socialistă din toate subsistemele sale. Principial, odată cu dezvoltarea societății socialiste se dezvoltă și democrația socialistă, iar disfuncționalitățile unui anumit timp istoric sînt treptat depășite. Aceasta înseamnă că, în anumite momente ale procesului de edificare a socialismului, organizarea și conducerea au avut o evoluție a cărei independență relativă era mai mare decît cea necesară. În mod concret, în țara noastră, pînă în 1965, au existat și elemente de conducere neparticipativă, unipersonală. Avînd cauze obiective și subiective, acest tip de conducere și organizare — care reflecta nivelul concret al înfăptuirii socialismului într-un moment istoric dat — nu a avut, desigur, rolul specific tipului de organizare democratică, participativă, de impulsionare a activității oamenilor muncii. Dimpotrivă, transformările revoluționare din celelalte subsisteme, domenii și paliere au jucat atunci și acest rol. Dezvoltarea ulterioară a socialismului a pus însă în prim plan evoluția democrației socialiste. Începînd din 1965, profundele analize critice ale etapelor istorice anterioare, ale planurilor de perspectivă, ale noului context mondial au condus la concluzia că dezvoltarea pe mai departe, calitativă, a socialismului este indisolubil legată de transformări revoluționare și în modul de organizare și conducere a societății la diferite nivele, de depășirea conducerii unipersonale și *instituirea muncii și conducerii colective, a participării largi, în multiple forme reprezentative și directe a maselor de oameni ai muncii*. Este evident astăzi că dezvoltarea ascendentă a socialismului, pe termen lung, spre comunism este imposibilă în afara lărgirii și aprofundării democrației, că democrația socialistă este o forță productivă — ca să utilizăm expresia lui Marx — în stare să pună în mișcare imensa energie creatoare a maselor.

Democrația socialistă lărgește cîmpul posibilităților omului de alegere și acțiune, poten-

ținînd disponibilitatea sa pentru creație. Evoluția democrației socialiste — în sensul unei permanente reconsiderări critice și reconstrucții, nu ca perfecționare în sine, ci ca un proces conștient, dirijat pentru ridicarea eficienței sale în direcția realizării cît mai plenare a umanismului societății socialiste — arată limpede că democrația socialistă trebuie înțeleasă nu numai ca un cadru pentru „totalitate", pentru societate, ci, în egală măsură, și pentru individ. *Ea structurează o nouă ambianță morală* în care rolul activ al societății asupra individului, a individului-în-societate, prin mecanismul complex al influențării prin participare, dezvăluie sensul umanist al organizării noii societăți. Din această perspectivă, democrația socialistă este locul unde *reflecția etică* asupra traiectoriei și perspectivei omului devine *practică, acțiune.*

Democrația socialistă devine astfel o valoare distinctă a societății socialiste în însuși procesul practic cotidian. Ea devine socialmente necesară și recunoscută ca atare, avînd capacitatea de antrenare a „subiecților istoriei", fiind o condiție a transformării oamenilor în subiecți activi ai istoriei lor.

O trăsătură specifică a democrației socialiste este faptul că acționează în toate subsistemele, domeniile și nivelurile sistemului social și activității umane. Lărgirea și întărirea democrației socialiste pretinde schimbări calitative în toate celelalte domenii ale vieții sociale, după cum transformarea acestora din urmă nu poate avea loc în afara unui cadru democratic avansat. Acest aspect multilateral al democrației implică restructurarea individului și a societății în toate aspectele vieții lor.

Aceasta înseamnă că democrația socialistă pune, în egală măsură, și în fața moralei sarcina schimbării opticii sale, ca și a poziției ei tradiționale de „chestiune care urmează în mod pasiv economicului și politicului". Filozofia marxistă conferă moralei un rol activ în evoluția societății. De aceea, a rămîne la identificarea contradicțiilor sociale în contradicțiile moralei este greșit, dar, la fel de greșită este și negarea rolului activ al moralei în cadrul determinismului social. În această perspectivă, construirea multilaterală a socialismului implică o strategie activă, adecvată atît în domeniul economic, politic și cultural, cît și în cel al formării și dezvoltării conștiinței socialiste. Este binecunoscută replica teoretică și practică dată de partidul nostru concepției care plasa în mod unilateral și automat evoluția conștiinței sociale în urma evoluției existenței sociale. „Dar consider că, în condițiile socialismului — sublinia secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu — , noi nu trebuie să ne mulțumim cu această constatare, ci trebuie să acționăm cu toată fermitatea pentru a nu se ajunge la această rămînere în urmă, pentru a asigura ridicarea continuă a conștiinței maselor de oameni ai muncii, deoarece numai așa clasa muncitoare își va putea îndeplini rolul său de clasă conducătoare, numai așa poporul, stăpîn pe destinele sale, își va putea construi în mod conștient viitorul; numai așa participarea maselor largi la conducerea societății va deveni o realitate, iar democrația socialistă se va afirma ca o forță dinamizatoare a societății noastre" [1].

Lărgind domeniile, obiectivele și metodele participării, democrația socialistă pune în fața oamenilor societății noastre solicitări deosebite, legate atît de *hotărîrea în opțiune, cît și de fermitate în îndeplinirea angajamentului social, de responsabilitate, activism, militantism.*

În societatea socialistă, politicul realizează, pentru prima dată în istorie, în mod reflexiv-conștient și dinamic-anticipator, *consensul dintre vorbă și faptă* (atît în limbaj, cît și în practică), avînd aceeași esență și finalitate umană. Negînd agresivitatea și concurența, neîncrederea și izolarea, individualismul și angoasa, democrația socialistă dezvoltă, în procesul practic al evoluției ei, noi valori morale și un nou comportament moral, promovează o „lume morală" caracterizată prin înțelegerea necesității participării, a activismului, ca deprinderi faste în egală măsură pentru sine și pentru societate. În procesul dezvoltării societății socialiste are loc conturarea unor relații sociale, morale noi, caracterizate din ce în ce mai mult de încredere și stimă reciprocă. Trebuie precizat însă faptul că încrederea reciprocă, omenia nu înseamnă inconsecvență, delăsare, ci, dimpotrivă, ele sînt dublate de intransigență și spirit revoluționar. Nu se reduce totul la acel „să nu greșesc eu" — chiar dacă această linearitate morală nu are loc din conformism și comoditate — , ci trebuie să acționăm astfel ca nici cel de lîngă noi să nu greșească.

A te comporta astfel încît să reprezinți totdeauna, în măsura cea mai mare, un exemplu moral apropiat, uman, ușor de urmat este o *cerință esențială* a vieții politice, sociale, a civilizației socialiste.

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative*, 9 iulie 1971, în vol. *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, București, Edit. politică, 1972, p. 216.

Responsabilitatea integrării în societate se converteşte astfel în disciplină şi, în acelaşi timp, în iniţiativă şi creativitate, în receptivitate şi disponibilitate pentru comunicare umană, în interes şi angajare activă în problemele obşteşti, comune. Aceasta implică noi trăsături ale relaţiilor interumane: echitate şi colaborare, spirit colectiv şi solidaritate, generozitate şi încredere. În acest sens, ca un îndreptar permanent în activitatea cotidiană a comuniştilor şi celorlalţi oameni ai muncii, au fost închegate şi principiile şi normele Codului muncii şi vieţii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste, care sînt considerate componente ale Programului Partidului Comunist Român de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism.

Impactul democraţiei socialiste asupra vieţii morale este deosebit de bogat şi generos în perspective. El conturează noul înţeles al valorilor şi conceptelor etice de *bine, datorie, libertate morală, responsabilitate, fericire, omenie.* Formîndu-se ca un mod nou, superior, de integrare responsabilă a omului în societate, democraţia socialistă construieşte un nou univers moral în care omul societăţii socialiste se simte şi este în mod real stăpîn pe destinele sale.

Democraţia socialistă clarifică problema relaţiei individ-societate, a integrării sale în societate. Ea aduce în prim plan faptul că dezvoltarea creatoare a individului, punerea în valoare a unicităţii sale pentru sine şi pentru omenire este imposibilă în afara înţelegerii de către el a esenţei sale sociale, a rostului său istoric, ca şi a înţelegerii, de către factorul politic conducător al societăţii, a necesităţii contribuţiei fiecărui om la dezvoltarea generală a societăţii. În această perspectivă, democraţia socialistă evidenţiază locul fundamental al relaţiilor de echitate socialistă pentru integrarea organizată, în spiritul muncii şi abnegaţiei, a individului în societate. Ea atrage atenţia asupra rolului echităţii şi justiţiei socialiste, a patriotismului socialist, a atitudinii faţă de proprietatea socialistă şi legile ţării, faţă de partid şi popor, faţă de vechiul care se manifestă sub cele mai diferite forme, a atitudinii faţă de muncă, familie şi şcoală, a spiritului critic şi autocritic, revoluţionar-militant, ca principii menite să călăuzească o nouă viaţă morală. Sub influenţa lor activă, raţionalitatea şi afectivitatea umană capătă noi valenţe constructive. Colectivismul în dimensiunea sociabilităţii, tendinţa spre autodepăşire în creaţie, în muncă, încrederea şi cinstea în comunicare, generozitatea devin în fapt particularităţi ale vieţii umane.

Democraţia socialistă rupe cercul înstrăinării (social-politice, morale etc.) omului şi aduce în prim plan interesul său faţă de problemele obşteşti, inserţia sa în social, precum şi caracterul atotcuprinzător al societăţii socialiste. Problemele social-politice, nu numai cele strict şi strîns legate de individ, devin apropiate şi necesare omului şi cu cît educaţia sa politică este mai realizată şi cu cît climatul general democratic este mai înalt, individul devine tot mai mult interesat de problemele social-politice de perspectivă sau globale la care participarea lui este mijlocită şi aparent impalpabilă. Fără angrenarea în aceste probleme majore, el nu-şi poate realiza în mod satisfăcător nici celelalte probleme de viaţă.

Tendenţial, democraţia socialistă pune în cauză însuşi idealul moral. Indiferentismul, marginalitatea în decizie şi acţiune, lipsa de opinie, şovăiala, duplicitatea sînt sancţionate în cadrul democraţiei socialiste în aşa fel încît devin în mod evident nonvalori, stări morale cu evidente urmări nefaste asupra individului şi societăţii.

Democraţia socialistă validează în mod nou curajul, principialitatea, consecvenţa atitudinii, intransigenţa, implicarea în obştesc. (Ea nu acţionează într-un sens negativ: ea nu distruge pur şi simplu valorile morale vechi, ci le dovedeşte caracterul perimat şi antiumanist construind valorile noi). Democraţia socialistă este astfel cadrul formativ al unui tip superior de colectivitate şi al unui tip superior de colectivism: nu este vorba numai de simţul comunului şi de solidaritate reciprocă în momente de viaţă de excepţie, ci de o stare morală generală pe care responsabilitatea social-umană o colorează într-un mod nou; colectivele de oameni ai muncii au ca sarcină primordială constituirea unei asemenea ambianţe (climat psihosocial) de muncă, încît dezvoltarea fiecărui membru al colectivului să aibă loc armonios, urmînd atît înclinaţiile personale, cît şi comandamentele sociale integrate atît de intim, încît înclinaţiile personale să nu le perturbe. Astfel, democraţia socialistă se constituie într-un suport al principiului modern — *sine qua non* legat de făurirea socialismului şi comunismului — al educaţiei permanente.

Democraţia socialistă implică un asemenea climat de colaborare şi ajutor reciproc permanent în cadrul colectivului şi al colectivului faţă de individ, un control reciproc, permanent şi preventiv, încît viaţa individului, şi îndeosebi viaţa sa morală, să nu fie punctată de momente de discontinuitate morală, de fapte negative. Colectivul are şi trebuie să aibă supremul rol în prevenirea „alunecărilor morale" ale membrilor săi.

Din acest punct de vedere, documentele Partidului Comunist Român au subliniat în repetate rînduri rolul hotărîtor al colec-

tivului în formarea morală (și multilaterală) a oamenilor muncii și au preconizat ansambluri de măsuri privind autoconducerea, autogestiunea, autogospodărirea, menite să crească responsabilitatea colectivelor de oameni ai muncii în principalele manifestări ale vieții lor sociale. Creșterea autonomiei, a competenței colectivelor este indisolubil legată de constituirea unor colectivități socialiste puternice care să promoveze un climat moral adecvat, consecvent.

Pe de altă parte, în cadrul acestui tip nou de colectivitate, *responsabilitatea individului* nu este deloc diminuată. Acesta nu este obiectivul pasiv al acțiunii vagi a unui „colectiv" abstract și fetișizat. (Există și acest pericol al vorbirii „în numele colectivului", „colectivul cere", „colectivul își ia angajamentul" etc. Aceste aspecte sînt însă ocolite atunci cînd răspunderea colectivului, a conducerii sale devin osmotic legate de cea a membrilor săi individuali. Atunci colectivul nu mai este abstract și în cadrul său răspunderea este concretizată, defalcată, operaționabilă și astfel eficientă și formativă). Dimpotrivă, noul tip de colectivism ridică la rang superior răspunderea individului înțeleasă sub trei aspecte principale: ca *responsabilitate pentru sine*, pentru actele sale (în fața colectivului și a sa), ca *responsabilitate pentru colectivul din care face parte* — individul este coparticipant activ la viața, succesele sau insuccesele colectivului și, ca atare, simte că poartă răspunderea pentru acestea — , și în sfîrșit, ca *responsabilitate pentru fiecare membru al colectivului*. În felul acesta, responsabilitatea individului devine intrinsecă responsabilității colectivului, element de structură, concret, al responsabilității colective și un factor formativ atît pentru ceilalți membri ai colectivului, cît și în procesul permanent al autoeducației.

CONCEPTUL ROMÂNESC CU PRIVIRE LA SECURITATEA EUROPEANĂ

DE

CONSTANTIN VLAD

Politica promovată activ și perseverent de către România în problemele europene este călăuzită de o viziune clară și multilateral fundamentată cu privire la căile edificării unui sistem trainic de securitate și cooperare pe continent, de un *concept* profund științific cu privire la *conținutul și semnificația*, la *rolul și funcțiile unui asemenea sistem*.

Definind esența concepției românești asupra securității pe continent, președintele Nicolae Ceaușescu arăta: „Securitatea europeană reclamă, după convingerea noastră, un sistem de angajamente ferme din partea tuturor statelor, precum și de măsuri concrete de natură să ducă la excluderea forței și a amenințării cu folosirea forței în relațiile interstatale, să ofere tuturor țărilor garanții depline că se află la adăpost de orice act de agresiune; un asemenea sistem va trebui să asigure dezvoltarea pașnică, nestingherită a fiecărei națiuni, în conformitate cu propria sa voință, într-un climat de respect reciproc al independenței și suveranității naționale, neamestec în treburile interne, deplină egalitate în drepturi a tuturor statelor și popoarelor. Înfăptuirea securității europene va trebui să constituie, în concepția noastră, o premisă și o consecință a dezvoltării multilaterale — pe plan politic, economic, tehnico-științific, cultural, social — a relațiilor de colaborare între toate statele continentului, indiferent de orînduirea lor socială și politică" [1].

1. ÎNALTE ȚELURI ȘI VALORI

Conceptul românesc astfel definit se bazează pe o viziune larg cuprinzătoare despre sis-

[1] Nicolae Ceaușescu, *Mesaj adresat participanților la colocviul științific de la București, organizat de Asociația de Drept Internațional și Relații Internaționale din Republica Socialistă România*, 5 iunie 1970, în vol. *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, București, Edit. politică, 1970, p. 933.

temul de securitate și cooperare care trebuie edificat în Europa, dă expresie unor *înalte țeluri și valori* afirmate și promovate de România pe plan european.

Sensul cel mai profund al concepției românești cu privire la securitatea europeană este *statornicirea unei păci trainice pe continent, eliminarea surselor de tensiune și conflict, a forței și amenințării cu forța, garantarea tuturor popoarelor împotriva oricărei agresiuni*. Stabilirea acestui țel ține seama de experiența istorică, de faptul că, în decursul timpului, Europa a fost locul de unde au pornit conflagrații pustiitoare care s-au extins apoi în două rînduri, în secolul nostru, asupra întregii lumi. În același timp, se ia cu toată răspunderea în considerare situația actuală din Europa, unde se află concentrate cele mai mari aglomerări de forțe armate și armamente cunoscute în istorie, inclusiv nucleare, unde se confruntă principalele grupări politico-militare existente — N.A.T.O. și Tratatul de la Varșovia. Evaluarea lucidă a experienței trecutului, a realităților prezente indică drept unica opțiune rațională posibilă pentru popoarele Europei organizarea în comun a securității continentului prin eforturile și acțiunile colective ale tuturor țărilor interesate.

În aceste condiții, asigurarea păcii și securității în Europa se poate obține numai prin măsuri ferme de dezangajare militară și dezarmare. Răspunzînd unei asemenea cerințe, România dispune de un amplu și cuprinzător program de acțiune, mergînd de la măsuri parțiale de întărire a încrederii între state, pînă la măsuri efective și ample de dezarmare. Un rol distinct în acest program ocupă măsurile privind oprirea cursei înarmărilor și reducerea cheltuielilor militare, retragerea trupelor străine în interiorul granițelor naționale și desființarea bazelor militare de pe teritoriul altor state, reducerea efectivelor armate și a armamentelor fiecărui stat, diminuarea activității blocurilor militare și crearea condițiilor pentru desființarea concomitentă a N.A.T.O. și a Tratatului de la Varșovia. O semnificație deosebită au în această privință propunerile privind organizarea unei conferințe speciale pentru dezangajarea militară și dezarmarea în Europa și încheierea unui pact general de renunțare la forță și la amenințarea cu forța, de nefolosire a armamentelor nucleare și clasice.

Necesitatea cooperării în direcția realizării unui asemenea program de acțiuni pornește de la premisa fundamentală că nu cursa înarmărilor, ci linia hotărîtă spre dezangajare militară și dezarmare, în primul rînd, nucleară este menită să asigure echilibrul de forțe și securitatea tuturor statelor, echilibru și securitate necesare, desigur, pînă la înfăptuirea deplină a dezarmării. Dar echilibrul și securitatea pot și trebuie să fie realizate nu pe calea amplasării de noi trupe și arme, nu pe calea intensificării cursei înarmărilor, ci, dimpotrivă, prin reducerea și diminuarea forțelor armate, prin oprirea cursei înarmărilor.

Conceptul românesc acordă un loc de o importanță deosebită în edificarea sistemului european de securitate *dezvoltării unei cooperări multilaterale între toate statele semnatare ale Actului final al Conferinței pentru securitate și cooperare europeană*.

Într-adevăr, dezvoltarea relațiilor de colaborare între statele continentului se dovedește o componentă esențială a procesului edificării securității și cooperării în Europa. Viața însăși demonstrează că desfășurarea unor contacte intereuropene pe toate planurile, realizarea unor raporturi și contacte sistematice între conducătorii de state și guverne, între oamenii politici au o importanță deosebită pentru mai buna cunoaștere reciprocă a punctelor de vedere și pozițiilor, pentru examinarea aprofundată a problemelor bilaterale și generale ale situației internaționale pentru crearea condițiilor propice unei tot mai intense și fructuoase conlucrări între statele europene.

O însemnătate cardinală pentru amplificarea relațiilor dintre state, pentru progresul general și asigurarea păcii o are *colaborarea economică, comercială, tehnico-științifică* în Europa, ca și în întreaga lume. În condițiile revoluției tehnico-științifice actuale, nu se poate concepe dezvoltarea economică și socială a unei țări, a unui popor, fără o strînsă colaborare cu alte state și popoare. De aceea, România consideră că statele europene trebuie să pună pe prim plan intensificarea și lărgirea colaborării și cooperării economice, comerciale și tehnico-științifice, bazate pe principiile egalității între state, pornind de la interesele fiecărui partener și, în același timp, capabilă să deschidă calea unui schimb mai liber, mai amplu atît de produse, de tehnologii, cît și de cuceriri ale științei.

În epoca actuală, participarea activă la *schimburile de valori științifice, culturale și artistice constituie* o condiție a progresului fiecărei țări, cu atît mai mult pentru țările mici și mijlocii. Aceasta corespunde orientării generale a României, orientare potrivit căreia socialismul nu se poate înfăptui decît pe baza a tot ceea ce a realizat mai bun omenirea în toate domeniile economico-sociale, inclusiv în cel al artei, creației culturale și artistice.

În ceea ce privește cooperarea în problemele umanitare, România are în vedere faptul că acestea sînt legate în primul rînd de asigurarea condițiilor egale de muncă și

viață pentru masele largi de oameni ai muncii. Țara noastră acționează consecvent pentru dezvoltarea schimburilor turistice și soluționarea pe bază de înțelegeri reciproce și a altor probleme umanitare, considerînd că, în ansamblul ei, colaborarea culturală, turistică, soluționarea în spirit umanitar a unor probleme deosebite cer respect reciproc și neamestec în treburile interne. În acest sens, este de menționat că România face o distincție netă între problema întregirii familiei, ca problemă de ordin umanitar — față de care manifestă o atitudine înțelegătoare în cazurile justificate — , și problema emigrării, față de care are o atitudine de netă dezaprobare. Aplicarea principiilor umanitare înscrise în Actul final de la Helsinki cere să se pună capăt stimulării emigrației, oricărei activități de racolare a cetățenilor altui stat, instigării oamenilor de a-și părăsi țara în care s-au născut. O asemenea poziție a României vizează orientarea eforturilor popoarelor în direcția instaurării unei atmosfere noi, de înțelegere, de prietenie, respect reciproc și colaborare rodnică.

Conceptul românesc privind securitatea și cooperarea în Europa situează la temelia întregului proces de edificare a unor noi raporturi intereuropene *respectarea principiilor care constituie „decalogul" de la Helsinki.*

Istoria și prezentul Europei, a întregii lumi, demonstrează că securitatea și cooperarea, pacea și stabilitatea pot fi asigurate numai dacă toate statele, în orice împrejurări, acționează potrivit principiilor și normelor dreptului internațional, între care se înscriu, după cum se știe, la loc de frunte, egalitatea deplină în drepturi, independența și suveranitatea națională, dreptul popoarelor de a-și determina de-sine-stătător destinele, respingerea imixtiunilor în treburile interne, renunțarea la folosirea forței și amenințării cu forța, rezolvarea prin mijloace pașnice, politice a oricăror diferende internaționale. Renunțarea la folosirea forței și la amenințarea cu folosirea forței este o adevărată chintesență a respectării tuturor acestor principii, întrucît repudierea forței se dovedește hotărîtoare pentru statornicirea unor raporturi noi între toate țările europene, între toate țările lumii.

Edificarea unui sistem trainic de securitate poate fi doar *rezultatul eforturilor comune ale tuturor statelor europene, ale tuturor statelor participante la Conferința general-europeană, ale tuturor forțelor care se pronunță în favoarea ideilor și pozițiilor menite să contribuie la promovarea cauzei păcii, înțelegerii și cooperării pe continent.*

Este bine cunoscut că, în întreaga sa politică externă, România pornește de la convingerea că rezolvarea marilor și complexelor probleme internaționale presupune cu necesitate participarea activă a tuturor statelor — mici, mijlocii sau mari — , în condiții de deplină egalitate în drepturi. Aceasta nu înseamnă negarea rolului țărilor mari și foarte mari, dar pune în relief faptul că găsirea de soluții viabile problemelor care confruntă comunitatea națiunilor lumii poate fi realizată doar cu ajutorul tuturor acestor națiuni.

Cerința participării în condiții de egalitate a tuturor statelor la eforturile edificării securității europene corespunde în întregime necesității democratizării relațiilor internaționale și își găsește expresia în pregătirile și desfășurarea Conferinței general-europene și a reuniunilor care i-au urmat.

Istoria eforturilor edificării sistemului de securitate și cooperare europeană consemnează manifestarea activă a statelor mici și mijlocii, contribuția de excepțională valoare a acestor state la elaborarea unor asemenea documente ca Actul final, la înscrierea în cuprinsul lor a unora dintre cele mai avansate idei și poziții ale epocii privind relațiile dintre state, în promovarea cauzei păcii, securității și cooperării internaționale.

Într-un sens mai larg, conceptul românesc privind securitatea și cooperarea în Europa consideră că *realizarea noilor raporturi pe continent poate fi doar opera popoarelor însele, a tuturor forțelor politice și sociale interesate.* A aborda în mod lucid, realist și eficace problemele securității europene înseamnă, potrivit acestei concepții, a acționa consecvent pentru dezvoltarea colaborării între toate forțele sociale și politice care se pronunță pentru lichidarea discriminărilor în viața internațională, pentru pace și colaborare între toate țările, pentru conlucrare cu toate guvernele, partidele și organizațiile politice, cu personalitățile vieții sociale și conducătorii de state, indiferent de convingerile și concepțiile lor politice, care se situează pe această platformă. Este vorba, într-adevăr, de o platformă largă de mobilizare și unire a celor mai diferite categorii sociale, grupări și organizații politice gata să acționeze în comun — dincolo de deosebirile de convingeri politice, ideologice și religioase — pentru înfăptuirea obiectivelor de securitate, pace și cooperare pe continentul european.

După cum se știe, în contextul preocupărilor pentru asigurarea securității pe continentul european, România acordă o mare importanță *dezvoltării unor relații de bună vecinătate și colaborare cu țările din Balcani,* a acționat și acționează pentru întărirea încrederii și cooperării în această regiune, militează pentru adoptarea de măsuri care să ducă la transformarea Balcanilor într-o zonă a păcii, lipsită de arme nucleare.

Potrivit concepției românești, înfăptuirea securității europene este chemată *să exercite influențe deosebit de pozitive asupra vieții politice de pe alte continente*. De aici decurg și preocupările României ca stările de încordare care apar în lume, generate de politica de reîmpărțire a zonelor de influență, de ascuțirea contradicțiilor economice și politice dintre diferite state sau grupuri de state, să nu împieteze asupra climatului și situației din Europa; dimpotrivă, aceste state sînt chemate să contribuie la promovarea destinderii, păcii și stabilității în lume.

2. REALISM ȘI RESPONSABILITATE

Asemenea țeluri și valori politice care dau conținut conceptului românesc de securitate europeană nu se rezumă însă la simple cerințe abstracte sau deziderate pioase. Ele sînt menite să devină *obiective politice fundamentale* ale eforturilor și acțiunilor statelor participante la Conferința general-europeană, înfăptuirea lor practică depinzînd de aceste eforturi și acțiuni, de crearea unor structuri corespunzătoare. „Desigur, înfăptuirea securității europene nu se poate realiza de la sine, ci necesită eforturi perseverente, acțiuni hotărîte în direcția dezvoltării relațiilor intereuropene, a îmbunătățirii climatului politic. Numai în măsura în care fiecare stat european va fi sigur că independența și integritatea sa teritorială nu-i sînt amenințate, numai în măsura în care fiecare popor va fi convins că-și poate alege nestingherit calea de dezvoltare, se va crea o bază trainică pentru securitatea întregului continent" [2].

O asemenea concepție realistă, expresie a unei înalte responsabilități față de pacea și liniștea poporului român, față de destinele păcii și securității pe continent, a constituit și constituie o notă definitorie pentru politica României în problemele europene. O asemenea politică a fost și este prezentă în desfășurarea unor importante acțiuni și măsuri menite să contribuie substanțial la normalizarea relațiilor dintre statele continentului, în participarea activă a țării noastre la crearea condițiilor propice ținerii Conferinței general-europene, în pregătirea corespunzătoare și desfășurarea acesteia, în elaborarea și adoptarea a ceea ce a devenit Actul final semnat de șefii de state sau de guvern ai celor 35 de țări participante, în desfășurarea reuniunilor și altor acțiuni care au avut loc ulterior, menite să ducă la înfăptuirea prevederilor Actului final, înțeles ca un tot unitar.

Este greu de supraestimat importanța îmbinării strînse, organice a țelurilor și valorilor politice cu un ansamblu de structuri și acțiuni precise de asigurare a securității tuturor statelor. Europa ocupă un loc de mare însemnătate în crearea și dezvoltarea civilizației umane, dar tot ea a fost continentul de pe care au pornit cele două conflagrații mondiale cunoscute în istorie. În Europa s-au adus contribuții de inestimabilă valoare la elaborarea a ceea ce a devenit dreptul internațional contemporan, dar tot în Europa, doar cu cîteva decenii în urmă, puterile fasciste își puteau permite să considere tratatele internaționale drept simple petice de hîrtie. Unei viziuni realiste asupra unei Europe în care să domnească pacea, stabilitatea și cooperarea trebuie, de aceea, să-i fie inerente acțiuni și structuri capabile să asigure înfăptuirea în viață a obiectivelor care stau la baza sistemului de securitate și cooperare, să facă ca acesta să fie *real și efectiv*.

Un sistem de securitate și cooperare presupune un climat politic de natură să favorizeze și să stimuleze evoluțiile pozitive în relațiile dintre state, să mențină și să întărească respectul pentru principiile și normele dreptului internațional, spiritul de înțelegere și conlucrare, să păstreze și să consolideze stabilitatea și echilibrul, securitatea și pacea pe continent. Totodată, realismul în politică cere să nu se ignore problemele existente sau cele care ar putea apărea în raporturile dintre state, să nu se elimine *apriori* posibilitatea ca asemenea probleme, nesoluționate la timp prin mijloace politice, să afecteze relațiile dintre state, să creeze stări de tensiune și conflict, chiar să degenereze în conflicte. De aceea, un sistem tehnic de securitate presupune adoptarea — și respectarea — unor principii de conduită și a unor structuri de acțiune capabile să preîntîmpine înrăutățirea situației în caz de tensiune, să prevină ca acestea să devină conflicte deschise, să restaureze pacea în caz că aceasta este încălcată.

Conceptul românesc cu privire la securitatea și cooperarea europeană cuprinde ca elemente definitorii un ansamblu de acțiuni și structuri format din *angajamente* asumate de către state, *garanții* date statelor că nu vor fi victime ale agresiunii, *măsuri* de eliminare a forței și amenințării cu folosirea forței, *mecanisme* ce dau expresie continuității procesului edificării securității și cooperării în Europa. Toate aceste angajamente, garanții, măsuri, mecanisme de continuitate (relații distincte ca natură, rol și funcții)

[2] Idem, *Cuvîntare la Adunarea festivă din Capitală cu prilejul absolvirii promoției 1968 a Academiei Militare Generale și acordării gradului de ofițer absolvenților Școlilor militare*, 14 august 1968, în vol. *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 3, București, Edit. politică, 1969, p. 378.

sînt *componente ale sistemului de securitate*, fiind *strîns corelate*, interdependente, complementare, formînd deci un *ansamblu* menit să contribuie la înfăptuirea obiectivelor politice, economice, culturale etc. ale securității și cooperării pe continent.

Angajamentele asumate de către state pe plan multilateral (în relațiile cu toate statele participante la CSCE) și pe plan bilateral sînt concepute fie ca *modalități de acțiuni și măsuri concrete* în procesul edificării securității europene, fie ca elemente ale unor *acorduri sau tratate* internaționale.

Din prima categorie fac parte, spre exemplu, angajamentul cuprins în chemarea adresată tuturor țărilor participante la CSCE de a nu se mai amplasa noi trupe și armamente pe teritoriile altor state și de a se trece la reducerea treptată și apoi la retragerea tuturor trupelor străine în limitele granițelor naționale, la desființarea bazelor militare, în primul rînd a celor nucleare de pe teritoriile altor state; angajamentele tuturor statelor de a nu instala pe teritoriile proprii baze militare străine [3]; angajamentele propuse spre asumare tuturor statelor europene privind reducerea și încetarea manevrelor militare, a oricăror demonstrații de forță la granițele altor țări [4]. Din cea de a doua categorie, menționăm propunerea încheierii unui pact general-european la care să ia parte toate statele participante la conferința de la Helsinki și care să conțină: angajamentul de renunțare la forță și la amenințarea cu folosirea forței, precum și angajamentul statelor posesoare de arme nucleare de a nu le folosi sub nici o formă împotriva altor state sau grupuri de state [5].

În toate cazurile, angajamentul — ca element component al sistemului de securitate și cooperare — se referă la statele participante la CSCE, în calitatea lor de subiecte ale dreptului internațional, ceea ce este de natură să confere angajamentului o mare forță juridică și politică. Asumarea lui ar fi convenită prin consensul statelor respective, ceea ce ar lua în mod necesar forma unor acorduri și înțelegeri internaționale. Angajamentul, ca instrument de înfăptuire a unor obiective concrete vizînd securitatea europeană, decurge totodată din principiile privind îndeplinirea cu bună-credință a obligațiilor asumate conform dreptului internațional, înscris în Declarația referitoare la principiile dreptului internațional privind relațiile prietenești și cooperarea între state [6] și în Actul final de la Helsinki [7]. Totodată, respectarea angajamentelor asumate de către state beneficiază de sprijinul opiniei publice înaintate, ceea ce constituie și o vie expresie a caracterului democratic al proceselor ce dau conținut edificării unui sistem trainic de securitate și cooperare în Europa.

În ceea ce privește *garanțiile*, sensul lor fundamental, finalitatea lor precisă este asigurarea statelor, a națiunilor, a popoarelor că *vor fi la adăpost de agresiune*. Cu alte cuvinte, ele privesc ansamblul de mijloace menite să înfăptuiască dreptul statelor, națiunilor, popoarelor de a se dezvolta și manifesta potrivit propriei voințe, de a nu deveni victime ale politicii de forță și dictat în forma ei cea mai brutală și periculoasă, adică atacul armat. „Se face tot mai puternic resimțită necesitatea încheierii unor acorduri, cuprinzînd garanții corespunzătoare, care să ducă în fapt la lichidarea folosirii forței sau a amenințării cu forța, dînd încredere deplină tuturor popoarelor că nu vor fi victima nici unei agresiuni sau intervenții din afară..." [8]. Iar un aspect *esențial* al acestor garanții se concretizează în faptul că „statele posesoare de arme nucleare trebuie să se angajeze de a nu folosi aceste arme împotriva statelor care nu dețin armament nuclear și de a nu folosi în general nici un fel de arme, inclusiv clasice" [9]. În concretizarea ideii garanțiilor, în literatura noastră de specialitate s-au enunțat următoarele variante de soluții posibile: asumarea angajamentului de către puterile nucleare de a nu recurge niciodată, în nici o împrejurare și sub nici un pretext, la folosirea armelor nucleare sau la amenințarea cu folosirea lor împotriva: *a) tuturor* țărilor neposesoare de astfel de arme; sau: *b)* a statelor *participante* la Tratatul de neproliferare a acestor arme;

---

[3] Idem, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, București, Edit. politică, 1979, vol. 17, p. 318.

[4] *Hotărîrea Comitetului Central al Partidului Comunist Român privind poziția României în problemele dezarmării și, în primul rînd, ale dezarmării nucleare*, 12 mai 1978, în vol. *Dezarmare în documente*, coord. Nicolae Ecobescu, București, Edit. politică, 1978, p. 147—148.

[5] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, București, Edit. politică, 1977, vol. 14, p. 201.

[6] Rezoluția nr. 2626/XXV, 24 octombrie 1970.

[7] *Conferința pentru securitate și cooperare în Europa*, 1975, București, Edit. politică, p. 289.

[8] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Conferința partidelor comuniste și muncitorești din Europa*, 20 iunie 1976, în vol. *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, București, Edit. politică, 1977, p. 207.

[9] *Idem, op. cit.*, vol. 17, p. 319.

sau *c)* a statelor ce nu dispun sau pe al căror *teritoriu nu se află și/sau nu tranzitează* arme nucleare [10].

În același timp, garanțiile se constituie ca un *rezultat al îndeplinirii cu bună credință a angajamentelor asumate*. Întrucît aceste angajamente sînt ale tuturor statelor participante la CSCE și se referă la pozițiile și comportamentul politic al tuturor acestor state, îndeplinirea lor ar avea valoarea unor garanții efective în problemele cuvenite. *Asumarea de angajamente* privind respectarea independenței și suveranității statelor, egalitatea dintre ele, neamestecul în treburile interne, cooperarea și avantajul reciproc, nerecurgerea la forță și la amenințarea cu forța, cuplate cu luarea *măsurilor necesare*, care să asigure transpunerea lor în viață, oferă tocmai acea garanție ca fiecare stat, indiferent de sistemul său economic, politic sau social, să se dezvolte liber, în afara oricărui pericol de ingerință sau agresiune [11].

Atît angajamentele, cît și garanțiile se realizează practic, *prin măsuri, prin acțiuni concrete*. Unele dintre acestea se referă direct la Europa. Altele, fiind concepute la nivel mondial, s-ar aplica și în cazul Europei.

Pe prim plan, în această privință, se situează măsurile de ordin militar, desemnate generic prin *dezangajarea militară și dezarmare*. Am enumerat mai sus numeroase dintre aceste măsuri ca elemente caracteristice ale conceptului românesc de securitate și cooperare în Europa. Vom reaminti doar că România a propus un amplu și elaborat program în această privință, care cuprinde măsuri tipice de dezangajare militară și de creștere a încrederii (înghețarea cheltuielilor militare, a efectivelor militare și armamentelor) pînă la măsuri efective de dezarmare, țelul final fiind înfăptuirea dezarmării generale și complete sub un control internațional strict și eficient — garanția cea mai sigură a unei securități trainice în Europa și în întreaga lume. O însemnătate deosebită în această privință ar avea hotărîrea de desființare simultană a N.A.T.O. și a Tratatului de la Varșovia și, pînă la o asemenea hotărîre, restrîngerea sferei de activitate a blocurilor militare, crearea unei zone între aceste blocuri în care să nu fie amplasate nici un fel de armate și armamente, unde să nu aibă loc nici un fel de manevre și demonstrații militare, neprimirea de noi membri în cele două alianțe militaro-politice existente pe continent.

După cum se știe, corolarul firesc al renunțării la forță și la amenințarea cu folosirea ei este *rezolvarea pașnică, pe cale politică, a diferendelor dintre state*. Viața a demonstrat și demonstrează că politica de forță, războaiele nu pot duce și nu duc la soluționarea problemelor care apar între state, în genere a problemelor internaționale. Dimpotrivă, recurgerea la forță, războiul creează noi complicații, duce la înăsprirea raporturilor dintre state, accentuează neîncrederea, deschide noi surse de încordare, toate acestea reprezentînd pericole grave pentru stabilitatea, securitatea și pacea generală. În același timp, desfășurarea evenimentelor din ultimii ani demonstrează cu putere posibilitatea reală a soluționării pe cale pașnică chiar a celor mai complicate probleme și situații, aceasta avînd efecte deosebit de pozitive asupra întăririi încrederii și colaborării dintre state, asupra întăririi păcii în întreaga lume.

În acest sens, crearea unui sistem trainic de securitate și cooperare trebuie să includă ca o *componentă de bază rezolvarea prin mijloace politice a oricăror probleme care pot apărea între statele participante la CSCE*. „Decalogul" de la Helsinki înscrie această cerință între principiile politice care trebuie să stea la baza raporturilor dintre statele participante la CSCE. Acest principiu exprimă față de statele participante cerința de a reglementa diferendele dintre ele exclusiv prin mijloace pașnice, astfel încît să nu fie periclitate pacea și securitatea internațională, principiile echității și justiției. Conform acestui principiu, în caz de diferende între ele, statele se vor strădui cu bunăcredință și într-un spirit de cooperare să ajungă la o soluție rapidă și echitabilă, conform dreptului internațional. Pentru aceasta, ele vor recurge la mijloace ca negocierea, ancheta, mediațiunea, concilierea, arbitrajul, reglementarea judicioasă sau la alte mijloace pașnice, potrivit opțiunilor lor. În cazul în care nu se ajunge la o soluție prin folosirea unuia dintre mijloacele menționate, părțile între care există diferende vor continua să caute un mijloc reciproc acceptabil pentru o reglementare pașnică a respectivelor diferende. Atît statele între care există diferende, cît și celelalte state participante la CSCE, se vor abține de la orice acțiuni care ar putea agrava situația, ceea ce ar face și mai dificilă o reglementare pașnică și ar pune în pericol pacea și securitatea internațională. Astfel, principiul rezolvării pașnice a disputelor capătă conținut, se concep o serie de posibilități concrete de înfăptuire a lui.

Tocmai în intenția de a da finalitate practică unui astfel de principiu, România a

---

[10] *Dezarmarea — componentă fundamentală a noii ordini internaționale*, în vol. *Dezarmarea și noua ordine internațională*, București, Edit. politică, 1978, p. 32—33.

[11] Romulus Neagu, *Securitatea europeană*, București, Edit. politică, 1976, p. 69.

realizat" [24]. De fapt, ideea de eşec priveşte „ceea ce s-ar putea numi un scop absolut"; ceea ce nu se spune în *Existenţă şi Neant* este „că fiecare om, dincolo de ţelurile teoretice sau practica pe care le are în orice moment (...) are un ţel pe care l-aş numi transcendent sau absolut, în raport cu care au sens toate ţelurile practice. Sensul acţiunii omului este astfel acest ţel, variabil după oameni dealtfel dar care are particularitatea că este absolut. Speranţa se leagă de acest ţel absolut, ca de-altfel, şi eşecul, în sensul că veritabilul eşec priveşte acest ţel" [25].

În esenţă, deci, speranţa este o dimensiune a acţiunii umane, ca şi eşecul, dealtfel. Speranţa se leagă de ceea ce este absolut în ţel (scop), eşecul priveşte ţelul (scopul) absolut. Se produce în dinamica vieţii un echilibru între *eşec* (formă de manifestare a inevitabilului în viaţa umană) şi *speranţă* (forma de desfăşurare a unei finalităţi în proiectul umanului). Eşecul priveşte viaţa umană sub aspectul rezultatelor, al împlinirii (în sensul că este o neîmplinire, o nereuşită), speranţa priveşte acţiunea de împlinire, de afirmare a umanului, adică proiectul.

Sartre însuşi spune: „Păstrez ideea că viaţa umană se manifestă ca un eşec", dar „sînt totuşi obligat să constat astăzi (...) că o caracteristică esenţială a acţiunii întreprinse (...) este speranţa. Aceasta înseamnă că nu pot să întreprind o acţiune fără a socoti că o voi realiza (...) căci speranţa este în însăşi natura acţiunii, adică, fiind în acelaşi timp speranţă, acţiunea nu poate să fie în principiul său sortită eşecului absolut şi sigur" [26]. Aceasta nu înseamnă că ea (speranţa) trebuie să realizeze în mod necesar scopul, ci numai că „trebuie să se prezinte în realizarea acestuia, situată ca viitor. Căci există în speranţa însăşi un fel de necesitate. Ideea de eşec nu are un fundament profund în mine, în acest moment: în schimb, speranţa, întrucît este raport al omului cu scopul său, raport ce există şi dacă scopul nu este atins, este ceea ce rămîne cel mai prezent în gîndurile mele" [27].

Preocuparea lui Sartre se orientează tot mai mult spre definirea omului prin acţiune şi în istorie, dincolo de aşa numita „esenţă umană". Semnalîndu-i-se „dificultatea de a înţelege şi de a trăi în acelaşi timp eşecul şi sensul", de a păstra ideea de scop, marele gînditor pune în lumină poziţia centrală a omului în realizarea unei vieţi umane, „Pentru mine — scrie Sartre — nu există esenţă *a priori* şi, ca atare, ce este un om nu este încă stabilit. Nu sîntem oameni desăvîrşiţi *(complètes)*, ci fiinţe care ne zbatem pentru a ajunge la raporturi umane şi la o definiţie a omului (...) căutăm să trăim laolaltă, ca oameni, şi să fim oameni (...) Altfel spus, ţelul nostru este de a ajunge la o stare veritabilă în care fiecare persoană să fie un om şi colectivităţile să fie în mod egal umane" [28].

În contextul gîndirii sartreene, acest ultim text filozofic [29] oferă coordonatele esenţiale ale unei lecturi unitare a operei şi evidenţiază totodată frămîntările de-o viaţă ale unui intelectual angajat pe direcţia unor idealuri progresiste, umaniste. Noua modalitate a speranţei ca principiu pune şi „ontologia fenomenologică", de fapt ontologia umanului, a libertăţii într-o nouă lumină şi face ca întîlnirea cu Sartre să să devină o necesitate pentru orice experienţă veritabilă a gîndirii.

ALEXANDRU BOBOC

---

[24] *Ibidem*, p. 19. Întrebat ce crede astăzi despre eşec, Sartre scrie: „Nu am pierdut niciodată această idee de eşec, deşi ea pare să fie în contradicţie cu însăşi ideea de speranţă. Nu trebuie să uităm că eu nu am vorbit de speranţă în epoca lucrării *Existenţă şi Neant*, ci numai mai tîrziu mi-a venit *ideea valorii speranţei* (subl. n.). Nu am înfăţişat niciodată speranţa însăşi ca pe o iluzie lirică, ci am considerat totdeauna (...) că este o manieră de a sesiza ţelul *(fin)* pe care mi l-am propus ca putînd să fie realizat" *(Ibidem)*.

[25] *Ibidem*, p. 56.

[26] *Ibidem*.

[27] *Ibidem*, Ca atare, eşecul „nu este în mod ineluctabil legat de poziţia scopului în elementul absolutului" *(Ibidem)*. Căci în istorie, în „evoluţia prin acţiune", reuşitele parţiale, locale, dificil de descifrat de către cei ce desfăşoară un travaliu, sînt cele care, din eşec în eşec, realizează un proces" *(Ibidem*, p. 58).

[28] *Ibidem*, p. 58. Sartre reia critica modelului abstract al umanismului şi precizează: „Atunci cînd omul va exista cu adevărat şi total, raporturile sale cu semenii şi maniera sa de a fi prin el-însuşi vor putea face obiectul a ceea ce s-ar numi umanism, adică aceasta va fi maniera de a fi a omului" *(Ibidem*, p. 59). Viziunea asupra umanului sub specia speranţei prilejuieşte o subliniere a rolului intelectualului astăzi. Sartre păstrează preferinţa sa pentru forţele de stînga: „Această cercetare a scopurilor sociale adevărate ale moralei merge împreună cu ideea de a regăsi un principiu pentru stînga aşa cum este ea astăzi" *(Ibidem*, p. 57).

[29] În cele de mai sus ne-am referit numai la cîteva aspecte, îndeosebi legate de o înţelegere unitară a operei lui Sartre. Rămîn încă elemente noi de analizat, îndeosebi cele ce privesc morala şi opţiunile politice ale autorului, preocupat „de a afla un viitor al societăţii"; mai mult, Sartre face declaraţii semnificative: „j'ai besoin d'hommes réunis"; „il faut supposer un corp de gens qui luttent" *(Ibidem*, p. 58).

ERICH FROMM, IN MEMORIAM

Moartea lui Erich Fromm reprezintă o pierdere grea pentru psihologia socială și filozofia socială contemporană. Pentru el, gîndirea contemporană trebuia să-și găsească înnoirea într-o lectură marxistă a lui Freud și, complementar, într-o îmbogățire a teoriei marxiene cu ajutorul asimilării critice a dimensiunilor umane pasionale, pulsionale și abisale. În esență, Fromm a așezat conceptul marxian al omului în centrul oricărei reflecții contemporane realiste și radicale, vizînd la emancipare socială și umană. De o mare actualitate rămîn proiectele sale de „umanizare a tehnicii" („revoluția speranței"), precum și critica riguroasă adusă concepțiilor retrograde bazate pe pseudoteorii ale agresivității și distructivității înnăscute a omului.

A fost un pasionat „umanist radical".

În cele ce urmează, publicăm cîteva extrase în care-l prezintă pe „Marx, omul", precum și o notiță bibliografică *ad-hoc*.

O pagină de Erich Fromm:

MARX, OMUL

Înțelegerea greșită și interpretarea eronată a scrierilor lui Marx nu sînt egalate decît de interpretarea greșită a personalității sale. Ca în cazul teoriei, denaturarea personalității lui urmează un clișeu, repetat de gazetari, politicieni și chiar de specialiști în științe sociale (...) Aceștia îl prezintă ca pe un „solitar", despărțit de semenii săi, agresiv, sfidător și autoritar. Cine cunoaște, însă, oricît de superficial viața lui Marx cu greu ar putea accepta o asemenea imagine (...)

Puține căsnicii au însemnat o asemenea împlinire umană ca aceea a lui Karl cu Jenny Marx (...) S-au căsătorit cînd el avea 24 de ani, iar el nu a supraviețuit morții ei nici un an. Fusese o căsnicie în care, în pofida deosebirii de proveniență, în pofida unei vieți de mizerie materială și de boală neîntreruptă, persista o iubire neistovită și fericire mutuală, posibile numai între oamenii înzestrați cu extraordinară capacitate de iubire, profund îndrăgostiți unul de celălalt (...)

Relațiile lui Marx cu copiii săi fuseseră ferite de orice element de dominare, la fel saturate de dragoste constructivă ca legătura lui cu soția. Ajunge să citești descrierea (...) plimbărilor făcute cu copiii, cînd le spunea povestiri măsurate în mile și nu împărțite în capitole (...)

Prietenia cu Friedrich Engels fusese și mai extraordinară (...). Engels (...), un bărbat cu calități umane și intelectuale excepționale (...), și-a închinat viața operei lui Marx (...) Cu greu putea apărea vreo fricțiune sau competiție în raporturile dintre ei doi care realizaseră o camaraderie izvorîtă dintr-o dragoste reciprocă fără termen de comparație.

Marx fusese acel om creativ, dezalienat, independent pe care scrierile lui îl înfățișează drept omul noii societăți. Raporturile sale cu lumea, cu oamenii, cu ideile fuseseră creative, el *ființa* precum *gîndea* (...) Dintre vicii, detestase cel mai mult servilismul, iar maxima lui favorită era : „nimic omenesc nu-mi este străin" (...)

Era incapabil de nesinceritate, fie în relațiile personale, fie în raport cu ideile (...).

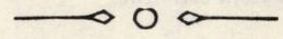
Dacă și atunci cînd lumea se va întoarce la tradiția umanismului, depășind degradarea culturii occidentale (...), se va constata că Marx (...) a avut un simț inflexibil al adevărului (...) era de un curaj și integritate neclintite ; adînc preocupat de om și de viitorul său, lipsit de egoism, deloc vanitos sau dornic de putere (...) El întruchipase în fapt conceptul de om autentic ce se găsea în centrul reflecției sale. Un om care *este* mult, deși *are* puțin (...)

(Din: *Marx's Concept of Man* (1961), ed. VIII, New York, 1966, p. 80—83, extrase)

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

BIBLIOGRAPHICA : *Dogma lui Hristos și alte eseuri despre religie, psihologie și cultură*, 1931 ; *Caracterologia psihanalitică și semnificația ei pentru cercetarea socială*, 1932 ; *Însemnătatea social-psihologică a teoriei matriarhatului*, 1934 (ultimele două în „Zeitschrift für Sozialforschung") ; *Structura caracterului autoritar la muncitorii și salariații germani înainte de Hitler*, 1936 (nepublicat, în colab.) ; *Evadare din libertate*, 1941 ; *Omul pentru bine : cercetare asupra psihologiei eticii*, 1947 ; *Psihanaliză și religie*, 1950 ; *Limbajul uitat : introducere la înțelegerea viselor, basmelor și miturilor*, 1951 ; *Societatea sănătoasă*, 1955 ; *Arta iubirii*, 1956 ; *Misiunea lui Sigmund Freud*, 1959 ; *Budismul zen și psihanaliza* (în colab.), 1960 ; *Conceptul de om la Marx*, 1961 ; *Inima omului*, 1964 ; *Dincolo de lanțurile iluziei* ; *Omul trebuie să prevaleze* ; *Umanism socialist*, 1965 (sub red.) ; *Natura omului* (sub red., în colab.) 1968 ; *Revoluția speranței*, 1968 ; *Criza psihanalizei : eseuri despre Freud, Marx și psihologia socială*, 1970 ; *Caracterul social într-un sat mexican* (în colab.) 1970 ; *Veți fi asemenea lui Dumnezeu : O interpretare radicală a vechiului Testament și a tradiției sale*, 1971 ; *Anatomia distructivității*, 1973.

P. APOSTOL



Filosofskie Nauki

(U.R.S.S.)

Nr. 3/1980

Din sumar : 110 ani de la nașterea lui V. I. Lenin ; V. S. GOTT, Cuvînt introductiv ; V. E. DAVÎDOVICI, Lenin și problema idealului ; V. N. ȘEVCENKO, Materialismul istoric — bază teoretică a activității de transformare revoluționară a proletariatului ; A. P. ȘEPTULIN, Lenin despre coerența categoriilor dialecticii ; K. N. LIUBUTIN, Principiile leniniste ale unității dintre materialismul dialectic și istoric și problemele actuale ale structurii cunoașterii filozofice ; D. I. DUBROVSKI, Problema idealului în lumina principiilor leniniste de analiză a realității sociale ; I. S. NARSKI, Atitudinea lui V. I. Lenin față de așa-numita problematică ontologică ; B. A. VORONOVICI, Cunoașterea ca instrument al practicii ; I. D. ANDREEV, Lenin și problemele cunoașterii sociale ; M. S. SLUȚKI, Lenin și problemele actuale ale dezvoltării cunoașterii științifice ; P. S. DÎȘLEVÎI, Analiza leninistă a „revoluției moderne în concepția despre lume" și evoluția fizicii relativiste ; L. M. ARHANGHELSKI, Unele particularități ale cunoașterii etice în lumina moștenirii leniniste ; I. G. IVANOV, Moștenirea leninistă în domeniul ateismului și problema rolului social al religiei în lumea contemporană ; M. N. GREȚKI, Etapa leninistă a dezvoltării filozofici marxiste în țările capitaliste ; V. G. AFANASIEV, Despre structura unui sistem integral ; E. N. LÎSMANKIN, Legătura dintre teoria despre formațiunile social-economice și procesul istoric real ; V. N. ȘEVCENKO, Despre caracteristicile dialecticii obiective ale trecerii de la capitalism la comunism (I) ; I. S. NARSKI, Marxismul și problema universaliilor astăzi ; 1500 de ani de la nașterea lui David invincibilul : V. K. CEALOIAN, David ; L. H. KALAȘIAN, Problemele eticii în doctrina filozofică a lui David ; M. BUHR (R.D.G.), Problematica „identității" : de la Kant la Hegel.

Deutsche Zeitschrift für Philosophie

(R. D. Germană)

Nr. 1/1980

Din sumar : R. WEIDIG, Despre dialectica evoluției structurii sociale și a modului de viață socialist în R.D.G. ; G. ASSMANN, T. HAHN, Modul de viață socialist, condițiile de viață și activitatea vitală (Politica socială și modul de trai) ; S. GRUNDMANN, Unele probleme sociologice ale dezvoltării urbane ; K. KRAMBACH, Despre structura socială a satului în societatea socialistă dezvoltată ; A. MEIER, Dinamica indicatorilor sociali și sociologia burgheză a vieții cotidiene.

Nr. 2/1980

Din sumar : G. STIEHLER, Materialismul istoric ca teorie și metodă ; E. LASSOW, Cu privire la raportul dintre legi și categorii pe exemplul materialismului istoric ; G. BARTSCH, Despre funcția ideologică și metodologică a filozofiei în sistemul științelor sociale ; W. KÜTTLER, Cu privire la dialectica logic-istoric ; E. BUCHHOLZ, Filozofie și jurisprudență ; H. WAGNER, Marx despre analiza și evoluția formelor valorii ; H. REDEKER, Cu privire la studierea conștiinței estetice.

Nr. 3/1980

Din sumar : H. LEY, Despre universalitatea dialeticii ; P. RUBEN, Conceptul leninist de contradicție și concepția materialistă despre contradicție ; U. HEDTKE, Cu privire la unitatea dintre dialectică și decizia politică ; K. LÜDTKE, Asimilarea normelor și controlul social ; W. BIALAS, K. RICHTER, M. THOM, Marx-Hegel-Feuerbach ; D. BERGNER, Husserl și noua filozofie burgheză ; H. GREGOR, Despre dialectica repetabilității și dezvoltării ; R. HICKETHIER, Cu privire la dialectica cunoașterii științifice în ridicarea la concretul spiritual.

propus încheierea unui acord internațional prin care toate statele să se angajeze să soluționeze orice diferende și probleme litigioase exclusiv prin mijloace pașnice, pe cale politică, prin tratative între părțile interesate. S-a dat astfel expresie convingerii profunde a țării noastre că o asemenea măsură ar avea efecte pozitive adînci asupra climatului politic mondial, ar înlesni stingerea grabnică a focarelor de conflict și război, ar crea un cadru deosebit de favorabil trecerii la măsuri de dezarmare.

În același context, România a propus crearea unui organism de bune oficii și de conciliere, subordonat Adunării Generale a Organizației Națiunilor Unite, menit să contribuie la prevenirea stărilor de încordare, a conflictelor militare, la sprijinirea statelor interesate în găsirea unor soluții de împăcare, bună vecinătate și conviețuire pașnică [12].

După cum se știe, Rmânia a inițiat dezbaterea de către cea de a XXXIV-a sesiune a Adunării Generale a O.N.U. a punctului privind „reglementarea prin mijloace pașnice a diferendelor dintre state", răspunzînd în felul acesta necesității concentrării atenției și mobilizării eforturilor generale, a opiniei publice, a tuturor popoarelor asupra acestor probleme vitale pentru pacea lumii întregi.

În sfîrșit, în ansamblul structurilor și acțiunilor menite să contribuie la înfăptuirea obiectivelor securității și cooperării europene se înscriu și *măsurile de continuitate* a procesului început prin Conferința general-europeană. După cum se știe, există un anumit cadru de continuitate pe acest plan, reprezentat de Conferințele general-europene (prima desfășurată între anii 1973—1975 la Helsinki—Geneva Helsinki, o a doua preconizată de România pentru anii 1983—1984), reuniunile desfășurate din doi în doi ani (prima desfășurată la Belgrad în 1977—1978; cea de a doua convenită pentru 1980 la Madrid), întîlnirile grupurilor de experți, pe probleme, desfășurarea altor conferințe (de exemplu, Conferința general-europeană pentru ocrotirea mediului ambiant) și întîlniri decise de statele participante la CSCE. După cum se știe, România și celelalte țări socialiste participante la Tratatul de la Varșovia consideră că reuniunea de la Madrid ar trebui să hotărască convocarea și desfășurarea unei conferințe pentru dezangajare militară și dezarmare în Europa. O asemenea conferință ar lărgi și completa cadrul CSCE deja existent, odată cu însemnătatea deosebită pe care ar putea-o avea pentru oprirea cursei înarmărilor, pentru începerea unui proces de dezangajare militară și dezarmare pe continent.

Este, de asemenea, de subliniat că, în concepția României și altor țări, procesul făuririi unui sistem de securitate și cooperare necesită o formă adecvată de permanentizare a contactelor între statele participante la CSCE, ceea ce ar crea condiții mai favorabile desfășurării respectivului proces.

Iată cîteva aspecte privind structurile de acțiune, care reprezintă părți constitutive de bază ale conceptului românesc de securitate și cooperare europeană. Contribuția lor la înfăptuirea țelurilor și obiectivelor securității și cooperării europene se realizează ca un *efect cumulat* al angajamentelor, garanțiilor, măsurilor și acțiunilor concrete, inclusiv a celor de continuitate, luate laolaltă, în diversitatea, multifuncționalitatea și integralitatea lor.

Înmănunchind toate aceste valori, țeluri politice și structuri complexe într-o unitate organică, funcțională, conceptul românesc privind securitatea și cooperarea în Europa trasează contururile unei astfel de organizări a relațiilor intereuropene, încît acestea să evolueze în sensul cerut de interesele popoarelor, de cauza păcii și cooperării, pe continent și în întreaga lume.

---

[12] *Poziția și propunerile României în vederea trecerii la măsuri efective de dezarmare*, în vol. *Dezarmare în documente*, p. 159—160.

Filozofický Časopis

(R. S. Cehoslovacă)

Nr. 2/1980

Din sumar : P. GHINDEV, Teoria reflectării şi unele probleme privind cunoaşterea socială ; T. VĂLOV, Legile sociale obiective şi factorul subiectiv al edificării socialiste ; T. STOIČEV, Ştiinţa şi ideologia ; A. POLIKAROV, Relaţia între filozofie şi ştiinţele speciale ; S. SARKISJAN, Pătrunderea ideilor filozofice în ştiinţele speciale ; M. JANKOV, Modelarea şi reflectarea ; P. VELČEV, Metoda materialismului dialectic şi abordarea complexă ; A. DEJKOV, Despre ideea logicii ; D. STENKOV, Cultura morală ; D. PAVLOV, „Doctrina Carter" — aspectele sale ideologice şi politice.

Nr. 3/1980

Din sumar : J. MUZIK, Marxism-leninismul ca bază teoretică şi metodologică a dezvoltării ştiinţelor sociale ; A. DVORÁK, Revoluţia naţională şi democratică şi problema revoluţiilor sociale de trecere ; A. HODEK, Problemele formării revoluţionarului comunist ; M. HULÁKOVÁ, Concepţia leninistă cu privire la om şi la viitorul său ; T. J. BEDNÁROVA, J. FIŠER, Doctrina lui Lenin asupra moralei comuniste şi a formării concepţiei ştiinţifice despre lume ; Z. MUNZLINGER, Relaţia dintre momentele general-special-specific în activitatea conştientă a subiectului în construcţia societăţii socialiste dezvoltate ; * * *, Situaţia şi tendinţele cercetării filozofice.

Nr. 4/1980

Din sumar : M. FORMANEK, Dezvoltarea personalităţii ca produs şi premisă a perfecţionării democraţiei socialiste ; O. KREJČI, Visul american şi drepturile omului ; J. BERÁNEK, „Contra-cultura" şi „revoluţia culturală" ; W. CECHÁK, Contribuţia lui V. I. Lenin la formarea principiilor cunoaşterii ştiinţifice contemporane ; F. ČIZEK, Evoluţie, explicaţie, teleologie ; J. PINKAVA Ştiinţă şi determinism ; K. BERKA, Filozofia matematicii la B. Bolzano.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

CONDIȚIA CULTURILOR TRADIȚIONALE ÎN MEDIUL RAȚIONALITĂȚII ȘTIINȚIFICO-TEHNOLOGICE

DE

V. TONOIU

Fenomenul istoric, sociocultural, politic și uman-existențial de o covîrșitoare complexitate pe care îl desemnăm global prin expresia *revoluție științifico-tehnică* nu poate fi explicat și interpretat cum se cuvine pe căile scurte ale unei pretinse intuiții eidetice. Trebuie mai întîi, lăsîndu-ne ghidați de o pre-comprehensiune care ține de însăși înrădăcinarea noastră într-o tradiție și de participarea la o actualitate semnificativă — dar de o pre-comprehensiune critic disociată pe cît posibil de pre-judecată, pe baza dialecticii pozitive a apartenenței și distanțării — să-l „vectorializăm" prin tematizări regionale, să-l situăm, după o topică a straturilor și dimensiunilor, în orizonturi problematice și perspective de abordare totdeauna parțiale, pentru ca la capătul unui lung ocol teoretic să putem rearticula cît de cît coerent și inteligibil figura unei totalități în devenire, figura devenirii unei totalități.

Există deja o imensă literatură atașată mai tuturor momentelor care jalonează acest laborios traseu. Ceea ce încearcă Jean Ladrière, în ultima sa carte de proporții [1], este să ne restituie, în stilul unei filozofii reflexive atentă la conectarea epistemologicului cu eticul și esteticul, marile efecte pe care le produce în culturile tradiționale raționalitatea modernă științifico-tehnologică.

Prin ce se distinge această raționalitate, la nivelul celei mai globale și tipizante încadrări? Dacă luăm ca referință mai vechile idealuri și idei regulative care s-au dezvoltat în sînul culturii grecești, cu care, de altfel, nu a rupt complet, o putem caracteriza, cu un termen așa de des utilizat de „Noua retorică", drept o abatere sau o deviantă. Așa procedează Ladrière cînd opune concepției despre rațiune centrată pe ideea unei cunoașteri speculative, de ordinul viziunii, reglată de criteriul adevărului-corespondență (reprezentare adecvată) ca de o finalitate majoră — într-un sens, a vieții înseși — noua concepție despre știință ca mod de apropriere a realului care ține în mod esențial de *acțiune*. Această legătură între cunoașterea științifică și capacitatea de acțiune eficace asupra lumii, pe care o percepuseră cu luciditate deja unii din fondatorii științei moderne, se impune astăzi cu o semnificație irepresibilă și gravă, cînd știința ne apare în toată amploarea sa de fenomen sociocultural dominînd întreg destinul societăților moderne și punînd probleme absolut cruciale. Nu în mod direct și nu în primul rînd prin reprezentările ei despre realitate marchează știința așa de profund viața socială contemporană, ci prin soiul de proiecție obiectivantă și tehnic-obiectală (ontogenică — ar spune Bachelard) pe care l-a generat, sub forma unui corp de aparataje și practici organic implicate în modurile noastre cotidiene de a fi. Se întrevede acum că știința a modificat conținutul și bazele culturii, că a bulversat, prin dinamica sa, ideea pe care tradiția occidentală și-a făcut-o despre rațiune și adevăr, despre raporturile dintre rațiunea teoretică și cea practică, despre finalitatea omului și natura istoricității. Cum se face că știința modernă, socialmente tot mai organizată, instituționalizată și profesionalizată — factor de putere economică și politică — este așa de organic legată de tehnologie? Ladrière caută expli-

[1] Jean Ladrière, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la tehnologie aux cultures*, Aubier-Montaigne/UNESCO, 1977. În continuare, trimiterile la această lucrare vor fi date în text, indicînd, între paranteze, pagina.

Rev. filoz., XXVII, 4, p. 411—427, București, 1980.

cația în natura însăși a cunoașterii științifice, care s-a îndepărtat de cele trei mari inspirații tradiționale — sapiențială, contemplativă și hermeneutică — pentru a-și găsi „identitatea" în tipul operator. Idealul sapiențial are ca temă inspiratoare dobîndirea înțelepciunii printr-o justă viziune asupra existenței ca totalitate, acordarea armonioasă și salvatoare a omului cu universul prin eliberarea de punctele de vedere parțiale și particulare, imediate. Idealul contemplativ pune accentul pe *teoria* însăși, viziunea totalității este considerată ca o valoare în sine, detașată de orice perspectivă practică, efortul sublim al „logosului" în om. Ideea de teorie, derivată din cea de înțelepciune, conduce la o concepție hermeneutică despre cunoaștere. Teoria reefectuează, în spațiul verbului, etapele constitutive ale manifestării; prin aceasta devine ea însăși manifestare, moment suprem al manifestării. Sistemul teoretic acționează în felul unui revelator; discursul său este interpretativ, el nu descrie, ci recreează, dezvăluie sensul a ceea ce apare, mișcarea de iradiere a originarului.

Subzistă încă, după Ladrière, în știința modernă ceva din aceste trei inspirații. Dar ea și-a cucerit originalitatea punînd în centrul procedurilor sale ideea de *operație*, activă atît de partea elaborării, utilizării și punerii la probă a teoriilor, cît și de partea activităților experimentale. Operația este: *1)* o acțiune de transformare; *2)* de natură formală (= independența proprietăților care o definesc față de natura particulară a obiectelor la care se aplică); *3)* tematizabilă (= operația este o entitate obiectivabilă, care poate fi deci supusă la alte operații, neexistînd, în acest domeniu, nivel suprem); *4)* generalizabilă (= posibilitatea de a relua o schemă de operație într-una mai generală); 5*)* o operație nu este izolată, ci se înscrie într-o rețea operatorie. Faptele de limitare cunoscute ne arată că domeniul operator este deschis; ni-l putem reprezenta ca un soi de orizont de co-apartenență în care se înscriu rețelele parțiale efectiv tematizate și figurate formal la un nivel convenabil de generalitate. Realitatea nu se pretează direct la acest mod operator de aprehensiune, ci prin intermediul unor *modele:* construcții abstracte socotite a oferi o aproximare schematică și idealizată a domeniului de care ne ocupăm și a cărei structură poate fi descrisă cu ajutorul resurselor conceptuale disponibile. Medierea modelului introduce o anumită „reducție" în raport cu lumea percepției și comportamentelor trăite: în experiența științifică realitatea studiată este tratată numai după aspectele prin care ea se pretează la interpretarea pe care i-o dă modelul. Construirea unui model este comandată de o anumită pre-comprehensiune a realității, un anumit *a priori* de inteligibilitate care ghidează însuși demersul modelării, ireductibil la o imagine simplificată a realității percepute. Există, spune Ladrière, în pre-comprehensiunea modelizantă o ontologie subiacentă inspirată într-o mare măsură de ontologiile formal-operatorii, ceea ce face ca modelarea să fie susceptibilă de o reprezentare logico-matematică și pe de altă parte să creeze un mediu oarecum omogen — de natură operatorie — cu demersurile proprii experimentării. Cu cît ontologia subiacentă este de caracter mai operator, cu atît ea oferă un cadru de schematizare mai eficace pentru acțiune. Este caracteristic practicii științifice tocmai acest fenomen de co-adaptare între un sistem de reprezentare a cărui ontologie interpretativă este în definitiv de tendință formal-operatorie și un sistem de acțiune care se construiește după secvențe operatorii precis controlabile. Aici înscrie Ladrère și mecanismul dinamicii interne a științei — caz particular al unei scheme mai generale pe care o întîlnim în toate domeniile de formare și evoluție a unor sisteme complexe: schema autoorganizării. În societățile contemporane, știința tinde, sub acțiunea propriei sale funcționări interne, să se constituie într-un vast sistem, format din subsisteme în interacțiune, evoluînd spre forme tot mai complexe, mai integrate și mai autonome. Desigur, este vorba de o autonomie de funcționare, relativă, întrucît sistemul științei este deschis interacțiunilor cu alte sisteme: interindividuale, societale, socioculturale. „Importanța crescîndă pe care o iau considerațiile epistemologice în demersurile științifice, nu sub formă de intervenții externe, de inspirație filozofică, ci sub formă de reglări interne, cerute oarecum de însăși logica acestor demersuri, arată îndeajuns că dezvoltarea științei este tot mai mult o întreprindere autocontrolată și, datorită acestui fapt, autofinalizată" (p. 51). Să nu confundăm însă controlul reflexiv al demersurilor cu aplicarea unei scheme previzionale, după cum nici procesul de autofinalizare cu o evoluție strict deterministă.

În ce privește tehnologia modernă, o diferență calitativă o separă de meșteșugurile și tehnicile *(savoir-faire*-urile) bazate pe experiență și tradiție, cărora le lipsește o adevărată justificare teoretică, încredințate eficacității observate și/sau unor justificări simbolic-culturale de tip pre și extraștiințifice (de exemplu mitologic). Prin resorturile ei profunde, activitatea tehnologică contemporană este organic legată de practica științifică, nu însă pînă la a se confunda cu ea. Știința urmărește să dobîndească informații despre realitate, să asigure progresul cunoașterii, în timp ce tehnologia urmărește să injecteze informație în sistemele existente (naturale sau artificiale) pentru a introduce în

ele o organizare suplimentară și performanțe noi, corespunzător obiectivelor urmărite. În cazul sistemelor sociale, se poate vorbi de o tehnologie socială. Strînsa legătură cu știința se explică prin aceea că demersul tehnologic poate fi descompus în acțiuni elementare care sînt ele însele operații prezentînd proprietăți remarcabil de asemănătoare cu cele ale operațiilor formale constitutive demersului științific. Interacțiunea dintre știință și tehnologie se efectuează nu numai sub forma utilizării de *cunoștințe* științifice (privind sistemele asupra cărora se acționează, modul în care se succed stările lor și natura interdependențelor acestora), dar și prin recurgerea la *metoda* științifică. Se observă, și în domeniul tehnologic, o tendință de evoluție în sensul unei autofinalizări crescînde, în măsura în care se organizează el însuși într-o rețea relativ autonomă de sisteme parțiale tot mai interdependente și în măsura în care această rețea devine capabilă să-și sporească gradul de organizare și integrare.

Toate acestea îl fac pe Ladrière să prezinte știința și tehnologia ca tinzînd să constituie un soi de superdomeniu sau de superstructură conceptuală și practică, de caracter dinamic, evoluînd în sensul unei complexități crescînde (diversificarea componentelor și complicarea legăturilor funcționale dintre ele) și a unei autonomii din ce în ce mai mari (ca structurare internă, ca mod de funcționare, ca evoluție bazată tot mai mult pe factori endogeni): o superstructură autoorganizatoare și autofinalizantă (teleologie imanentă) care ne sugerează un fel de „lume a treia" (de gen Popper) sau de *logos* realizat a cărui structură formală este dată de arhitecturile conceptuale ale științei și a cărui structură concretă este dată de rețeaua densă a lumii tehnice, cea dintîi exercitînd influența determinantă.

Prin ce mecanisme se realizează impactul sistemului înglobant științifico-tehnologic asupra celorlalte sectoare ale vieții, în particular asupra culturii? A devenit un „loc comun" afirmația după care știința și tehnologia au dobîndit progresiv o influență decisivă asupra a tot ce constituie în sens larg cultura. Cultura care dă vieții unei colectivități istorice figura sa particulară poate fi considerată, după Ladrière, ca ansamblul format din *sistemele de reprezentări* (= ansamblurile conceptuale și simbolice prin care grupurile colectivității tind să se interpreteze și să interpreteze lumea în care sînt scufundate + metodele prin care colectivitatea respectivă tinde să-și extindă cunoștințele și *savoir-faire*-ul), *sistemele normative* (= domeniul valorilor pe baza cărora sînt apreciate acțiunile și situațiile și plecînd de la care sînt justificate eventual practicile concrete + domeniul regulilor particulare prin intermediul cărora sînt organizate sistemele de acțiune), *sistemele de expresie* (= modalitățile materiale și formale prin care reprezentările și normele își găsesc proiecțiile lor concrete, la nivelul sensibilității, și grație cărora afectele profunde — în care ia formă existența trăită, ca mod de a resimți realitatea naturală și istorică — se exteriorizează în figuri semnificante, oferite unei mereu reluate descifrări) și *sistemele de acțiune* (= medierile tehnice permițînd a stăpîni mai mult sau mai puțin adecvat mediul social + medierile propriu sociale prin care colectivitatea se organizează pentru a-și administra propriul său destin).

Sistemul științifico-tehnologic este legat de perspectiva obiectivantă a unui subiect anonim, impersonal, detașat de înrădăcinările concrete, care dau ființei umane bazele sale existențiale și o leagă efectiv de natură, de timp, de o comunitate istorică particulară. El stă sub semnul construitului, dominatului, universalității formale. Dimpotrivă, culturile sînt multiple, profund diversificate, legate în mod esențial de tradiții care le dau alura de realități „date", exprimînd particularități istorice, puncte de vedere originale și ireductibile asupra lumii și omului. „Forma de viață" pe care cultura i-o oferă individului are virtutea înrădăcinării acestuia, situării sale într-un timp și loc determinate: îl încarcă cu o moștenire, îi deschide un orizont de posibilități, îl leagă de un mod particular de a semnifica și celebra lumea. Funcția esențială a unei culturi este „de a da ființei umane un loc în care ea să poată locui cu adevărat, în care să se poată simți cu adevărat « la ea acasă ». De aceea o cultură nu este un soi de ornament care s-ar supraadăuga existenței pentru a-i da cîteva atracții suplimentare..." (p. 113).

Teza argumentată de Ladrière este aceea că, în unele privințe, știința, ca sistem particular de reprezentare, și tehnologia, ca sistem particular de acțiune, sînt subcomponente ale culturii; în alt sens, ele se detașează însă de cultura astfel înțeleasă pentru a constitui sisteme cu largă autonomie, în interacțiune cu cultura, dar și opunîndu-i-se ca universalul particularului, abstractul concretului, construitul datului, anonimul trăitului, sistematicul existențialului. Problema este: cum știința și tehnologia afectează viitorul culturilor, fie și în sensul unei progresive dezintegrări, fie al unei elaborări de noi forme culturale.

Pentru nevoile analizei sale, Ladrière consideră că instanța culturală, în interacțiune cu instanțele politică și economică, este formată din sistemele care, asigurînd funcționarea aspectului informațional al vieții soci-

ale, servesc de suport vieții semnificațiilor (valorile, normele, sistemele de reprezentare, diferitele „arte" în sensul de *savoir-faire*-uri care cer o competență specială, sistemele expresive și cele simbolice). Știința și tehnologia în schimb, sînt reținute în calitatea lor de superstructură relativ autonomă, interesul teoretic al autorului fiind acela de a evalua interacțiunea ei cu instanța culturală. Se disting efecte directe și indirecte. Efectele cele mai directe se produc la nivelul reprezentărilor mentale prin care o societate își dă o imagine despre realitate și despre sine: elemente de natură mitică, sisteme de credințe (religioase sau pur și simplu tradiționale), reprezentări de natură teologică, sisteme de caracter metafizic, cunoștințe empirice preștiințifice, ideologii. Dacă la începuturile ei știința apare ca un corp străin în raport cu acest ansamblu de reprezentări sau ca un tip de cunoaștere esoterică, rezervată cîtorva inițiați, larga difuziune a cunoștințelor științifice prin cele mai variate canale a condus, începînd cu sistemul școlarizării, la restrîngerea și înlocuirea modelului tradițional al umanităților zise clasice. Prin intermediul sistemului de reprezentări, știința atinge și celelalte sisteme culturale, în particular cel al valorilor. La rîndul său, tehnologia pe baze științifice exercită o influență directă asupra sistemului „artelor" (*savoir-faire*-urilor) tradiționale. Indirect, ea atinge domeniul cultural prin intermediul altor instanțe ale vieții sociale. De exemplu, interacțiunile care s-au dezvoltat între complexul științifico-tehnologic și instituțiile politice și economice antrenează inevitabil perturbații în domeniul normelor și valorilor.

Efectele transformatoare sînt simultan de destructurare și restructurare a culturilor tradiționale, atît în plan obiectiv și la nivel social global (cultura ca instanță de control și reglare), cît și în planul subiectivității interindividuale și din punctul de vedere al vieții individului (cultura ca mediu de înrădăcinare și modelare existențială). Ladrière analizează trei aspecte ale fenomenului de destructurare: *1)* acțiunea directă a științei asupra sistemului de reprezentări: confruntarea dintre reprezentările științifice, cu mentalitatea intelectuală care le susține — spiritul critic și creșterea sistematică — și reprezentările tradiționale bazate pe credințe religioase sau mitice, pe o experiență empirică foarte limitată etc., reprezentări în general statice sau progresînd lent și nesistematic. Confruntarea, care poate lua forma reevaluării critice, autolimitării sau forma mai radicală a eliminării unor reprezentări tradiționale, are repercusiuni și asupra celorlalte sectoare ale culturii, în speță asupra valorilor care, la rîndul lor, se sprijină pe reprezentări tradiționale; *2)* acțiunea indirectă a mediului artificial suscitat de superstructura științifico-tehnologică: un mediu al mașinilor energetice, dar mai ales informaționale, care păstrează urma originii sale — proiectul rațional tematizat formal și o voință sistematică de realizare. Or, se știe că schema vieții a constituit una din paradigmele fundamentale ale culturilor tradiționale. Substituirea viului cu automatul bulversează vechile analogii, micșorează considerabil puterea semnificantă a metaforelor vieții care susțineau marile edificii semiologice ale culturilor vechi. Decorul tehnologic tinde să formeze o totalitate închisă și autofinalizată care trimite doar la propria sa funcționare, nemailăsînd înapoia sa acea mișcare universală care ne precede și, plecînd, de la care noi venim la noi înșine: cîmpul semnificațiilor este ca absorbit într-un orizont de funcționare delimitat de proprietățile obiectelor tehnice; *3)* al treilea aspect al destructurării se referă la efectele dominării crescînde asupra mentalităților a *proiectului* purtat de știință și tehnologie și la instaurarea unei structuri noi de temporalitate. Esențialul proiectului este anticiparea rațională corespunzătoare aspectului de autoorganizare. Viitorul apare sub o lumină nouă, nu ca în culturile preștiințifice — un domeniu asupra căruia nu se poate acționa —, dar ca un fascicol de sarcini pe care le putem organiza conform unor planuri. Omul este în fața unei realități neîncheiate. Vechiul „cosmos" cedează în favoarea unei lumi pătrunse de acțiunea umană și în care acțiunea își regăsește tot mai mult propriul său ecou. Schema de temporalitate care decurge de aici este profund diferită de schemele tradiționale de tip *cosmic* (reactualizarea ritualizată în timpul experienței umane a unui timp primordial, instaurator de cosmos) sau *eshatologic* (interpretarea prezentului în funcție de un timp ultim, vestitor al iminentei creări din nou a lumii: vezi și Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*). Dimpotrivă, proiectul științifico-tehnologic face ca acțiunea să nu mai fie dependentă de un alt timp — al începuturilor sau al unor evenimente ultime. Într-un fel, ea devine total responsabilă de sine, trimite doar la propriile sale împliniri. Această transformare a schemei temporale, consideră Ladrière, are efecte dintre cele mai profunde asupra echilibrului unei culturi reperate la nivelul concret al reprezentărilor, valorilor trăite, modurilor de acțiune. În rezumat, caracterul perturbator al științei și tehnologiei poate fi redat prin metafora foarte semnificativă a *dezrădăcinării*. Destructurarea culturii nu este deci numai punerea în discuție a autorității și garanțiilor tradiției, pierderea în eficacitate a diferitelor forme de limbaj corespunzătoare, îndoiala sistematică asupra normelor

moștenite, relativizarea tot mai radicală a credințelor și valorilor. Mai profund, sînt afectate însești bazele pe care se susținuse un anumit acord între om și componentele condiției umane: cosmosul, propriul său trecut, lumea sa interioară (așa cum se manifestă ea în afectivitate, în imaginar și în toate reprezentările ieșite din viața pulsională). Noul mod de existență care se afirmă stă sub semnul completei asumări calculate a omului de către sine prin cunoaștere și acțiune științifico-tehnologică, dar lipsită de o răsfrîngere în trăit, pentru că s-a rupt comunicarea cu sursele sensului.

Tabloul, puțin cam sumbru, al destructurării este îndată completat și corectat prin relevarea „efectelor de inducție" sau de restructurare. Este respinsă, mai întîi, teza unei dicotomii radicale între fapte și valori, medieri și finalități, care limitează aportul cultural al științei la elemente de ordin cognitiv și plasează tehnologia exclusiv în regnul mijloacelor. Finalitățile acțiunii ar fi determinate de valori bazate pe credințe, pe sisteme „metafizice", pe utilități subiective și „interese" de grup cu totul străine de raționalitatea științifico-tehnologică. Situația este în realitate mai complexă. Demersurile științifice și tehnologice au o incidență indirectă asupra domeniului culturii — în speță al valorilor — care poate fi descrisă ca o *inducție practică*. Actele științifice și tehnologice, ca toate actele umane, sînt purtate de interese, feluri de a vedea, moduri determinate de a pune în perspectivă și de a interpreta. Există o normativitate imanentă cercetării științifice și activității tehnologice care exercită un efect de antrenare asupra diferitelor dimensiuni ale culturii, producînd modificări în sistemul de valori. Difuzîndu-se spre alte practici, normele imanente care organizează și dirijează practicile științifico-tehnologice încep să fie recunoscute și să se transforme în valori explicit invocate. În ordinea cunoașterii, practica științifică induce, de pildă, o valorizare a *cunoașterii obiective*, operînd după prescripțiile unei asceze riguroase (destinată să pună între paranteze tot ce ține de „impresii" și „evaluări" legate de puncte de vedere particulare și subiective), unei atitudini critice capabile să-și fixeze conștient scopurile și să-și justifice procedurile de atingere a scopurilor. Tot astfel, raționalitatea specifică intervenției tehnologice induce o valorizare a acțiunii deliberate, planificate, stăpînă pe obiective și mijloace, și corelativ la o devalorizare a ajustărilor spontane, a acțiunilor de tip instinctiv, a schemelor de comportament moștenite prin tradiție și acceptate fără critică. Ideea de „stăpînire" *(maîtrise)* rezumă cel mai bine, în vederile lui Ladrière, elementul comun al orientării normative proprii activităților științifice și tehnologice. Caracterul fundamental operatoriu al științei moderne comandă, în cele din urmă, modul de intervenție a științei și tehnologiei asupra sistemului de valori.

În parte ca o ilustrare, în parte ca o restrîngere și aprofundare a cîmpului reflecției, Ladrière consacră două capitole analizei impactului științei și tehnologiei asupra eticii și respectiv esteticii. Valorile etice sînt considerate a juca un rol central în sistemul de valori al unei culturi, întrucît ele comandă normele acțiunii și determină modelele de comportament, principiile de alegere, criteriile de apreciere și motivațiile plecînd de la care sînt fixate obiectivele concrete. Ascendentul luat în viața socială de sistemul științifico-tehnologic tinde să discrediteze normele bazate pe o valorizare extremă — eventual sacralizare — a forțelor naturale, inclusiv a acelora care țin de „natura umană", în favoarea asumării conștiente, prin intermediul acțiunii, a funcționării sistemelor, pentru a înlocui desfășurarea spontană a lucrurilor cu un demers planificat, organizat după modelul acțiunii teleologice. Aspectul pozitiv al acestui impact este urmărit la patru niveluri: *1)* extinderea domeniului eticii (lărgirea prin știință și tehnologie a zonelor de acțiune și comportament în care este pertinentă intervenția etică); *2)* creearea de noi probleme etice datorită întîlnirii unor situații de un tip inedit, în raport cu care criteriile disponibile nu par pertinente (probleme privind responsabilitatea oamenilor de știință și a experților, probleme care rezultă direct din posibilitățile de utilizare a unor cunoștințe sau mijloace sau care provin din efectele secundare ale utilizării cunoștințelor și mijloacelor tehnice); *3)* valorile specifice purtate de știință și tehnologie, și care se difuzează în întreg sistemul cultural, au și o încărcătură etică: ideea de stăpînire *(maîtrise)* care le rezumă corespunde unei creșteri a responsabilității; *4)* modificări în modul de a se pune chestiunea determinării normelor, a creativității axiologice. Dezvoltarea științifico-tehnologică multiplică împrejurările în care creația normativă devine necesară, făcînd totodată ca această creație să fie mai lucidă și mai eficace. Reflecția etică trebuie să se efectueze după cerințele metodei critice și se poate inspira din demersul științific.

Impactul asupra esteticii înțeleasă ca sistem al formelor de expresie este analizat atît în planul factorilor interni ai acestor forme (o problematică a formelor care, odată acceptată, impune creatorilor logica sa proprie, constrîngîndu-i să-și urmeze căutările într-o direcție determinată), cît și ai celor externi: perturbațiile ce pot afecta un domeniu expresiv plecînd de la alte sisteme (economic, politic, al reprezentărilor etc.). Se

are în vedere contribuția științei și tehnologiei la logica internă a evoluției formelor situate la nivelul operelor și contribuția lor la modul de inserție al activității expresive în cîmpul culturii. În cazul operelor, influențele pot fi urmărite relativ la materialele și procedeele utilizate, la temele și principiile formale de organizare. Mai puțin vizibil, mai mediat este impactul științei și tehnologiei asupra orientărilor normative ale activității estetice. Operele de artă sînt tot mai detașate de semnificațiile lor exterioare pe măsură ce domeniul estetic devine un soi de cîmp de experimentare. Complementar, activitățile estetice tind spre un control critic-reflexiv tot mai accentuat asupra operațiilor prin care sînt produse operele de artă: o transpunere estetică a valorii de stăpînire *(maîtrise)* care face ca activitatea estetică să se pună pe sine în chestiune în chiar ceea ce produce.

În ultima parte a lucrării, Ladrière analizează evantaiul de atitudini față de fenomenul global reprezentat de știință și tehnologie: de la încrederea naivă în posibilitățile sale în plan sociouman (supraevaluare) pînă la un refuz ridicol al însuși proiectului său istoric, trecînd prin poziții mai lucide formulate în termeni de politică a științei sau de reflexie critică asupra posibilităților și limitelor interne ale demersurilor științifice și tehnologice, în funcție de *parti-pris*-urile lor metodologice și de ontologia implicită a modelării operatorii. Puternica valorizare a rațiunii științifice nu trebuie să ne facă s-o considerăm drept ultima instanță care ar avea de fixat în ultim resort finalitățile sociale. Ea este de conceput „ca o componentă a unei rațiuni mai vaste care trebuie să dea o interpretare globală condiției umane și istoriei și să ofere acțiunii politice finalitățile pe termen lung cu valoare etică de la care dezvoltarea științifică trebuie să-și primească sensul și orientarea" (p. 196).

În *Problematica prospectivă*, cu care își încheie lucrarea, Ladrière refixează, pe de o parte, cultura ca sursă inalienabilă de finalități și înrădăcinare și, pe de altă parte, complexul științifico-tehnologic rezumat sub ideile de obiectivitate critică, control rațional, detașare de trăit (statutul de „abstracție" în raport cu existențialul): metaforei înrădăcinării îi este opusă aici metafora survolării. Dat fiind că știința și tehnologia — deși incapabile prin ele însele să ofere existenței umane o înrădăcinare — ocupă un loc imens în viața societăților moderne, propunînd noi valori și aducînd cu ele posibilitatea obiectivă a unui proiect istoric de cea mai mare anvergură și de cea mai înaltă calitate etică, se pune următoarea problemă: cum pot culturile să răspundă la exigențele înrădăcinării și finalității, dar să dea în același timp științei și tehnologiei tot ceea ce trebuie să le revină? Ladrière exclude eventualitatea unei absorbții pure și simple a sistemului științifico-tehnologic în sistemele culturale tradiționale care nu conțin suficiente „suporturi" pentru a-i asuma dinamica proprie. Și invers, prin limitele lor imanente, știința și tehnologia sînt inapte să devină cadrul integrator al unei culturi.

De aceea, autorul preferă să pună problema integrării în termeni de mediere între sisteme, făcînd să apară, în constrîngerea și logica lor proprie, condițiile obiective ale acțiunii. La nivelul acțiunii caută el adevărata semnificație umană a sistemelor. Problema integrării trebuie atunci reformulată în termenii problemei asumării de către acțiune, în dinamica și creativitatea sa, a diferitelor logici sistemice cu care este solidară. Cultura oferă acțiunii înrădăcinare și finalități, iar superstructura științifico-tehnologică — cunoștințe și instrumente eficace. Sistemul reprezentărilor, în aspectele sale cognitive, și sistemul „artelor", în sensul larg de *savoir-faire*, constituie tocmai punctele de inserție privilegiate în sistemul cultural pentru aporturile științei și tehnologiei. Reamintim că, în optica adoptată de Ladrière, știința este un corp obiectiv de propoziții în permanentă evoluție, iar subsistemul cognitiv, componentă a sistemului cultural, este ansamblul reprezentărilor care contribuie la a da acțiunii puncte de reper și individului indicații cu privire la situarea sa în univers. Acest subsistem poate fi determinat preponderent de dezvoltarea științei, deosebindu-se însă de aceasta prin funcția pe care o îndeplinește și prin sarcina subiectivă potențială pe care i-o conferă funcția. În același fel, tehnologia este în sine un corp obiectiv de instrumente și proceduri. Dar subsistemul „artelor" este considerat a aparține culturii în măsura în care contribuie la a oferi acțiunii scheme preformate, permițîndu-i să se adapteze la realitate. Prin această funcție, el se încarcă cu o semnificație subiectivă în raport cu acțiunea, ceea ce îl distinge de tehnologie care, altfel, poate să-l determine în gradul cel mai înalt.

Contribuțiile care vin de la știință și tehnologie nu pot deveni compatibile — în planul acțiunii (în sensul larg de demers prin care ființa umană, ca sursă autonomă de cauzalitate, își înscrie marca sa în lume) — cu cele care vin de la sistemul cultural, dacă componentele acestuia nu includ în ele *sui-generis* exigențe critice analoage celor dezvoltate de spiritul științific. Potrivit propriei lor naturi, fiecare din aceste componente trebuie să-și

încorporeze o formă de „criticism" care traduce, în fapt, tendința de a deveni tot mai conștiente de propriile lor demersuri constituante și de a se organiza din ce în ce mai mult în funcție de obiective și criterii liber asumate dinainte. Din acest punct de vedere, știința și tehnologia propun culturii analogi ai dublării demersurilor ei instauratoare cu o conștiință critic-reflexivă și proiectivă aptă să le măsoare mizele și importanța, pentru a deveni mai atentă la propria sa creativitate și la condițiile eficacității sale (în raport cu exigențele acțiunii), pentru a se putea aprehenda mai degrabă ca proces fondator, mișcare de instituire, dinamism autoorganizator decît ca reflex pasiv al unei ordini extraumane, cosmică sau sacrală, ori ca moștenire inertă reclamîndu-se doar de la autoritatea unei tradiții.

Corelativ, știința și tehnologia trebuie să fie perfect conștiente deopotrivă de limitele lor externe (în sens de frontiere contingente întîlnite în anumite puncte ale dezvoltării lor) și interne (ținînd de presupozițiile cele mai fundamentale). Discipline de genul epistemologiei și „filozofiei tehnicii" — urmărind să aducă la lumină substructurile întreprinderii științifice și mizele efectiv puse în joc de intervenția teleologică — au o mare importanță dacă sînt elaborate nu ca judecată exterioară, ci ca prelungire-desăvîrșire a preocupării critice și de autocontrol proprii demersurilor științifice și tehnologice.

În această perspectivă, unitatea căutată este una de compoziție, nu de integrare, întrucît nu poate fi dinainte pusă în autosuficiența unui singur sistem: o unitate care trebuie reinventată în fiecare moment, plecînd de la componente diverse, în reactivitatea și dinamismul acțiunii. Situîndu-se la intersecția tuturor sistemelor în care se proiectează și pe care se sprijină, acțiunea are rolul și privilegiul de a le pune în interacțiune, nu integrîndu-le ca componente într-un supersistem, ci inserîndu-le în propriul său dinamism instaurator. În particular, ea pune în comunicare sistemul științei și cel al tehnologiei cu resursele oferite de cultură atît în ordinea sensului (înrădăcinării existențiale), cît și în ordinea proiectelor și finalităților. În funcție de sensul și proiectele acțiunii, vor apărea diverse figuri ale echilibrului între sisteme cu coeficienți de importanță și de intervenție care diferă de la un echilibru la altul. În principiu, orice sistem poate mobiliza în favoarea sa, cu complicitatea acțiunii, resursele tuturor celorlalte, de unde și tendința de a impune acestora propria sa lege făcînd aproape inevitabilă reinterpretarea celorlalte în termenii logicii sale.

Tipul de cultură, conchide Ladrière, care pare a se anunța de-a lungul interacțiunilor deja active între sistemul științifico-tehnologic și diferitele subsisteme culturale, este o cultură traversată de tensiuni multiple, sugerînd moduri diverse de articulare a componentelor sale — și a sa cu celelalte sisteme — , propunînd acțiunii, scheme variate și flexibile de structurare, compatibilă cu multe formule de echilibru. Figurii unității (a unui centru unic plecînd de la care totul se integrează) i se substituie figura unei relative dispersări, a unei multiplicități de centre cu grade variabile de capacitate organizatoare.

Fenomenul acesta corespunde unei mutații cu imense potențialități. Policentrismul cultural, independența relativă a componentelor, indeterminarea figurilor de interacțiune compensează „pierderea", printr-o diminuare a constrîngerilor și o lărgire a cîmpului inițiativelor. Mutația este, în acest sens, o cucerire a acțiunii, a autonomiei și responsabilității sale. Ladrière nu ignoră riscul alienării, dar creșterea posibilităților creatoare, spune el, este pe măsura acestui risc. Condițiile care creează riscul sînt și cele care fac să crească șansele creativității. Nu există însă forme obiective care să garanteze automat înflorirea creativității în lipsa exigenței interioare care poartă acțiunea. „Posibilitățile care se deschid reprezintă o provocare. Voința liberă nu o va putea înfrunta decît concentrîndu-se (...) asupra propriilor sale resurse, asupra forței instauratoare care este în ea, într-un efort hotărît de luciditate, de curaj și de fidelitate față de sine" (p. 214).

Este fraza cu care Ladrière își încheie — literal vorbind — remarcabilul efort reflexiv pe care l-a investit în această lucrare. Dacă am ținut s-o redăm exact în cuvintele sale, este pentru ca cititorul acestei expuneri să-și facă o idee mai justă despre multele „voci" aici prezente, care se succed și se suprapun, se întăresc și se subminează, se contrapun și se completează într-o execuție subtil și inextricabil orchestrată. Doar abstract-analitic le putem izola. Este, mai întîi, vocea epistemologului de strictă aplicație, exersat pe discursuri și practici științifice de înaltă dificultate și împlinire: matematice; este, după aceea, vocea filozofului de o funciară deschidere comprehensivă, care nu se sperie de „paradoxele" dialecticității imanente a tot ce este complexă procesualitate, știind să parcurgă rețele „sofisticate" de medieri conceptuale instauratoare, la capăt, de coerențe profunde; a filozofului, totodată, care, prin educație și temperament, rămîne încă sub

obsesia fascinantă, securitară, a unui *Logos* originar și fondator, chiar dacă se îndepărtează de figurile lui curat teologice și chiar cînd, sub presiunile dialecticii de care vorbeam sau ale contextelor situate mult prea „dincoace" de părelnicul originar, această inspirație se subțiază pînă la invizibil, fiind nevoie de o avertizare anume pentru a-i observa lucrarea ascunsă și de o lupă măritoare pentru a-i vedea desenul discret; este, în sfîrșit, o anumită precipitare de hermeneut care, știind dinainte ce are de „descoperit" la capătul drumului de mai multe ori străbătut — de el însuși, cu alte prilejuri, și de cei pe care i-a frecventat formîndu-se —, scurt-circuitează demersul explorator eșuînd în premature interpretări de rezonanță spiritualist-existențială. Și dacă nu ne lasă într-un drum care se înfundă, care se șterge, în chiar locul lui de înfundare-ștergere, poate că ne pune pe unul care, de altundeva văzut, duce... tot nicăieri. Această din urmă „voce" este oarecum temperată de cea dintîi, precum și, în cazul de față, de sporadicele, dar viguroase și lucide ocoluri sociologice care obligă, pe de o parte, la situarea interpretului și la explicitarea, pe cît posibil, a propriilor sale presupoziții, a propriei sale pre-comprehensiuni, iar pe de altă parte, la nuanțarea interpretării fenomenului de impact cultural al științei și tehnologiei în funcție de coordonate deloc neglijabile ale cadrului în care funcționează, cum ar fi: natura sistemului socio-economic și politic, tipul de civilizație, conținutul și inspirația predominantă a ideologiilor. În cîteva locuri, Ladrière marchează diferențe semnificative între efectele destructurante și de inducție socioculturală ale impactului, după cum este vorba de țările capitaliste avansate industrial, țările în curs de dezvoltare, țările cu regim socialist. În privința acestora din urmă, el consideră că avem de-a face în general cu procese socioeconomice, politice și culturale care au făcut obiectul unei alegeri deliberate și globale; de aceea ele sînt mult mai concertate, mai raționale, mai dominate în aspectele lor globale. Relativ la ideologia socialismului științific, care vede în dezvoltarea cunoștințelor științifice și a aplicațiilor lor o condiție esențială a progresului uman, Ladrière notează cu justețe și nedisimulată simpatie: potrivit acestei concepții, „știința nu poate da tot ce sîntem în drept să așteptăm de la ea decît dacă sînt realizate mai întîi anumite condiții relative la structura economico-socială a societății, mai precis dacă mijloacele de producție sînt puse sub controlul colectivității și dacă aceasta posedă mijloacele instituționale necesare pentru a orienta dezvoltarea științei în sensul dorit" (p. 98).

Perspectiva unificatoare și specific tensionantă a lucrării care-i dă, ca să reluăm o expresie a lui Ladrière, figura sa particulară de echilibru — una mobilizînd în favoarea ei, cu complicitatea reflecției, resursele informaționale, dar reinterpretate, ale altor perspective culturologice și deci ale altor posibile figuri de echilibru (unicentrismul este și aici desuet!) — nu este însă nici strict epistemologică, nici empiric-sociologică, nici, ca să zicem așa, curat hermeneutică. Este una critic-existențială și înglobat-reflexivă, ghidată în cea mai mare măsură de sugestiile pozitive ale unei teorii generale a sistemelor care îi servește de paradigmă metodologică și, în același timp, ontologică. Sub acest raport i se poate reproșa un anumit dezechilibru între viziunea obiectiv-sistemică asupra științei, tehnologiei și culturii, care merge pînă la o accentuare „inginerească" a distanțării obiectivante, pe de o parte, și, pe de altă parte, căutarea sensului existențial ultim și fondator care ne readuce la tonul patetic al vechilor „umanități", la un umanism naiv precritic sau speculativ-mistificator, în orice caz inconsonant cu spiritul științific și cu o ideologie lucidă, realist-critică a emancipării și dezalienării. Astfel, interpretînd ideea de „cunoaștere obiectivă", Ladrière scrie că ea nu este un pur „pariu", ci răspunsul, mereu reînceput, „la o solicitare a rațiunii, care dealtfel nu este decît însăși mișcarea de auto punere a rațiunii, nu doar în conținutul său intern, sub forma unei logici a spiritului, ci și în puterea sa organizatoare, care îi permite să înfățișeze ca avînd sens fantasticul proiect al unei reconstrucții total inteligibile a lumii, al creației unui *logos* totodată în întregime autonom și în întregime acordat cu determinațiile interne ale *physis*-ei" (p. 129). În direcția aceleiași inspirații subtil-spiritualiste, Ladrière vorbește de o rationalitate ascunsă în procesele naturale sau de o putere secretă care ar fi sediul valorilor etice originare, servind de norme directoare, de „o forță instauratoare eminamente concretă care este însăși voința liberă afirmîndu-se în autonomia sa" (p. 138).

Această observație critică de ansamblu, la care am putea adăuga rezerve și obiecții de detaliu, nu vrea nicidecum să diminueze din valoarea cărții discutate. O va fi dovedit-o prezentarea ideilor ei de bază și ar dovedi-o, cred, și mai bine, o traducere în limba română, care s-o facă astfel accesibilă lecturii și judecății publice.

DEVENIRE, DEVENIRE STIMULATĂ ȘI DEVENIRE ÎNTRU FIINȚĂ

DE

CONSTANTIN NOICA

Se știe că noutatea lumii noastre a fost consemnată cel mai bine la finele *Tezelor despre Feuerbach:* „Filozofii n-au făcut decît *să interpreteze* lumea în moduri diferite, este vorba însă de *a o schimba*".

Dacă omul a ajuns la treapta care-l autorizează să schimbe lumea, adică să nu mai lase materia, firea, istoria și ființa proprie în așezarea lor, aceasta înseamnă:

— realul nu mai are pentru om o ființă incoruptibilă în modalitățile ei;

— el nu este nici o simplă devenire ce corupe orice formă;

— realul este substratul în care conștiința anumitor împliniri poate aduce existența acestor împliniri;

Pînă la treapta încorporării în real a rațiunii sale, omul a presupus o rațiune supraumană încorporată: logos, spirit, rațiune universală. Nu putea face altfel, dacă înțelegea să treacă dincolo de intelect (așadar să întîlnească rațiunea); și nu putea cunoaște decît prin contemplare, de vreme ce nu era în măsură să obțină cunoașterea prin acțiune. Lipsit de înțelesul transformator al rațiunii, îi rămînea să prindă pe cel formator și să interpreteze dinafară o înlănțuire a fenomenelor pe care n-o stăpînea dinăuntru. Atîta vreme cît nu poți face ori reface lumea, o descrii în gata făcutul ei.

Acum însă rațiunea umană se lipsește de una universală, căci a luat asupra ei sarcina de a fi, oricît de limitat, un principiu de ordine pentru real. Ea presupune mai departe legi, adică o anumită ordine și regularitate în real, prin cunoașterea cărora devine ea însăși principiu de ordine; dar nu presupune și o rațiune *conștient* creatoare a acelei ordini. Cel mult admite că, alături de ființa rațională a omului, pot exista, în miliardele de lumi, miliarde de alte ființe raționale, dar fără nici o rațiune supra-instituită. Pînă la întîlnirea cu unele din ele, rațiunea omului transfigurează realul în stropul său de cosmos.

Dar tocmai de aceea părăsește omul rațiunea universală, pentru că, deși se pretinde universală, îl ținuiește în stropul său de cosmos. Îl condamnă să considere o materie dată, o natură, o istorie, o ființă umană, date. Rațiunea universală, cu lumea ei gata făcută, s-a dovedit impasibilă și leneșă. Omul, în schimb, s-a obținut pe sine drept ființa ce reînființează. Pentru el, „istoria înaintează prea încet", tiparele vieții evoluează prea încet, materia se dezagregă și se concentrează prea încet. Se poate obține chiar pentru simpla cunoaștere mai mult decît îngăduie ipoteza rațiunii universale. Atunci omul încearcă să iasă din condiția colțului său de lume și aduce un alt timp.

TIMP REAL ȘI TIMP LOGIC

Rațiunea universală dispare atunci cînd încetează suveranitatea timpului real. Rațiunea omului abia așa se califică drept instanță obiectivă, prin descumpănirea timpului real de către cel logic.

Numim timp logic cel care pune lucrurile într-o devenire stimulată. Operația și calculul; sau experimentul, în științele naturii; sau revoluția, în istorie; sau condensarea omenescului în personalitatea umană, sînt tot atîtea transpuneri din timpul real în cel logic, adică în devenirea stimulată.

Trei lucruri se întîmplă astfel timpului obișnuit: își pierde prezentul, își pierde măsura, își pierde unicitatea.

Timpul logic atacă timpul real în miezul lui: în *prezent*. Ceea ce menținea devenirea în *desfășurarea ei măsurată* era prezentul, această graniță interioară a timpului, mișcătoare și totuși de neclintit, ce oprește mersul lucrurilor la ea și potrivește totul după pasul ei. Timpul real este un fel de spațiu involuat, cu granițele exterioare repliate într-una interioară, prezentul. Dar timpul logic suprimă bariera prezentului și deschide accesul către viitor: devenirea e stimulată să intre în directă atingere cu o lume de posibilități, din rîndul cărora va alege pe cele care s-o împlinească, în loc să le aștepte și primească alegerea. Ea rabate astfel viitorul asupra realului, sporindu-i acestuia tensiunea, dincolo de încărcătura trecutului. Prezentul înseamnă destindere: o dreaptă cumpănire între ceea ce a fost și va fi, ca dubla față a lui Ianus. Suprimînd prezentul, timpul logic rupe echilibrul și iese din „echitate". Timpul devine în chip hotărît unul al viitorului, în sensul că trecutul se preface într-o simplă treaptă, iar posibilele viitorului devin agenții reali. Cu o conștiință a viitorului, rațiunea intră în dialog creator cu realul. Imaginea timpului se schimbă. Pînă acum imaginea

era fie de cascadă, pentru timpul trecutului prăvălit peste lume, fie de curgere, pentru timpul prezentului fără sfîrșit. Imaginea pe care o avem astăzi este, poate, a undei dirijate.

În al doilea rînd, timpul își pierde *măsura*. El nu numai că avea măsură, dar și era măsură, de la zi și veac, pînă la veci și vecinicie. Timpul logic îi tulbură în toate privințele mersul măsurat. Fizica vorbește de o variație de mișcare propriu-zis acceleratoare și una decleratoare, adică întîrzietoare; devenirea stimulată poate fi de amîndouă felurile și ea. Omul face să întîrzie în existență elemente și substanțe, procese și stări, altminteri sortite dispariției. (Este de pe acum sigur că el va obține, pentru alte ființe ca și pentru sine, o prelungire a vieții și va crea astfel un spor de ființă, care să reprezinte o întîrziere în cosmos a vieții). Timpul logic, însă, e izbitor prin cealaltă virtute a sa, de a „scurta timpii". Toată lenta procesiune a timpului obișnuit poate fi precipitată în orice punct, de rațiunea umană stimulatoare. Procese și transformări, imposibile astăzi în regimul normal al naturii, devin posibile în clipa cînd, de pildă, sînt produse de om unelte și mașini ce pot transforma și omul, sau focalizări de fascicole — la propriu și figurat — de care „rațiunea universală" nu știa. Anticii ar fi spus că este aici o formă de *hybris*, semeție vinovată. Dar omul n-o face ca să înfrunte ființa, ci, dimpotrivă, ca să obțină un plus de consistență a realului. Dacă timpul logic sfîșie timpul real în „timpi", realitatea însăși nu iese desfigurată prin aceasta, ci mai de grabă configurată.

În al treilea rînd, timpii cei noi contrazic *unicitatea* timpului real. Pe cînd toate se repetă în el, timpul însuși nu părea să se repete: ce s-a scurs e bun scurs, iar prilejurile pe care le-au pierdut materia și natura par tot atît de irevocabile ca acelea pierdute de om. Dar timpul se reia acum ca timpi. Este tăria logicului de a pune în repetiție aceea ce nu era decît în succesiune și de a face să revină, nu atît lucrurile în timp, cît condițiile de producere a lor în timp. Atît timpii calculului și operației, cît și cei ai experimentului, ai revoluției sau ai însumării umane, se reiau și se corectează, reluîndu-se. Prin îndesirea lor, logicul exercită o acțiune asupra ontologicului — de eroziune, de modelare, de presiune. Nici apa sau focul în natură, nici trecerea anilor în spirit nu lasă urmele pe care le poate lăsa logicul. Iar ceea ce deosebește repetiția timpului logic de cea în timpul real este sensul ei urcător, nu de oarbă revenire. Lucrul e reluat, odată cu timpul logic, în însuși prilejul său; e reluat, nu pentru că nu mai poate fi oprit să se repete — ca un mecanism stricat sau ca natura punctată de periodicitate — , ci spre a urca pe treptele devenirii. Rațiunea obligă astfel timpul să se refacă pentru a împlini aceea ce, în trecerea lui indiferentă, aproximase numai Cu dominarea asupra timpului real, ce domina el toate, rațiunea și-a pregătit deci mijlocul de a activa și orienta realul care o poartă pe ea însăși.

Căci este și acesta, în definitiv, un rezultat al timpului real (un ceas în evoluția realului uman). „S-a împlinit timpul" să iasă la lumină în istorie, cu întreaga lui putere de facere și prefacere, *alt* timp. În sînul devenirii realului și întoarsă asupra ei, s-a ivit devenirea stimulată.

DEVENIREA ÎNTRU DEVENIRE ȘI DEVENIREA ÎNTRU FIINȚĂ

Ce poate face rațiunea, odată înzestrată cu timpul logic?

În extrem, omul ar putea trăi sub un prometeism răsturnat, unul îndreptat împotriva realului. Dacă totul este sortit surpării, devenirea stimulată poate servi omului spre a precipita surparea lucrurilor. La limită, ca posibilitate pură, omul se găsește în starea cea nouă, deci tulburătoare o clipă, de a putea pustii pămîntul. Dar dacă nebunia este și ea o modalitate a ființei raționale, ea n-a apărut încă la ființa rațională *colectivă*, iar aceasta din urmă e cea care mînuiește cu adevărat timpul logic.

Rațiunea folosește devenirea stimulată în alte două scopuri: pentru o mai bună cunoaștere, prin timpul logic, a celor ce se petrec în timpul real — și acest lucru îl face știința; pentru a spori ființa în sînul timpului real — și acest lucru îl face filozofia, respectiv conștiința filozofică a omului.

Pînă la punerea în joc a devenirii stimulate, știința n-a avut la dispoziție decît descrierea realului și metodele descriptive. În fața infinitelor forme și procese ce trebuiau inventariate și eventual clasificate, gîndirea științifică a dezarmat; doar la capetele ei a putut da două momente ale descriptivului, unul cu Aristotel, care a creat de asemenea logica descriptivului, și unul cu Linné. Științele propriu-zise au apărut abia cînd constructivul a înlocuit sau întregit descriptivul: cu operația, calculul și experimentul, ca expresii ale devenirii stimulate. Dar, cu ele, devenirea stimulată nu e decît mijloc pentru asigurarea *cunoașterii*. Științele, în fond, lasă lumea în pace și ar obosi iarăși, sub povara atîtor cunoștințe, ca în ceasul descriptivului, dacă n-ar fi îndărătul lor altceva, mai puternic: practica.

La rîndul ei, filozofia, eliberată de către științe în ce privește răspunderea cunoașterii regionale, folosește devenirea stimulată pentru ceea ce a năzuit ea întotdeauna să fie: o practică la nivelul speculației, adică înțe-

lepciune. Ea n-a fost niciodată o simplă chestiune de cunoaștere; a fost una de împăcare a omului cu realitatea cunoscută. Numai că practica filozofiei se restrînge la practica morală, atita vreme cît omul nu putea acționa decît asupra omului. Acum el poate acționa și asupra lumii, iar astfel, în chip adîncit, asupră-și. Dacă deci devenirea stimulată a dat chip nou științei, cu atît mai mult va da chip nou filozofiei. În speță, dacă devenirea stimulată favorizează lărgirea realului, cu atît mai mult va favoriza lărgirea umanului, prin devenirea conștientă întru ființă.

1. DEVENIREA ÎNTRU DEVENIRE

Știința nu poartă asupra devenirii întru ființă. Ea vrea să cunoască, deci caută să vadă lumea așa cum este, ca o devenire neîncetat reluată, o adevărată devenire întru devenire.

Sînt patru trepte ale devenirii acesteia, pe care știința le are în fața ei ca tot atîtea niveluri de „energie ontologică" ale materiei:

a) devenirea întru devenire a materiei moarte, o oarbă devenire de prefacere și din cînd în cînd de producere, ducînd în acest caz la constituirea de elemente și substanțe, de concentrări și sisteme, a căror mai departe prefacere nu este și reproducere, ci simplă compunere și descompunere (o devenire întru devenit);

b) devenirea întru devenire a naturii vegetale, unde producerea își obține, cu organismul, reproducerea și, odată cu ea, obține ființa individuală, dar una copleșită încă de generalitate și închisă asupra simplității sale;

c) devenirea întru devenire a naturii animale, o devenire ce îngăduie ființei individuale să se deschidă, prin frică și foame, deci prin mobilitate, către lume, dar reținînd ființa individuală sigură în ritmica ei, prin pulsațiile vieții;

d) devenirea întru devenire a omului.

Cu omul, tipul acesta de devenire culminează și, integrînd devenirii de pînă acum, își adaugă forme noi, pe orbitele vieții spirituale a omului. Că în zonele vegetabilității și animalității sale omul stă sub facerea, desfacerea și refacerea necontenită a vieții, deci sub o simplă devenire întru devenire, este de la sine înțeles. Dar semnificativ va fi faptul că și în zonele *superioare* omul poate trăi doar așa: adevărurile omului, munca lui, distracția lui, sociabilitatea și creația lui se fac și se refac întocmai foamei din el. Societatea întreagă pare, la început, să reprezinte o simplă devenire întru devenire multiplicată: trăim spre a ajuta altora să trăiască, a căror viață ne ajută să trăim. Viața slujește vieții. Dacă uneori omul a văzut un blestem în condiția aceasta, alteori a pretins că e un triumf. Nu cineva mai mărunt decît Goethe spunea: „Sensul vieții este viața"; iar în toată creația sa, el slăvea natura neîncetat refăcută, bucuria rotirii și a repetiției, devenirea întru devenire. Era aci, în fond, mitul eternei reîntoarceri. Venită poate de undeva, din India devenirii întru devenire, a junglei și a reîncarnărilor neîntrerupte, tema „eternei reîntoarceri" era sortită să se prefacă, în cîteva concepții filozofice europene, dintr-o viziune sumbră a existenței, în apoteoza ei.

Dar același om, în care culminează devenirea, aduce devenirea întru ființă. Abia cu aceasta omul începe să reprezinte o noutate hotărîtoare în sînul firii. Lumea se restrîngea, ca sferă, cu fiecare treaptă, în devenirea întru devenire, dar se și îmbogățea tot mai mult, pînă la concentrația, de o densitate maximă, a ființei umane. Acum spectacolul lumii se reface răsturnat, pornind de la îngustimea umană, prin comunicare, și universal uman, pînă la realul regăsit și transfigurat.

Totul pivotează în jurul ființei umane. În echivocul ei coincid cele două deveniri, una la capătul, cealaltă la începutul ei. Omul este locul în care firea se poate converti în ființă. De ce? pentru că sinele omului, spune gîndirea indiană, „înnebunit" de interminabilul devenirii, caută să se desprindă din ea. Pentru că nevoile omului și mijloacele lui, spune simplu gîndirea europeană, îl trimite către o lume care să țină.

Dar unde este lumea care ține? Ce are ființă?

Intelectul a identificat, prin știință, ceva de ordinul ființei, ca o ultimă formă de existență a materiei, cîmpurile. Rațiunea identifică și ea, prin filozofie, ființa de integrare — în speță, omul. Este absurd, desigur, să vezi în simple cîmpuri electromagnetice, pe de o parte, în om (în concentrația nervoasă, dacă se preferă), pe de altă parte, ființa însăși a lumii; dar nu e de fel absurd să vezi aici realurile cu cea mai mare capacitate de ființă în sînul lumii date.

Iată omul (exemplarul superior cerebralizat, singur cunoscut nouă) din făptura căruia, la o numărătoare mai strînsă, nu lipsește poate nici o substanță, nici un proces de pînă la el; omul acesta, care integrează în fapt firea, nu e totodată și ființa cea mai deschisă spre integrări viitoare? Pe linia firii de sub el, ca și pe linii proprii, omul absoarbe în el lumea tot timpul. Actele fundamentale bios-ului, respirația sau nutriția, sînt a-similări, identificări, reducerea la sine a altui element. Dorința și plăcerea uniunii, la acest nivel, sînt dealtfel solidare cu dorința și plăcerea omului la orice nivel. Sentimentul nu e altceva decît uniune, anulare a bariere-

lor dintre subiect și lume. La rîndul ei, voința omului unifică rezolutiv aceea ce nu se unifică de la sine. O superioară formă de uniune cu lumea, a ființei izolate, a obținut natura prin *conștiință*; o adîncire, ca și neverosimilă, prin memorie. Limba însăși unește cu ceilalți, cunoașterea unește și cu lucrurile, într-un fel, în speță cu principiul lor de existență. Iar faptul că omul și le-a „însușit" îl dovedește capacitatea lui de-a le reface, practica.

Viața, conștiința, cunoașterea, practica apar deci ca tot atîtea „soluții ale naturii" de a-și spori sorții de uniune. Eros-ul cosmogonic, de care vorbeau anticii, exprimă în fond tocmai sensul de integrare al ființei; numai că anticii treceau asupra pasivității lucrurilor aceea ce apare drept activ în cazul omului. Capacitatea de ființă a omului trimite, chiar, spre forme „absolute" astăzi: astfel, s-a și deschis perspectiva ca omul să supraviețuiască în cosmos unui Pămînt pulverizat, a cărui substanță cvintesențială s-ar prelungi și păstra în el, om. Gîndul, fără acoperire, al profetului de acum 2000 de ani: „Pămîntul acesta va trece, dar vorbele mele nu vor trece", capătă un sens pentru om ca atare. Dacă termenul de „ființă" înseamnă ceva, acesta e ultimul înțeles ce i se poate conferi pentru lumea Pămîntului, iar omul ar fi atunci ființa lui cu adevărat. Dar e mai potrivit să spunem că omul este ființa de integrare, în sînul lui, iar în acest înțeles, orice homunculus pe care-l produce și rabdă Pămîntul are o mai mare apropiere de „ființă" decît globul însuși.

Termenii de ființă, ființa care integrează, capacitatea de ființă au deschis astfel singuri către devenirea întru ființă a omului. Ceea ce aduce omul în lumea universalei deveniri, prin capacitatea sa de integrare, este devenirea întru ființă. Părtaș și protagonist al devenirii întru devenire, el are totodată virtutea celeilalte deveniri; ba mai mult, conștiința ei, care e rațiunea și care transformă devenirea întru ființă în devenire *conștientă* întru ființă.

2. DEVENIRE ÎNTRU FIINȚĂ

Nu există ființă — arată analiza ființei; există doar devenire întru ființă. Într-un sens, s-ar putea spune că nu există nici devenire simplă, ci iarăși devenire întru ființă. Toată materia urcă — prin simplul fapt că se încheagă și organizează ca materie — spre o devenire întru ființă, dar dacă rămîne blocată la cîte un nivel de organizare, atunci se reia neîncetat (ca electronii pe orbita lor, ca exemplarele individuale în sînul speciei lor) și constituie devenirea întru devenire.

Opoziția dintre ființă și devenire cedează locul celei dintre devenire întru ființă și devenire întru devenire. Însă, ca orice opoziție contradictorie adevărată, ea este unilaterală : numai unul din termeni, devenirea oarbă, contrazice celălalt termen; devenirea întru ființă, în schimb, integrează devenirea întru devenire. Ultima se desfășoară larg, după legi statistice, în timpul real. Prima se petrece restrîns, la nivelul omului, în timpul logic. De aceea puținătățile din lumea omului pot totuși avea gravitate ontologică, iar devenirea conștientă, stimulată, a omului sfîrșește prin a fi „sufletul" lumii, — așa cum le plăcea anticilor să vorbească despre sufletul astrelor.

Sînt *patru* trepte (la început doar umane) de devenire întru ființă. Cele dintîi le presupun, în fapt, pe cele din urmă, spre deosebire de devenirea întru devenire, unde cele dintîi precedau efectiv și întemeiau pe cele din urmă. Dar, cu omul, lucrurile se petrec pe dos, în cerc, și abia la capăt vezi că totul e luat de la început.

Prima treaptă e cea *de tip subiectiv*, a persoanei umane. În modalitatea devenirii întru devenire, omul apărea ca individ; aci apare ca persoană. În primul caz se afirma eul său; acum se afirmă sinele său. Rațiunea caută să „înființeze" insul uman. Semnele că, în limitele subiectivității, ea reușește sînt: 1. Omul nu mai viețuiește pur și simplu, ca în devenirea întru devenire, ci supraviețuiește, adică se așează, prin conștiința de sine și de lume, deasupra existenței arbitrar libere, spre a se afirma ca o existență necesar liberă; 2. Timpul devine împlinitor, iar nu destrămător, făcînd ca anii vieții omului să se adune, în loc să se scadă din totalul vieții; 3. Împlinirea omului poate duce pînă la o desăvîrșire de sine, pe care chiar ființa lui trupească să sfîrșească prin a o reflecta; 4. Definindu-se mai bine, totuși, persoana nu devine mai particulară, ca în devenirea întru devenire, ci tot mai universală, preluînd în afirmarea ei de sine cît mai multe din afirmările omenescului.

A doua treaptă de devenire întru ființă va fi cea *de tip obiectiv*, a comunității umane. Prima o presupune în realitate pe aceasta, comunitatea este cea care face posibilă persoana, nu invers. Comunitatea toarnă în persoană toate esențele materiale și spirituale pe care le-a concentrat în ea: lumina unui spațiu, orizontul lui, seva anumitor roade ale pămîntului, civilizația crescută pe el, geniul locului. Aici apare primejdia ființei gata făcute, iarăși. În timp ce persoana simplă nu avea neapărat un prototip spre care să tindă, comunitatea apare definită și închisă, ca un popor de pildă. Pe această treaptă obiectivă a devenirii întru ființă întîlnește ceva corespunzător animalității de pe treapta a doua a devenirii întru devenire. Comunitatea de înrudire, de înzestrare fizică, de deprinderi, moravuri, de grai chiar, toate

sînt forme de animalitate în uman. Dar *conștiința* devenirii întru ființă, care e rațiunea, înfruntă și aici orice existență închisă: pe de o parte, pentru că datul existenței e mai vast decît limitele unei comunități locale (oricare din ele e infinit dependentă de celelalte), pe de altă parte, pentru că devenirea istorică nu poate nici ea decît să fie deschisă către *uman*. De aici, îndărătul războaielor animalității comunitare din istorie, apare cealaltă concurență a comunităților, de investire umană. Prin bunurile sale, creațiile sale ca și prin exemplarele alese ale comunității sale, omul vorbește omului. În schimb, orice comunitate istorică rămasă închisă (Sparta) sfîrșește într-un neadevăr, pe care istoria îl pedepsește.

De aceea, pe o a treia treaptă a devenirii întru ființă — universalul uman —, rațiunea s-a ridicat de întotdeauna la *universalitatea* urmărită de cîteva viziuni filozofice și religii. Orice am crede astăzi despre rațiunea travestită religios, nu-i putem refuza pathosul universalității, precum și faptul că a reflectat, fie și negativ, toată însemnătatea și unitatea lumii materiale, de la lumină pînă la lutul uman. Rațiunea religioasă a mers pînă la exaltarea unei deveniri întru ființă care să proiecteze pe om cu adevărat în ființă, adică în nemurire, iar proiectarea ființei umane în absolut era închipuită cu ființa lui trupească cu tot (Egipt), ca și cu „mîntuirea" naturii însăși, pretins decăzute odată cu omul (în creștinism). Dar religiile nu mai pot fi apărate astăzi. Cel mult putem să citim, în toate acestea, implicațiile devenirii conștiente întru ființă, puse în joc de o rațiune care nu-și găsise căile încă — ba chiar mergea cu religiile împotriva lor —, dar care afirma, pînă și astfel, sensul cel adînc al omului, de a reprezenta ființa de integrare în sînul firii.

Însă tocmai acest lucru îl spune limpede devenirea întru ființă *de tip rațional*, ultima, cea a realului umanizat. Rațiunea era implicit în joc peste tot, atît cu afirmarea omului ca persoană, cît și cu afirmarea istorică a comunităților statale, sau cea vastă a „ecumenicității", sacre ori laice. Este propriu rațiunii să nu lase lumea în pace, cum o lasă intelectul; să tindă către o intrare în ordine, așadar către un plus de ființă. Dar cu primele trei deveniri întru ființă rațiunea purta numai asupra omului; acțiunea ei asupra naturii și materiei era indirectă și limitată. Acum, în schimb, la treapta devenirii întru ființă de tip rațional, la care a ajuns omul modern, rațiunea trece în chip izbitor dincolo de granițele omenescului. Lumea trebuie transformată; nu numai lumea insului uman, a comunității umane, a ecumenicității umane, ci lumea însăși, cu pustiurile, substanțele, sevele făpturile și oamenii ei.

În fapt, întotdeauna transformarea lumii era cea care aducea și transformarea omului, adică al patrulea tip de devenire întru ființă le susținea pe celelalte trei. Dar ceea ce omul *suporta* înainte, acum el e în măsură să provoace. Sau: integrarea în ființa proprie a restului lumii, care se făcea pasiv, poate fi acum întreprinsă activ de om și poate pune în devenire lumea însăși, odată cu omul. Pînă acum devenirea lumii privea pe om. Acum devenirea lui întru ființă privește lumea, iar toate par să fi amuțit (nici o specie nouă nu mai apare), așteptînd să vadă ce va face omul din ele și din sine.

Dar ce va face, la treapta viitoare, omul? Istoria obișnuită începe să se scrie răsturnat, previzional: cu planuri de perspectivă. Filozofia nu mai poate trăi nici ea dintr-o *Er-innerung*, o amintire de sine reactualizatoare, cum spunea și făcea Hegel. Dacă el are dreptate cînd dă de înțeles că istoria sfîrșește cu el, este pentru că, într-adevăr, ceva sfîrșește cu el: preistoria, cum s-a spus, spre a se pătrunde abia acum în istorie; sau evoluția, cum s-a spus iarăși, spre a se intra prin om în autoevoluție.

DESPRE DIACRONIE, SINCRONIE ȘI DIALECTICA SCHIMBĂRII*

DE

EUGEN CIZEK

Cu opt ani în urmă, Edgar Morin afirma pe un ton prea solemn: „distincția saussuriană între sincronic și diacronic suferă din pricina primei sale definiții, reluată și confirmată de către curentul structuralist. Sincronia este astfel definită ca simultaneitate și,

* La baza acestei contribuții se află o comunicare prezentată în toamna anului 1979, în cadrul Facultății de limbi străine a Universității din București și cu prilejul unui colocviu despre sincronie și diacronie, organizat de catedra de limba și literatura franceză.

într-un anumit sens, ca extratemporalitate, iar diacronia ca succesiune temporală. După părerea mea, aceste definiții sînt de neconceput din punct de vedere sistematic. Toate sistemele studiate în științele biologice și umane, fără să mai ținem seama de marele număr de sisteme fizice și naturale, sînt sisteme ciclice și multistatice" [1].

Dar aceste alegații prezintă un defect important: Saussure și structuraliștii sînt mustrați pentru că ar fi creat categorii care erau de fapt mai vechi. Într-adevăr, Wilhelm Windelband și Heinrich Rickert au susținut, la vremea lor — adică înaintea lui Saussure —, că legile, de fapt legile științelor „repetiției", nu se aplică fenomenelor istorice. Ceea ce ar caracteriza fenomenele istorice ar fi unicitatea. Demonstrația acestei teorii este facilitată de observația elementară că apa fierbe la 100° C, indiferent de evenimentele istorice ambiante, oricît de grave s-ar prezenta ele (mutații politice de toate tipurile), și că aceeași apă îngheață la 0° C, în circumstanțe similare. Pe de altă parte, Napoleon a fost o singură dată înfrînt la Waterloo și a murit, desigur, o singură dată în insula Sfînta Elena. Științele temporalității s-ar supune, prin urmare, altor tipare decît științele naturii, întrucît unicitatea evenimentelor le-ar caracteriza în exclusivitate. Potrivit corifeilor școlii neokantiene din Baden, aplicarea conceptului de *valoare* ar permite o ierarhizare printre fenomenele istorice. Alți filozofi ai istoriei, precum Xenopol la noi, și-au orientat reflecțiile asupra istoriei în aceeași direcție. Dar A. D. Xenopol a înlocuit conceptul de *valoare* prin cel de *serie istorică*, sprijinită pe cauzalitatea succesivă, individuală, căci el a crezut ferm că omenirea progresează ineluctabil. Vasile Conta și chiar Titu Maiorescu au enunțat idei parțial similare [2].

Mai recent, filozofii istoriei operează cu concepte analoage, cum ar fi cel de eveniment decisiv sau cu disjuncția între microevenimente, minievenimente, evenimente propriu-zise și evenimente majore [3]. Se propune astfel o fenomenologie a evenimentelor. Dar, pe urmele lui Hegel, exponenții materialismului istoric au observat că, de fapt, conceptul de *lege* rămîne valid și în științele istorice, în științele temporalității. Materialismul istoric a demonstrat că unele legi acționează în condițiile unei singure orînduiri — cum ar fi legea dezvoltării planice proporționale, specifică socialismului —, în vreme ce altele operează la nivelul mai multor orînduiri, cum ar fi, în ultima situație menționată, legea concordanței între forțele de producție și relațiile de producție. Am adăuga la acestea că legile psihologiei, valabile pentru un suflet uman, care se schimbă foarte lent, legi pe care psihanaliza le-a prezentat într-o formă mai nuanțată și mai profundă, acționează constant în aproape orice stare de dezvoltare a omenirii. Sau altfel formulat, la un anumit nivel, unicitatea fenomenelor istorice apare neutralizată.

Jacques Austruy observa însă cu judiciozitate că toate legile se aplică în funcție de datele istorice specifice, de ceea ce numește *l'environnement* [4]. La rîndul său, Emmanuel Le Roy-Ladurie pledează pentru idei similare privind mecanismul istoric, cînd preconizează recursul la modalitatea evenimențial-structurală [5]. Așadar, fără a înțelege fenomenul în profunzime, Windelband și Rickert, ca și emulii lor recenți, au diferențiat categoric diacronia de sincronie. A. D. Xenopol și-a adus în acest domeniu o contribuție mai judicios enunțată.

După părerea noastră, unicitatea caracterizează la suprafață fenomenologia științelor temporalității, fără a exclude acțiunea în adîncime — fie și limitată în timp — a unor legi importante, specific aplicate. Pe de altă parte, nu numai unele fenomene de limbă, de literatură, de ideologie, ci chiar de istorie generală pot fi extrase din fluxul evoluției pentru a fi studiate în structura lor internă, încît sincronia poate bloca momentan diacronia. Dar într-o perspectivă mai amplă,

---

[1] Edgar Morin, *L'événement-sphinx*, în „Communications", 18, 1972, p. 184.

[2] Pentru ideile neokantienilor și ale lui Xenopol, vezi, mai ales, Wilhelm Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, Strassbourg, 1894, și A. D. Xenopol, *Scrieri sociale și filosofice*, București, 1957, îndeosebi p. 137, sau anterior *La théorie de l'histoire*, Paris, 1908, *passim*. Pentru analiza lucrărilor lui A. D. Xenopol, vezi Gheorghe Toma, *Permanențe filosofice românești*, Cluj-Napoca, 1979, p. 49—62. Desigur, au existat diferențe și tensiuni notabile între ideile profesate de A. D. Xenopol și cele adoptate de neokantienii mai sus menționați.

[3] Pentru evenimentul decisiv, vezi Emmanuel Le Roy Ladurie, *Evénement et longue durée dans l'histoire sociale: l'exemple chouan*, în „Communications", 18, 1972, p. 72—73, îndeosebi p. 76, iar pentru ierarhia evenimentelor, vezi Abraham A. Moles, *Notes pour une typologie des événements*, tot în „Communications", p. 90—96 îndeosebi p. 91.

[4] Jacques Austruy, *Décision événimentielle et événement décisif*, tot în „Communications", p. 85—89, îndeosebi p. 85.

[5] Emmanuel Le Roy Ladurie, art. cit., p. 78 și 83.

diacronia își reclamă drepturile firești și impune reînglobarea fenomenelor în fluxul temporal. Spre a elucida evoluția culturii, trebuie să avem în vedere așa numitele *trends*, curente, serii, stiluri și etnostiluri, care comportă concomitent o structură proprie, relativ stabilă, și o evoluție semnificativă, cînd revenim la optica mișcării, unde discontinuitatea își schimbă locul cu continuitatea, unde etnostilul, de pildă, apare în același timp ca permanent și în mișcare.

Abordarea diacronică ne apare ca esențială, dacă ea nu suspendă definitiv cercetarea internă a faptelor istorice. În acest sens, ca să revenim la un eveniment relativ simplu și anterior menționat, bătălia de la Waterloo se impune a fi cercetată în datele ei interne, deci în perspectivă sincronică, înainte de a fi plasată în perspectiva mișcării istoriei. Deci nu ne referim la derularea însăși a bătăliei, care implică succesiune evenimențială, ci la raportul de forțe decisiv, pentru stabilirea soartei acestei confruntări militare. Propunem, așadar, următoarea schemă pentru investigarea bătăliei de la Waterloo și, în general, a faptului istoric: *diacronie* (narareа evenimentului); *sincronie* (analiza raportului de forțe, resorturile intime ale evenimentului), *diacronie* (reîncadrarea în succesiunea evenimentelor). În acest fel ajungem ineluctabil la structura *generativă* [6]. Ceea ce nu semnifică recuperarea determinismului rigid, *a priori* antievenimențial [7], care recuză schimbarea: dimpotrivă, credem că trebuie aplicate cu prudență preceptele așa-numitei istorii „totalizante", „structurale", „sistematice" [8].

Astfel, căderea Imperiului roman a format obiectivul a numeroase investigații. Recent, cu prilejul congresului FIEC (Fédération Internationale d'Études Classiques) de la Budapesta (septembrie 1979), profesorul Catalano, de la Universitatea sardă de la Sassari, s-a străduit să demonstreze că, din punct de vedere al structurii juridice, Imperiul roman n-a dispărut decît cu prilejul revoluției burgheze, de fapt în 1806. Adevărul se prezintă altfel în substanța sa. Factorii generativi ai acestei „căderi" — survenite în realitate la sfîrșitul secolului al IV-lea e.n. — sînt multipli. Am încercat să-i reconstituim în unele note personale încă din 1956, reluate parțial în prefața traducerii cărții lui Pierre Grimal, *La civilisation romaine* (1973) și i-am enumerat în următoarea ordine: criza sistemului social sclavagist, dezechilibrul dintre import și export în raporturile dintre Italia și provincii — fapt care a încurajat forțele centrifugale din interiorul Imperiului —, destabilizarea instituțională, care bloca orice încercare de a federaliza și, totodată, de a centraliza rațional singurul stat oicumenic din istoria omenirii, și, în sfîrșit, substituirea unei mentalități axate pe antinomia roman-barbar prin opoziția creștin-păgîn. În acest mod Imperiul roman și-a pierdut rațiunea de a fi [9].

Dar nu ne propunem să urmărim în continuare problema factorilor generativi, ci cea a unificării lor și mai ales a schimbării, a mutației evenimentelor, dealtfel pertinent definite de Moles ca centripete și nu centrifuge în raport cu omul [10], cît și a schimbării sistemelor sociale, a totalității, fie că ne gîndim la istoria generală sau numai la cea a unui sector al manifestărilor umane. De fapt, Marx, Engels și Lenin au arătat că generarea fenomenelor noi începe îndeobște la nivelul forțelor de producție și au ierarhizat factorii emițători de realități istorice. Ne propunem acum doar să identificăm angrenajul schimbării globale, care succede generării și produce o altă generare, adică mecanismul legii negării negației sau al dialecticii modificărilor istorice. Mai complicat, și pe urmele altor cercetători, Edgar Morin se referă la o schemă dezvoltată în succesiunea următoare: eveniment/accident/zgomot/dezorganizare/reorganizare/transformare/creație/evoluție [11]. Pentru a reveni la cazul Imperiului roman, s-ar putea afirma că această schimbare, în virtutea negării negației, s-a produs prin acțiunea unei *contrastructuri* care se dezvolta în sînul *structurii* Imperiului roman.

Totuși, termenul de structură a dobîndit în ultimul timp numeroase accepții, iar, pe de altă parte, avem în vedere îndeosebi asocieri de structuri, încît vom utiliza în continuare un alt concept, și anume cel de *ansamblu*. În concepția noastră, repetăm, ansamblul include așadar un întreg *sistem de structuri*.

Ne referim, în orice caz, la ansamblul organizat, structurat și nu la ansamblul ca „grup", „mulțime". Iar în interiorul unui *ansamblu* dat, cu sensul pe care i l-am conferit mai sus, se dezvoltă lent, dar implacabil orientat spre o răsturnare calitativă, un *antiansamblu*. Acest antiansamblu modifică dispozitivul generativ, dezorganizează informația emisă de

---

[6] Pentru generativ în istorie, vezi Edgar Morin, art. cit., p. 186.

[7] Celebrat în fond de Henri Laborit, *L'ilogique de l'évènement*, tot în „Communications", p. 107—115.

[8] Pentru critica excesele acestei istorii „totale", vezi Emmanuel Le Roy Ladurie, art. cit., p. 72—75.

[9] Vezi și Eugen Cizek, *Prefață* la Pierre Grimal, *Civilizația romană*, trad. românească. București, Edit. Minerva, 1973, p. V—XIX.

[10] A. Moles, art. cit., p. 90.

[11] Ibidem, p. 186.

ansamblu, întrucît produce zgomot [12]. Termenul de *antiansamblu* nu l-am întîlnit nicăieri în această accepție, în vreme ce noțiunea de ansamblu pare folosită cu alte conotații de filozofii istoriei [13].

Ca să rămînem la același exemplu, în interiorul ansamblului Imperiului roman s-a format un antiansamblu care, în ultimă instanță, a pus capăt vechiului ansamblu, după ce a acționat la nivelul majorității sistemelor social-istorice. Desigur, acest antiansamblu n-a exclus nici evenimentele — concomitent autonome și dependente de el — și nici factorii generativi de criză, mai sus enumerați. Antiansamblul le-a schimbat doar sensul, căci le-a orientat spre schimbarea fundamentală, a constituit mecanismul integrator al tuturor elementelor care au produs *zgomotul* necesar diminuării și paralizării vechiului ansamblu. Prin zgomot înțelegem, așadar, nu numai blocarea informației emise de ansamblu, ci și — de fapt ca o consecință a eluctării seducției vechilor structuri — frînarea capacității de iradiere și de expansiune a ansamblului. Zgomotul produs de antiansamblu, în cazul citat și în altele, a determinat *eroziunea* din interior a vechiului ansamblu. Este de fapt normal ca zgomotul să producă eroziune. În cazul Imperiului roman, chiar presiunea exercitată de popoarele migratorii s-a transformat în factor intern, de zgomot și ulterior de eroziune, deoarece barbarii au fost angajați în armata și în administrația romană, le-au acaparat și astfel au putut să le lichideze.

În orice caz și în toate situațiile istorice, credem că prin conjuncția zgomot-eroziune se ajunge la o mutație calitativă, adică la schimbarea parametrilor și la elaborarea unui nou ansamblu. În ceea ce privește Imperiul roman, avem în vedere crearea societății feudale și evoluția ei binecunoscută. Schema noastră s-ar prezenta deci în felul următor: *ansamblu* > *zgomot* + *eroziune* > *antiansamblu* > *ansamblu* [14].

Ni se pare că nu trebuie să ne limităm la cadrele istoriei generale, ci să luăm în considerație toate științele umane. La vremea sa, adică în secolul I e.n., istoricul roman Velleius Paterculus înțelegea parțial procesul schimbării, cînd afirma că literatura se dezvoltă pe genuri, *genera*, între tiparele trihotomiei *tinerețe-maturitate-bătrînețe* [15]. Cînd emulația lasă loc imitației, sublinia Velleius, un *genus* moare și altul trebuie să i se substituie. Prin *genus*, însă, Velleius nu înțelegea gen în sens modern — presupunînd că și noi delimităm clar conceptul de „gen", cînd scriem istorii literare pe genuri —, ci categorie literară, curent, de fapt *trend*. Dealtfel, pentru a rămîne în antichitate, ceea ce se numește stilul nou, artă de vocație romantică *avant la lettre*, nu i-a așteptat pe Seneca și pe Lucan ca să producă zgomot și eroziune în interiorul clasicismului. În realitate, odată cu Seneca și Lucan, adică la mijlocul secolului I e.n., stilul nou a devenit un ansamblu, după ce pe vremea lui Ovidiu și, ulterior, a lui Velleius însuși fusese un antiansamblu. Dar devenit la rîndul său ansamblu, stilul nou va cunoaște zgomot și eroziune care vor conduce la un clasicism înnoit și, în ultimă instanță, la sfîrșitul secolului I e.n. se va ajunge la ansamblul celui de al doilea clasicism, acționat pe vremea lui Seneca și lui Lucan ca un antiansamblu. În definitiv, al doilea clasicism utilizează pe un plan nou atît elementele primului clasicism, cît și mărci ale stilului nou. Dintr-un asemenea exemplu rezultă limpede funcționarea negării negației.

La rîndul său, romantismul modern n-a așteptat nici *Cromwell* (1827) al lui Victor Hugo, nici *Henri III et sa cour* (1829) al lui Alexandre Dumas, și cu atît mai puțin „zgomotosul" *Hernani*, tot al lui Victor Hugo, zgomotos în sensul cel mai propriu, cum a atestat faimoasa *bataille d'Hernani*, spre a acționa ca un antiansamblu împotriva neoclasicismului francez și a produce zgomotul și eroziunea necesare disoluției parametrilor clasicizanți. Retorica clasicizantă va fi însă preluată de romantici. Mai tîrziu, seria Dostoievski — Maupassant — Proust — Joyce n-a configurat oare un antiansamblu care a creat zgomot și eroziune în interiorul romanului tradițional? Iar, și mai recent, „noul roman" francez n-a devenit el oare un ansamblu căruia i se opune un „antinou roman", mai ro-

---

[12] Ibidem, p. 186: „...ce modifică de fapt un sistem? Modificarea dispozitivului său generativ. Ce modifică dispozitivul său generativ? Ceea ce îl dezorganizează. Dacă asimilăm acest dispozitiv unui mesaj-program, ce dezorganizează informația? Zgomotul".

[13] Ne referim la Jacques Austruy, art. cit., p. 89, la Henri Laborit, art. cit., p. 115, și la alții.

[14] Fără îndoială, s-ar putea propune o schemă mai complexă care să înglobeze reluarea procesului istoric pe un plan superior. Însă ne-am mărginit aici la un model simplu.

[15] Velleius Paterculus, *Hist. Rom.*, 1, 16—17; în privința ideilor lui Velleius, vez Eugen Cizek, *L'image de renouvellement historique chez Velleius Paterculus*, în *Studii Clasice*, 14, 1972, p. 85—93.

manesc decît contrariul său, dar capabil să valorifice experiențele lui Robbe-Grillet? După părerea noastră, *La nuit américaine* a lui Cristopher Frank și *La dentellière* a lui Pascal Lainé au și produs zgomotul și chiar eroziunea necesare tensiunii dialectice dintre ansamblu și antiansamblu.

Exemple similare și bine cunoscute abundă în literatura română. Ne mulțumim totuși cu un singur exemplu. Seriei romantice, de fapt cea care a culminat cu poezia eminesciană și a constituit un ansamblu structurat, i s-au contrapus poezia și poetica grupului revistei „Literatorul", unde se elabora simbolismul concomitent cu făurirea lui în cadrul literaturii franco-belgiene. Zgomotul l-a reprezentat chiar atacul lansat de Macedonski împotriva lui Eminescu. Poeziei epigonice posteminesciene, supuse eroziunii inexorabile, i s-a opus un antiansamblu care a condus la structurarea ansamblului poeziei românești majore a secolului nostru, ilustrate de „Marele Alpha", Tudor Arghezi, și de alți poeți.

Sîntem conștienți de faptul că aceste concepte, de ansamblu *(structural!)* și antiansamblu, de zgomot și eroziune, nu pot scăpa de unele ambiguități. Cu atît mai mult cu cît ele operează cu anumite elemente ale istoriei structuraliste și cu faimosul cuplu *eveniment/ structură*, însă pentru a le conferi o semnificație particulară. Ni se pare totuși că astfel putem reprezenta mai clar procesualitatea istorică în unități dialectice care să integreze diferitele evenimente. Credem, de asemenea, că astfel putem înțelege mai bine schimbarea și chiar transformarea structurilor în contrariul lor: prin zgomot și eroziune, antiansamblul devine ansamblu, iar vechiul ansamblu este utilizat pentru constituirea celui nou și chiar, pe un plan superior, pentru alcătuirea unui nou antiansamblu. Mecanismul opoziției ansamblu-antiansamblu ne apare susceptibil să explice dialectica științelor temporalității, inclusiv istoriei literare.

Deducem în concluzie, din aceste considerații, o pledoarie pentru prioritatea diacroniei față de sincronie, desigur de asemenea indispensabilă în abordarea istoriei. Pe baza materialismului dialectic și istoric, credem că se poate postula un istorism cuprinzător. Fără îndoială, nu ne referim la vechiul istorism, atomizant și pulverizant, strict evenimențialist și eminamente mecanicist, ci la un nou tip de istorism, organic dialectic, integrator al faptelor în unități semnificative și în contrariile lor.

EROTETICA — LOGICA ÎNTREBĂRILOR
— principii şi aplicaţii —

DE

PETRE BOTEZATU

1. ÎNTREBĂRI, ASERŢIUNI, IMPERATIVE

Procesul cunoaşterii începe cu deschiderea unor probleme, ceea ce se exprimă prin *întrebări*, continuă cu răspunsurile la întrebări care sînt *aserţiuni* şi se încheie cu aplicaţii care sînt *imperative*. De exemplu, întrebarea: „Ce este dialogul?"; răspunsul: „Convorbirea ca modalitate literară sau filozofică de exprimare"; aplicaţie: „Pentru dialog, foloseşte procedeul conversaţiei!". Se observă succesiunea celor trei momente ale cunoaşterii: *întrebarea* (problema), *aserţiunea* (definiţia), *imperativul* (aplicaţia) [1].

Deosebirea dintre aceste trei feluri de enunţuri a fost remarcată de însuşi Aristotel care a specificat că numai aserţiunile (judecăţile, propoziţiile) pot fi adevărate ori false. Întrebările şi imperativele sînt *valide* (corecte) sau *nevalide* (incorecte). Întrebarea „Ce fel de fiinţe sînt pe lună?" nu este validă, deoarece presupune aserţiunea falsă: „Sînt fiinţe pe Lună". Întrebarea validă este: „Sînt fiinţe pe Lună?", iar răspunsul corect este: „Nu (sînt fiinţe pe Lună)". Totuşi, problema dacă valorile de adevăr n-ar putea fi atribuite şi propoziţiilor interogative este încă în discuţie, opiniile specialiştilor fiind împărţite.

După Aristotel s-a dezvoltat intens *logica aserţiunilor*, a enunţurilor care pot fi adevărate sau false, numite astăzi *propoziţii*. Acestea sînt cele mai importante în cunoaştere, servind la exprimarea teoremelor şi legilor, a principiilor şi teoriilor. Studiul lor constituie *logica formală clasică*.

În secolul nostru, care se remarcă printr-o dezvoltare extraordinară a logicii formale, au început să fie studiate şi enunţurile care nu sînt aserţiuni, ceea ce constituie obiectul *logicii formale neclasice*. În acest context nou, au fost abordate şi *logica întrebărilor*, precum şi *logica imperativelor*. Logica interogativă a primit chiar şi un nume: *erotetica* (de la termenul grec *erótema*, întrebare). Au fost supuse discuţiei multe teme de erotetică, dar cercetările sînt abia la început, numeroase probleme nefiind încă clarificate.

2. PROBLEMELE EROTETICII

Este important să semnalăm că printre precursorii eroteticii se numără şi filozoful român Eugeniu Sperantia (1888—1972), fost profesor la Universitatea din Cluj. Personalitate multilaterală, filozof şi estetician, psiholog şi sociolog, poet şi memorialist, acesta a participat la Congresul internaţional de filozofia ştiinţei de la Paris din 1935, unde a prezentat comunicarea: *Remarques sur les propositions interrogatives. Projet d'une logique du problème* [2]. Cu toate con-

---

[1] W. Segeth, *Elementare Logik*, 6. Aufl., Berlin, 1971, p. 25—27; F. Loeser, *Interrogativlogik*, Berlin, 1968, p. 68.

[2] E. Sperantia, *Remarques sur les propositions interrogatives. Projet d'une „Logique du Problème"*, în: *Actes du Congrès International de Philosophie scientifique*, Sorbonne, Paris, 1935, VII: *Logique*, Paris, 1936, p. 18—28.

tribuțiile importante la problemele eroteticii, comunicarea profesorului E. Sperantia a trecut neremarcată, nefiind nici astăzi menționată în bibliografia problemei.

E. Sperantia a înțeles bine însemnătatea cognitivă a propozițiilor interogative, afirmînd că „orice problemă se reduce la o judecată interogativă". Soluțiile problemelor depind în mare măsură de modul în care s-au pus întrebările: „Istoria cunoașterii umane este plină de false probleme, și chiar s-a spus: există mai puține probleme rău rezolvate decît probleme rău puse" [3]. De pildă, ipoteza neștiințifică a flogisticului a fost sugerată de modul defectuos în care s-a pus întrebarea: „Care este principiul care conferă corpurilor proprietatea combustiunii?", ceea ce conține presupunerea că există ceva în toate corpurile care ard. Astfel, E. Sperantia a simțit însemnătatea deosebită a unei logici a problemei, căreia el i-a propus denumirea de *Problematologie formală* [4]. El a enunțat cu acest prilej temele fundamentale ale eroteticii, care sînt în genere și cele de astăzi:

a) *Cercetarea analitică:* analiza, caracterizarea și clasificarea propozițiilor interogative;

b) *Cercetarea adecvării:* determinarea modului de răspuns adecvat pentru fiecare specie de propoziție interogativă;

c) *Cercetarea exhaustiunii:* examinarea condițiilor cu privire la posibilitatea de a soluționa complex diferitele categorii de întrebări;

d) *Cercetarea implicației:* dacă elementele răspunsului sînt anticipate în termenii întrebării.

Numai sistematizarea temelor se face în alt chip, considerîndu-se că logica formală este o știință a semnelor, o *semiotică* [5]. Limbajul interogativ constituie, ca orice limbaj, un sistem de semne, care se cere examinat dintr-o triplă perspectivă: a relațiilor dintre semne *(sintaxa logică)*, a relațiilor dintre semne și obiectele la care se referă *(semantica logică)* și a relațiilor dintre semne și subiecții care le utilzează *(pragmatica logică)*. Problemele de sintaxă ale eroteticii includ *structura și clasificarea întrebărilor* în scopul construirii unui calcul logic, temele de semantică se referă la *supozițiile și răspunsurile întrebărilor*, iar pragmatica analizează *atitudinile interogantului și interogatului* față de întrebări și răspunsuri.

3. PROBLEME DE SINTAXĂ EROTETICĂ

Un limbaj natural, pentru a putea fi studiat logic, trebuie *simbolizat*, adică transpus în simboluri, și *formalizat*, construit numai din relații logice între formule. Formalizarea limbajului interogativ este disputată între logicienii care vor să reducă întrebările la aserțiuni (F. S. Cohen) și cei care le reduc la imperative (L. Aqvist) [6]. Ezitarea între cele două metode este explicabilă, deoarece, pe de o parte, întrebările includ supoziții și răspunsuri care sînt aserțiuni, iar pe de altă parte, întrebările conțin și aspectul imperativ al provocării răspunsului: „Spune-mi cine l-a învins pe Napoleon!".

Se preferă în genere să se utilizeze formalismul logicii clasice a aserțiunilor, considerîndu-se că orice întrebare este o propoziție obișnuită, căreia i s-a pus sub semnul întrebării vreunul din elementele constitutive. Datele stipulate în întrebare formează *datum quaestionis* (datul întrebării), variabila care apare în *datum quaestionis* este *necunoscuta întrebării*, iar mulțimea valorilor necunoscutei determină *domeniul de variație a necunoscutei întrebării* [7]. La întrebarea: „Cine a descoperit America?", răspunsul se obține după schema: „*x* a descoperit America". Aceasta constituie datul întrebării, *x* este necunoscuta întrebării, iar domeniul de variație a necunoscutei este alcătuit numai din nume de persoane: Columb, Magellan etc., fiindcă numai substituind necunoscutei nume de persoane se obțin *răspunsuri adecvate*. Firește, dintre răspunsurile adecvate, numai unul este adevărat, iar celelalte false.

---

[3] *Ibidem*, p. 18.

[4] *Ibidem*, p. 19.

[5] *Cf.* P. Botezatu, *Semiotică și negație*, Iași, 1973; Idem, *Semiotica sau teoria generală a semnelor la răspîntia interpretărilor filozofice*, în „Era socialistă", nr. 14/1978, p. 39—42.

[6] T. Kubiński, *The Logic of Questions*, în R. Klibansky (ed.), *La philosophie contemporaine*, I, *Logique et Fondements des Mathematiques*, Firenze, 1968, p. 187.

[7] K. Ajdukiewicz, *Pragmatic Logic*, Dordrecht-Holland, Boston —U. S. A., Warsaw—Poland, 1974, p. 85—87; Z. Ziembiński, *Practical Logic*, Warszawa—Poland, Dordrecht—Holland, Boston — U.S.A., 1976, pp. 157—158; H. Reichenbach, *Elements of Symbolic Logic*, New York, 1947, p. 340—342.

Cele mai simple sînt *„întrebările da-nu"* („întrebări-dacă" sau întrebări decizionale), cînd se pune sub întrebare valoarea de adevăr a întregului enunț, în genul: „Balena este un pește?", „Reportajul este un gen literar?". Răspunsul este simplu: da sau nu. Pentru simbolizarea întrebărilor da-nu, se folosesc următoarele simboluri:

p variabilă propozițională;

$?$ operatorul interogației (se așează în poziția de prefix);

V variabilă pentru valorile de adevăr.

Obținem astfel într-o formulare mai simplă expresia bine formată $?p$ care indică clar că întreaga propoziție p este pusă sub întrebare. Pentru mai multă precizie, se poate folosi și variabila V pentru valorile de adevăr, formula Vp exprimînd faptul că propoziția p posedă valoarea logică V. Operatorul interogației afectează pe V și deci vom scrie $?VVp$ pentru a arăta că întrebarea se referă la valoarea logică a propoziției.

Dar întrebarea se poate referi nu la adevărul propoziției întregi, ci la vreunul din componentele sale. Aceasta se întîmplă în cazul *W-întrebărilor* („întrebări-care" sau întrebări completive: *W-întrebările* sînt numite astfel, deoarece în engleză ele debutează cu interogativele: *who, what, which, where, when, why* ș.a.; în română le-am putea denumi *C-întrebări*, fiindcă interogativele noastre încep cu *care, cine, ce, cît, cînd, cum* ș.a.). În afară de operatorul interogației, ne mai trebuie ca simboluri:

$x, y, \ldots$ variabile de indivizi;

$F, G, \ldots$ variabile de predicate.

Structura propoziției predicative, de tipul *S este P*, se simbolizează după modelul funcției matematice, considerîndu-se că predicatul este funcție de subiect $F(x)$ sau mai simplu Fx. Avînd, de exemplu, propoziția *Gazelul este o poezie cu formă fixă*, deci de forma Fx, putem pune sub întrebare fie predicatul fie subiectul. *Ce este gazelul?* se simbolizează prin $?FFx$, deoarece întrebarea se adresează predicatului. Necunoscuta întrebării poate fi și subiectul: *Care sînt poeziile cu formă fixă?*, în simboluri: $?xFx$. E. Speranția a introdus în acest context deosebirea dintre *terminus quaerens* (termenul interogant) și *terminus quaesitus* (termenul interogat).

Fraza poate fi complicată prin introducerea unor determinări de loc, timp, modalitate, scop etc., ca în exemplul: *Enescu a dat concerte pentru răniți la Iași în timpul primului război mondial*, în simboluri: $Fxslt$ (unde x = Enescu, s = scopul, l = locul și t = timpul). Relativ la această propoziție se pot pune diverse întrebări:

Cine a dat concerte pentru răniți la Iași în timpul primului război mondial? În simboluri: $?xFxslt$.

Pentru cine a dat Enescu concerte la Iași în timpul primului război mondial? În simboluri: $?sFxslt$.

Cînd a dat Enescu concerte pentru răniți la Iași? În simboluri: $?tFxslt$, ș.a.m.d.

Formalizarea eroteticii necesită și alcătuirea de *calcule logice cu întrebări*[8]. Calculele erotetice sînt importante fiindcă ne ajută să rezolvăm probleme ca acestea: dacă două întrebări sînt sau nu echivalente — de exemplu, întrebarea: *Cîte continente sînt?* și cu întrebarea: *în cîte părți este divizată suprafața Pămîntului?*; dacă o întrebare implică sau este implicată de altă întrebare — de exemplu, întrebarea: *Ați realizat producția globală?* implică sau este implicată de întrebarea *Ați realizat producția fizică?* Astfel ajungem să determinăm *relațiile logice dintre întrebări*. Acestea sînt de mare însemnătate, de exemplu, pentru realizarea unui interviu reușit. Vom adopta o anumită *strategie a chestionării*, în raport cu natura subiectului și a persoanelor interogate: de la particular la general sau invers, de la parte la întreg, sau invers etc.

4. ALTE TIPURI DE ÎNTREBĂRI

Nuel D. Belnap a relevat însemnătatea deosebirii dintre *interogativele absolute* și *interogativele relativizate*[9]. Ultimele sînt *întrebări condiționate*, în sensul că răspunsul lor direct este în funcție de „starea lumii", adică de situația de fapt. Întrebarea absolută *A fost sinucidere sau omor?* nu este relevantă, deoarece ar fi putut să fie și accident. Prin condiționalizare obținem

[8] T. Kubiński, *loc cit.*, p. 185—189; F. Loeser, *op. cit.*, p. 60—67; Y. A. Petrov, *Version of Erotetical Logic*, în *Akten des XIV. Internationalen Kongress für Philosophie*, vol. III, Wien, 1969, p. 17—23.

[9] N. D. Belnap, Jr., S—P *Interogatives*, în M. Bunge (ed.), *Exacte Philosophy*, Dordrecht—Holland, 1973, p. 65—80.

întrebarea relativizată *Dacă a fost fie sinucidere fie omor, care din acestea a fost?*, căreia i se poate răspunde. După cum se observă, condiționalizarea *prelejează interogațiile*. Efectul pozitiv al condiționalizării se constată chiar și în cazul așa numitei *Alegeri a lui Hobson*, unde nu există de fapt o alegere, întrebarea implicînd un singur răspuns direct. *Spune-mi că mă auzi* devine prin relativizare *Dacă nu mă auzi de acolo, spune-mi-o*, ceea ce cîștigă sens.

Întrebările sînt deseori legate de relațiile disjunctive care exprimă existența unor alternative : *p sau q sau r*, între care avem de ales sau pe care trebuie să le epuizăm. În această privință, se disting cîteva feluri de întrebări (N. D. Belnap, Jr. [10]). *Întrebări de alternativă unică*, atunci cînd există o singură soluție a problemei, de exemplu : *Care este cel mai înalt munte din lume? Întrebări de listă completă*, cînd se cer toate alternativele, de exemplu : *Care sînt genurile literare?. Întrebări neexclusive*, cînd se cer unele alternative dintr-o serie nedeterminată, de exemplu : *Care sînt figurile reprezentative ale istoriografiei românești?*

Întrebările mai pot fi *directe, semidirecte* și *indirecte* [11]. *Întrebări directe* sînt acelea care întreabă dacă o anumită propoziție este adevărată sau falsă, sînt prin urmare chiar întrebările *da-nu: Eminescu a scris* **Geniu pustiu?**. Dacă întrebarea ne cere să alegem între mai multe alternative, atunci este o *întrebare semidirectă* : *Cine a scris* **Geniu pustiu**, *Eminescu, Alecsandri sau Vlahuță?*. Celelalte întrebări, care nu sînt în căutarea valorii de adevăr, ci urmăresc soluționarea altor probleme, sînt *întrebări indirecte*. Acestea sînt *W-întrebările* : *Cine a scris* **Geniu pustiu?**. Distincția aceasta are importanță, întrucît căutarea răspunsului necesită metodologii diferite în raport cu felul întrebării. Este cert că întrebările indirecte reclamă un efort mental mai amplu decît întrebările directe.

Trebuie să distingem calitatea directă sau indirectă a întrebărilor de *strategia directă sau indirectă a chestionării:* a merge direct la ținta interogării sau a înainta pe ocolite. Nu totdeauna este recomandabil să punem dintr-o dată întrebarea de fond a problemei pe care o anchetăm, fiindcă maniera aceasta poate fi resimțită de partener ca un șoc, o agresiune, o indiscreție, determinînd reacții inadecvate. Drumul ocolit este deseori profitabil pentru calitățile sale pedagogice. În această privință se face deosebirea dintre *întrebările generale* (de cadru), acelea care stabilesc mai mult sau mai puțin precis doar domeniul din care se cere informația, și *întrebările stricte*, care determină exact clasa răspunsurilor adecvate [12]. Întrebările generale permit interlocutorului să se adapteze mai ușor și în același timp evită intervenția nedorită a sugestiei.

Se mai pot distinge : *întrebări decizionale*, la care se răspunde înlocuind necunoscuta întrebării cu numele unei noțiuni (acestea sînt *W-întrebări*) ; *întrebări disjunctive*, în care ni se cere să alegem între mai multe alternative (se pot ivi neclarități : răspunsul poate afirma sau nega toate alternativele, din afirmarea sau negarea unei alternative rezultă negarea sau afirmarea altora) ; *întrebări de ce*, cu mai multe sensuri : se caută cauza, motivul, scopul, principiul ; *întrebări semantice*, prin care se caută numele unui obiect sau înțelesul unui nume : ce este, cum se numește [13]. Aceasta reprezintă o încercare de clasificare completă a întrebărilor, care necesită încă revizuiri și întregiri.

5. TIPURI SPECIALE DE ÎNTREBĂRI

Sînt întrebări care oferă prea mult, *întrebări sugestive*, și întrebări care oferă prea puțin *întrebări retorice* [14]. Deși în principiu întrebările nu comunică informații, deoarece nu sînt asertiuni, totuși ele oferă de fapt unele informații datorită supozițiilor prezente în *datum quaestionis*. Cînd întreb : *În ce perioadă de timp a stat Eminescu la București?* îmi asum supoziția că *Eminescu a stat cîndva la București*, informație pe care fără voie o comunic interlocutorului. Aceasta constituie *puterea sugestivă* a întrebărilor, o proprietate care ne ajută uneori, de pildă în predarea euristică a lecțiilor, dar care adesea ne incomodează, mai ales în chestionarele psihologice și sociologice, în interogatoriile judiciare etc. Cele mai sugestive sînt întrebările *da-nu*, majoritatea persoanelor fiind înclinate spre răspunsul afirmativ. Se adaugă și sugestia exercitată prin intonație și gesturile care însoțesc întrebarea. Eliminînd cazurile de nepricepere, *întrebări sugestive* sînt acelea în care urmărim intenționat să sugerăm răspunsul, cum se procedează, de pildă, în educația copiilor mici. Acestea se bazează pe încrederea pe care interlocutorul o are în adeziunea noastră la supozițiile întrebării.

---

[10] C. L. Hamblin, *Questions*, în *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. VII, 1967.
[11] H. S. Leonard, *Principles of Reasoning*, New York, 1967, p. 33—34.
[12] O. Weinberger, *Rechtslogik*, Wien, New York, 1970, p. 310—311.
[13] *Ibidem*, p. 316—319.
[14] K. Ajdukiewicz, *op. cit.*, p. 88—89; O. Weinberger, *op. cit.*, p. 320—323.

Cînd întrebarea sugestivă este făcută cu *rea-credință*, pentru a face ca subiectul să dea un răspuns din care să rezulte ceva în contrazicere cu alte răspunsuri ale sale sau ceva ce nu voia să recunoască, ea este o *întrebare capțioasă* (înșelătoare).

Întrebările retorice, deși după forma lor apar ca întrebări, nu dețin funcția de întrebări propriu-zise, deoarece nu se adresează unui interlocutor, al cărui răspuns îl așteaptă. Uneori răspunde chiar vorbitorul, alteori întrebarea rămîne deschisă sau cu răspuns subînțeles. Rostul lor este să impresioneze auditoriul, să creeze momente de emoție. Ele constituie piese de argumentare.

Nu toate enunțurile interogative constituie întrebări, ci ajung cîteodată să reprezinte imperative sau aserțiuni, cum este chiar cazul întrebărilor retorice. Enunțul *N-ar fi cazul să mergi pe teren?* exprimă de fapt în anumite împrejurări o poruncă. Iar enunțul *Nu-i așa că este un peisaj minunat?* exprimă mai curînd o aserțiune sau o exclamație. Acestea sînt *întrebări aparente*.

6. PARALOGISMELE EROTETICE

Răspunsul corect depinde în mare măsură de corectitudinea întrebării. De aceea este bine să ne îndreptăm atenția asupra *erorilor întrebărilor* (paralogismele erotetice). Pentru a fi corecte, întrebările trebuie să satisfacă anumite condiții, dintre care cele mai importante sînt : *precizia, univocitatea, unicitatea*.

Imprecizia întrebărilor provine din imprecizia sau absența unor termeni ai întrebării sau din confuzia sintactică. Întrebarea *Cîți locuitori are Franța?* este *vagă*, fiindcă nu precizează momentul statistic.

Ambiguitatea întrebării se naște atunci cînd întrebarea nu este univocă, are mai multe înțelesuri. *Pedologia este o știință avansată?* este o întrebare ambiguă, deoarece *pedologia* desemnează două științe distincte : știința solului și știința copilului. Ambiguitatea întrebării este generată de ambiguitatea termenilor întrebării sau din absența unor determinări necesare înțelesului univoc.

Se mai recomandă ca într-un enunț interogativ să fie inclusă o singură întrebare. Prin încălcarea acestor cerințe se produce *sofismul întrebărilor multiple* sau al *întrebării complexe*[15] semnalat încă de Aristotel. Acestea sînt întrebările care presupun și alte întrebări, neformulate *Te-ai lăsat de fumat?* presupune întrebarea prealabilă *Ai fost fumător?*, astfel că răspunsul unic răspunde la ambele întrebări, ceea ce nu este corect. Regula întrebării unice mai poate fi încălcată și prin procedeul inadecvat al *cumulării întrebărilor* într-un singur enunț interogativ. *Care sînt elementele și factorii culturii și cum se leagă între ei?* este o întrebare cumulativă : care sînt elementele culturii, care sînt factorii culturii, care sînt raporturile dintre elementele culturii, care sînt raporturile dintre factorii culturii, care sînt raporturile dintre elementele și factorii culturii. Asemenea întrebări derutează interlocutorul.

7. SEMANTICA ÎNTREBĂRILOR. SUPOZIȚIILE

Abordînd problemele *înțelesului întrebării*, vom specifica că esența întrebării constă în căutarea de informații, de unde *definiția:* „Propoziția interogativă este o expresie verbală care determină ce anume informație este căutată" [16]. O definiție gnoseologică ne oferă F. Loeser : „Întrebarea este o construcție mentală care caută caracterele unui obiect al cunoașterii. Obiectul cunoașterii poate să fie, de pildă, o stare de lucruri, o relație, o clasă de obiecte, o cerință ș.a. Caracterul poate să fie timpul, locul, cauza, esența ș.a. a ceva" [17].

Pentru a clarifica înțelesul întrebării, se cere să ținem seama de faptul că întrebările se află în strînsă legătură cu *supozițiile* și cu *răspunsurile*. Orice întrebare implică anumite *supoziții*, adică anumite aserțiuni, de adevărul cărora depinde validitatea întrebării. Întrebarea *Te-ai lăsat de fumat?* adresată lui x are sens numai dacă este adevărată presupunerea că x *are obiceiul să fumeze*. Astfel, întrebarea nu are rost să fie adresată lui x care, dacă nu este fumător, chiar dacă ar răspunde prin *da*, ar însemna să recunoască un neadevăr, anume

---

[15] *Fallacia plurium interrogationum; cf.* C. L. Hamblin, *Fallacies*, London, 1970, p. 38—40.
[16] O. Weinberger, *op. cit.*, p. 310.
[17] F. Loeser, *op. cit.*, p. 23.

că pînă acum obişnuia să fumeze. Întrebarea *Aţi început să depăşiţi norma?* implică adevărul aserţiunii *Pînă acum n-am depăşit niciodată norma* şi deci nu are sens să fie adresată decît acelora care se află în această situaţie.

În practica întrebărilor se întîmplă deseori să nu fim conştienţi de presupunerile implicate într-o întrebare şi de valoarea lor de adevăr. În aceste cazuri pierdem timp şi efort cu punerea unor întrebări nevalide care conduc inevitabil la răspunsuri improprii. De aceea se impune să analizăm totdeauna care sînt supoziţiile întrebărilor ce le vom pune şi care este valoarea lor de adevăr. Se adoptă principiul : *o întrebare este validă dacă şi numai dacă cel puţin una din supoziţiile sale este adevărată* (T. Kubiński [18]). Alţi logicieni propun un criteriu mai sever : *toate supoziţiile întrebării să fie adevărate* (H. S. Leonard [19]). Întrebarea *X a fost prezent în localitatea Y în ziua T?*, în cazul că *X* locuieşte în altă localitate, unde lucrează la o întreprindere, presupune că *X a fost absent de la domiciliu în ziua T* şi *X a fost absent de la întreprindere în ziua T*. Dacă ambele supoziţii sînt adevărate, întrebarea este perfect validă. Dacă numai una din supoziţii se confirmă, întrebarea posedă numai un grad de validitate. Se poate totuşi pune, urmînd să se efectueze alte cercetări.

Supoziţiile din exemplul de mai sus sînt *factuale*, deoarece constau din examinarea unor stări de fapt. Alteori supoziţiile sînt *formale*, atunci cînd valoarea lor rezultă din analiza înţelesului [20]. Întrebarea *Care este cel mai mare număr prim?* presupune teza că *Seria numerelor prime este finită*, care este falsă, încălcînd o bine cunoscută teoremă a lui Euclid. Este o supoziţie formală.

Se mai face distincţia între *supoziţii primare* şi *secundare*. Întrebarea *Ce a făcut Enescu la Iaşi în timpul primului război mondial?* comportă mai multe supoziţii : *a*) Enescu a fost la Iaşi în timpul primului război mondial ; *b*) a existat o persoană cu numele Enescu ; *c*) există o localitate numită *Iaşi* ; *d*) a existat o serie istorică numită *primul război mondial*. Dacă oricare din aceste presupuneri ar fi falsă, întrebarea este invalidată şi trebuie anulată. Observăm însă că dacă se admite supoziţia *a*), atunci celelalte derivă din aceasta. Spunem în acest caz că supoziţia *a*) este primară, iar supoziţiile *b*), *c*) şi *d*) sînt secundare.

Relaţiile logice dintre supoziţiile primare şi supoziţiile secundare sînt reglate de următoarele legi : *1*) *dacă supoziţia primară este adevărată, atunci toate supoziţiile ei secundare sînt adevărate ; 2*) *dacă una din supoziţiile secundare este falsă, atunci şi supoziţia primară respectivă este falsă*. Din *1*) rezultă că este suficient să testăm numai adevărul supoziţiilor primare pentru a valida întrebarea, iar din *2*) rezultă că este suficient să testăm falsitatea unei supoziţii secundare pentru a invalida întrebarea. Practic se recomandă, atunci cînd nu sîntem lămuriţi care presupuneri sînt primare şi care secundare, să considerăm toate supoziţiile ca primare şi să le testăm ca adevărate ori false.

Supoziţiile întrebării se disting de *contextul problemei*. Supoziţiile decid asupra validităţii întrebării, pe cînd contextul se referă la împrejurările care fac ca o întrebare să fie interesantă, urgentă, decisivă etc., fără să impieteze asupra validităţii întrebării.

8. RĂSPUNSURILE

Răspunsul la o întrebare se obţine formînd o propoziţie din *datum quaestionis* prin substituirea în locul necunoscutei întrebării a unei valori a acesteia. Dacă valoarea aparţine domeniului necunoscutei, atunci răspunsul este *adecvat* (propriu). Dacă valoarea nu aparţine domeniului necunoscutei, răspunsul este *inadecvat* (impropriu [21]). Întrebarea *Ce poet român s-a născut la Ipoteşti?* are ca *răspunsuri adecvate: Eminescu s-a născut la Ipoteşti, Alecsandri s-a născut la Ipoteşti* ş.a. Primul răspuns este *adevărat*, al doilea este *fals*. Se observă că răspunsul este deseori o aserţiune care deci poate fi adevărată ori falsă. Răspunsul *Caragiale s-a născut la Ipoteşti* este *inadecvat*, deoarece Caragiale n-a fost poet şi deci numele său nu face parte din domeniul de variaţie al necunoscutei, în care este vorba numai de poeţi. Întrebările cu supoziţii false nu pot primi răspunsuri adecvate.

Un răspuns adecvat este *direct*, atunci cînd conţine chiar el însuşi răspunsul căutat. Un răspuns inadecvat, dar din care se deduce răspunsul adecvat, se numeşte *răspuns indirect*. La întrebarea *Eminescu s-a născut la Mircești?*, răspunsul direct este *Nu, Eminescu nu s-a născut la Mircești*, în timp ce răspunsul *Eminescu s-a născut la Ipoteşti* constituie un *răspuns indirect*.

---

[18] T. Kubiński, *op. cit.*, p. 187.
[19] H. S. Leonard, *op. cit.*, p. 35.
[20] *Ibidem*, p. 34—40.
[21] Z. Ziembiński, *op. cit.*, p. 162—163; K. Ajdukiewicz, *op. cit.*, p. 89—91.

Răspunsurile directe şi indirecte sînt *complete*. Un răspuns este *parţial*, dacă, fără să ocazioneze un răspuns adecvat, este capabil să excludă unele răspunsuri adecvate false. La întrebarea *Cine a creat dadaismul?*, răspunsul *Un poet român a creat dadaismul* este un *răspuns parţial*, deoarece restrînge aria căutărilor, eliminînd unele categorii de răspunsuri.

Răspunsurile nu sînt totdeauna aserţiuni. Se poate răspunde şi cu întrebări, imperative, optative, rugăminţi etc. Întrebarea *Cine pleacă pe teren?* poate primi variate tipuri de răspunsuri: *Să plec eu?* interogativ, sau imperativul: *Să plece el!*, optativul: *Aş pleca eu*, sau solicitativul: *Vă rog, aprobaţi să plec eu* ş. a. Această împrejurare complică studiul eroteticii, deoarece crează interferenţe între aceasta şi logica imperativelor, a preferinţelor, a obligaţiilor, a doleanţelor ş. a., şi nu numai cu logica aserţiunilor, cum s-a crezut la început.

9. INCURSIUNE ÎN PRAGMATICA EROTETICĂ

Implicaţiile întrebărilor nu se reduc la sfera supoziţiilor, care reprezintă numai *implicaţiile semantice*, în relaţie cu înţelesul întrebării. Tot atît de importantă este şi *considerarea atitudinilor personale incluse în dialog*, ale interogantului şi interogatului. După cum atunci cînd cineva exprimă o propoziţie, aceasta implică în genere credinţa acelei persoane în acea propoziţie, în acelaşi chip atunci cînd cineva pune o întrebare, aceasta implică de obicei la interogant o lacună a cunoaşterii, dorinţa de a afla răspunsul şi credinţa că interogatul cunoaşte răspunsul. Acestea sînt *implicaţiile pragmatice* ale întrebărilor.

Din punct de vedere pragmatic, o *propoziţie* poate fi *asertată*, atunci cînd este însoţită de convingerea că este adevărată sau falsă, ori poate fi numai *concepută*, atunci cînd este exprimată fără adeziunea subiectului. *Radioemisiunile sînt educative* constituie o aserţiune (în cazul în care credem în adevărul ei). *Se zice că haina face pe om* se înfăţişează ca o propoziţie concepută, propusă discuţiei.

În chip similar, o *întrebare* este *efectivă*, cînd subiectul doreşte într-adevăr să obţină informaţia cerută prin întrebare. Întrebarea este doar *propusă*, atunci cînd scopul ei nu apare în cuprinsul întrebării [22]. În activitatea didactică, de exemplu, profesorul nu pune întrebări pentru a-şi întregi cunoştinţele, ci cu scopul verificării cunoştinţelor elevilor sau pentru predarea lecţiei în stil euristic. *Întrebările didactice* nu sînt deci efective, ci sînt de tipul întrebărilor propuse. Să adăugăm că întrebarea generează în psihicul subiectului o *stare de tensiune mentală*, asemănătoare setei şi foamei, exprimînd dorinţa de a obţine anumite informaţii. Această *stare interogativă* reprezintă o *formă specială a interesului* atunci cînd întrebarea este efectivă. Direcţionarea interesului poate fi mai mult sau mai puţin precisă, mai mult sau mai puţin intensă, în raport cu subiectul, cu situaţia şi cu problema ridicată.

Stilul întrebării variază mult în funcţie de tipul de limbaj pe care îl practicăm la un moment dat. În *limbajul informaţional*, acela în care dorim să aflăm date ştiinţifice ori tehnice sau informaţii din viaţa cotidiană, predomină *întrebările efective* care atacă *direct* tema. Dacă însă trecem la limbajul didactic ori medical, diplomatic ori politic, judiciar ori retoric etc., se impun *întrebările propuse* şi diverse forme de *întrebări strategice* care abordează tema *pe căi ocolite*. Scopurile pe care le urmărim în desfăşurarea dialogului sînt în realitate foarte variate, iar stilul chestionării trebuie să se adapteze acestor ţeluri. În limbajul ştiinţific se adoptă *stilul informativ* al întrebărilor, în limbajul didactic *stilul stimulator*, în limbajul etic *stilul socratic*, în limbajul oratoric *stilul retoric* ş.a.m.d.

Dar oricare ar fi modelul de dialog pe care îl folosim, un rol decisiv, de care depinde în mare măsură reuşita acestuia, îl deţin *relaţiile interpersonale*, raporturile psihologice dintre convorbitori şi mecanismele psihosociale care intră în joc. Se nasc inevitabil *situaţii de superioritate* şi de *inferioritate*, de *frustraţie* şi de *agresiune*, de *cooperare* şi de *ostilitate* etc. care colorează puternic desfăşurarea dialogului şi condiţiile reuşitei.

Să considerăm, pentru ilustrare, implicaţiile pragmatice ale *dialogului didactic*. Profesorul care domină clasa de elevi trăieşte deseori un sentiment de superioritate, în timp ce elevii dominaţi resimt sentimente de inferioritate. Este posibilă, aşa cum ne convinge experienţa, şi situaţia inversă, atunci cînd clasa domină profesorul. Întrebările răstite pot fi simţite ca agresiuni, iar elevii dotaţi neutilizaţi la valoarea lor se simt frustraţi. Ideal este să se realizeze, ca pretutindeni în natură şi societate, şi în relaţiile şcolare o *stare de echilibru*, fără învingători şi fără învinşi, cu raporturi de colaborare statornică. Nu este uşor de atins această stare de echilibru, printre altele şi fiindcă, după cum în medicină se spune că nu există boli, ci bolnavi, la fel în şcoală se poate spune că nu există clase, ci elevi. Fiecare elev îşi are psihologia

[22] K. Ajdukiewicz, *op. cit.*, p. 91—94.

sa, cu zone de mare sensibilitate și regiuni de insensibilitate. Reacția la întrebarea profesorului este, în consecință, variată și nu rareori surprinzătoare. Sînt elevi cu spiritul deschis, gata să răspundă serios la întrebări și să se destăinuie, și sînt elevi închiși în ei înșiși, cărora parcă trebuie să le smulgi răspunsul și care refuză destăinuirea. Deci nu este vorba numai de știință și neștiință, de silință și nesilință, ci și de capacitatea elevului de adaptare la cerințele școlii. Se cere profesorului, prin urmare, să-și adapteze pe cît posibil stilul întrebărilor la individualitatea elevului.

10. LIMBAJUL INTERVIURILOR

Trecînd acum la *limbajul interviurilor*, atît de frecvent folosit în presă și emisiunile R.T.V., vom face remarca de la început că acesta este similar în unele privințe cu limbajul didactic, urmărind, ca și acesta, împlinirea unor scopuri de *educație morală și politică* în primul rînd. Există o mare varietate de tipuri de interviuri, în raport cu *obiectul* supus discuției, cu *persoanele* angajate în discuție și cu *scopurile* imediate. Desigur că într-un fel se organizează o convorbire pe *teme științifice* și în alt chip un dialog cu *subiect de artă*. Dar poate mai importantă decît această distincție este deosebirea dintre dialogul menit să releve *valorile*, personalități și înfăptuiri, și să le stimuleze, și convorbirea care dezvăluie *nonvalorile*, vicii și defecte și le combate.

Pentru a-și desfășura pe deplin eficiența morală, deseori interviul urmărește ca interlocutorul, îndrumat cu abilitate prin gradația întrebărilor, să ajungă personal la concluziile morale pe care le urmărim. În felul acesta, valoarea etică nu-i mai apare ca ceva impus din afară, ceea ce i-ar putea provoca reacții de negare, ci ca ceva născut din propriile strădanii ca o *convingere*. Aceasta constituie ambiția supremă a interviului: să creeze convingeri sau cel puțin să pregătească terenul pentru creșterea unor convingeri morale, politice, științifice, artistice etc., atît la interlocutori, cît și la spectatori ori auditori. Este acesta, firește, un țel mai greu de atins, care cere strădanii și suflet, înclinații și jertfe,dar cîștigul este atît de important încît merită orice efort.

În vechea Eladă exista obiceiul ca filozofii, oratorii și oamenii politici să meargă în piața publică și să discute direct cu cetățenii diferite probleme, morale ori sociale, economice ori politice, științifice ori filozofice. Prima formă a logicii ca știință s-a născut chiar din aceste strădanii, de a descoperi adevărul, prin discuții contradictorii. Este adevărat că odată cu *logica* a luat ființă și *sofistica*, meșteșugul de a înșela oamenii prin argumente amăgitoare. Dar chiar această primejdie a ascuțit atenția și cugetarea filozofică în direcția aflării metodelor de descoperire a adevărului.

Socrate a fost cel mai strălucit dintre gînditorii care la acea vreme practicau cu asiduitate arta dialogului. Cu acest prilej el a născocit *maieutica*, arta moșirii spiritelor pentru a descoperi singure adevărul. El a pornit de la principiul că știința nu se comunică, nu trece de la o minte la alta, ci că fiecare o descoperă în el însuși dacă o caută metodic, prin întrebări chibzuit gradate. Maieutica (de la *maieúmai*, a moși) are la bază metodele logice ale *definiției, clasificării* și *diviziunii* conceptelor, pe care Socrate se pricepea să le mînuiască ca nimeni altul. Uneori cobora de la genuri la specii pe calea diviziunii, alteori proceda prin clasificare, înaintînd de la specii la genuri tot mai cuprinzătoare.

Desigur, principiul de la care pornea Socrate, acela că știința nu se comunică, nu poate fi acceptat. Faptul că știința se comunică este de experiență cotidiană: în școli și universități, în conferințe și dezbateri, în vorbe și în scris, cunoștințele științifice se răspîndesc. Însă *metoda euristică*, pe care Socrate a dedus-o din acest pseudoprincipiu, rămîne valoroasă, pe deplin adecvată atunci cînd urmărim ca interlocutorul să parvină prin eforturi personale la adevăr. Este chiar ceea ce dorim în *interviurile cu scop moral-politic*, ca și în genere în acțiunile noastre educative.

11. NORME DE OPTIMIZARE A INTERVIULUI

Desigur, realizarea unui interviu reușit este și o problemă de talent, după cum și izbînda unei lecții bune în școală. Organizarea unui dialog este și o artă și o știință, ca și multe alte activități practice ale omului. Este adevărat că talentul poate suplini pînă la un punct știința, însă știința este în stare să dezvolte talentul și chiar să-l înlocuiască. De aceea este recomandabil să formulăm *unele îndrumări* care să ne ajute să potențăm calitățile inter-

viului şi să evităm erorile. În acest sens, sprijinindu-ne pe descoperirile eroteticii semnalate mai sus, ne propunem să schiţăm unele principii praxiologice.

1. *Atenţie la organizarea dialogului*, cel puţin în linii mari! Deşi astăzi se pune preţ pe declaraţiile şi emisiunile pe viu, să nu ne lăsăm total pe seama improvizaţiei. Marele pericol al improvizaţiei este acela că deseori ne conduce fără să vrem la probleme lăturalnice, în care ne împotmolim. Nu reuşim să clarificăm toate problemele care se ivesc pe parcurs, iar scopul principal al interviului poate să fie ratat. De exemplu (citat dintr-o emisiune T.V.): „Ce este răspunderea?" — (un şofer): „Răspunderea este conştiinciozitate". În continuare, problema raportului dintre răspundere şi conştiinciozitate a rămas nelămurită. Desigur, răspunderea presupune şi conştiinciozitate, dar nu poate fi identificată cu aceasta. Cunoaştem în jurul nostru persoane conştiincioase care evită răspunderea. Dialogul s-a împotmolit de la primul răspuns, fiindcă n-au fost examinate implicaţiile întrebării iniţiale.

2. *Atenţie la supoziţiile întrebărilor!* Răspunsul la o întrebare nu poate fi adecvat, dacă interlocutorul este excedat de presupunerile întrebării. În citatul de mai sus, întrebarea *Ce este răspunderea?* presupune că interlocutorul ştie ce este o definiţie şi cum se face aceasta, apoi că a meditat cîndva asupra faptelor şi atitudinilor morale, asupra corelaţiei dintre interesul individual şi interesul social etc. Era evident că interlocutorii acelei emisiuni nu se situau la acest nivel.

3. *Atenţie la strategia interviului!* Interviul este o succesiune de întrebări şi de răspunsuri, care este bine să realizeze o *gradaţie a temelor*, înaintînd spre un *anumit scop* care reprezintă o *anumită idee*. Modelul socratic al dialogului ne prezintă două căi posibile: *strategia deductivă*, de la principii la consecinţe, şi *strategia inductivă*, de la fapte la idei. Trebuie să ştim că prima metodă înaintează *de la abstract la concret*, pe cînd a doua avansează *de la concret la abstract*. Întrucît concretul este mai accesibil decît abstractul pentru omul obişnuit, care nu posedă o cultură de specialitate, se recomandă să începem cu ceea ce este concret şi să ne ridicăm treptat către abstracţiuni, adică de la analiza faptelor la conturarea ideilor. De la concret la abstract înseamnă de la fapte la legi, de la particular la general, de la întreg la părţi, de la efecte la cauze, de la scopuri la mijloace etc. În loc să întrebăm dintr-odată ce este răspunderea, vom întreba în mod mai concret, de pildă: „Ce întîmplări cunoaşteţi din întreprinderea voastră, care vi se pare că a angajat răspunderea unor persoane?" sau „Care sînt faptele prin care *X* a dovedit că fuge de răspundere?". La definiţia răspunderii se va ajunge abia la finele interviului. Din aceleaşi considerente vom prefera *strategia indirectă* care, ca şi *strategia inductivă*, este mai productivă.

4. *Atenţie la nivelul şi individualitatea interlocutorului!* Este recomandabil să ne situăm la nivelul convorbitorului şi să luăm în consideraţie, pe cît posibil, trăsăturile sale individuale. Cu alte cuvinte, ar fi bine să cunoaştem dinainte, cel puţin în linii generale, pe cel intervievat. În acest fel vom şti cum să-l stimulăm şi să-i punem în valoare calităţile sau să-i dezvăluim defectele. Altfel se poate naşte o *situaţie artificială*, cînd oamenii „vorbesc ca din carte", simţindu-se că ei nu trăiesc ceea ce declară sentenţios. Folosirea uneia sau alteia din strategiile chestionării depinde în mare măsură de nivelul şi psihologia interlocutorului.

5. *Atenţie la ambianţa psihosocială în care se va desfăşura interviul!* Unul din factorii principali de reuşită a dialogului constă în stabilirea unei *atmosfere de încredere şi respect mutual* între convorbitori. Ca orice fiinţă, omul se închide în sine sau atacă primejdios atunci cînd se simte în pericol. Se dezlănţuie *reacţii defensive şi ofensive* care pot face să eşueze dialogul. Este bine dacă persoana interogată se simte în siguranţă sau cît mai aproape, *sentimentul de securitate personală* fiind decisiv atunci cînd dorim să ajungem la analize serioase şi destăinuiri importante. Aceasta nu înseamnă că vom menaja defecţiunile şi viciile, delăsarea şi dezorganizarea. Dar oricum atmosfera se cere să rămînă favorabilă discuţiilor critice şi autocritice. Vom fi atenţi la mecanismele psihice de *inferioritate-superioritate* şi de *frustraţie-agresiune*[23]. În primul caz, dacă subiectul se simte, din cauza modului de chestionare, într-o

---

[23] *Cf.* T. Rudică, *Eu şi celălalt. De la poziţia egocentrică la poziţia altruistă*, Iaşi, Edit. Junimea, 1979.

situație de inferioritate, se produce un *dezechilibru psihic* (o descompunere) și subiectul va încerca *să se reechilibreze* prin *compensare*. Dacă reacția este exagerată din pricina simțirii unui pericol sau a hipersensibilizării, se poate ajunge la *supracompensare*, ceea ce generează starea de superioritate. Caz curent: cel prins în vină își dă aere. În al doilea caz, dacă subiectul simte că interviul îl nedreptățește, că nu i se recunoaște o calitate, un drept, el poate deveni stăpînit de *sentimentul de frustrație* și, în scopul *compensării*, care poate să parvenî la gradul *supracompensării*, se manifestă *agresiv*. Caz curent: întrebarea care ofensează sau umilește dă naștere la reacții explozive. Reacția subiectului este în funcție de *sensibilitatea* sa. Persoanele hipersensibile pot resimți întrebarea ca un act de agresiune față de viața lor personală. Analiza psihologică a situației interogative are însemnătate, fiindcă, dacă subiectul este complexat, răspunsurile sale nu mai au valoare obiectivă.

6. *Atenție la valoarea umană a interviului!* Să nu uităm că ceea ce urmărim în fond este *un spor al valorilor*, să triumfe adevărul, binele, frumosul, dreptatea etc. Iar mijloacele, forma dialogului să fie bine adaptate acestor scopuri, prin imposibilitatea noastră, la compromiterea acestora. Tonul savant, rece, disprețuitor nu au ce căuta în aceste situații atît de delicate. Asupra faptelor umane trebuie să ne aplecăm cu omenie, cu înțelegere.

7. *Atenție la valoarea artistică a interviului!* Un interviu reușit constituie și o operă de artă. Admirăm derularea iscusită a firului logic și psihologic al convorbirii, gradația ingenioasă a întrebărilor, suișul lent către punctul culminant și coborîrea rapidă sau alternarea între explozii și implozii, intercalarea adecvată a momentelor de umor, care favorizează ambianța destinderii, și a momentelor de ironie ce pot să stimuleze atitudinea critică și autocritică, recurgerea cu pricepere la arsenalul bogat al figurilor de stil ș.a.m.d.

12. CONCLUZII

Întrebările și logica întrebărilor dețin o însemnătate deosebită în activitatea științifică, precum și în activitățile practice, în viața cotidiană, dar în primul rînd în opera de educație. Întrebări se ridică pretutindeni și fără încetare, mai mult sau mai puțin stringente, mai mult sau mai puțin grave. Activitatea interogativă este tot atît de curentă, ca și activitatea rațională. Ca și aceasta, ea se desfășoară mai mult sau mai puțin spontan și intuitiv, fără prealabile măsuri de organizare și de siguranță, astfel că erorile ne asaltează la tot pasul. Succinta trecere în revistă a principalelor probleme ale eroteticii ne atrage atenția că este posibil să ridicăm nivelul activității interogative, dacă sîntem dispuși la un oarecare efort de informare și normare.

Din punct de vedere filozofic, s-a accentuat ideea că pentru a înțelege cu adevărat o propoziție este necesar să cunoaștem la ce întrebare constituie ea un răspuns. Logicienii au replicat că pe acest fundament nu se poate constitui o logică formală [24]. Cu toate acestea, este important să subliniem că raportarea propoziției la întrebarea care a provocat-o realizează de fapt situarea propoziției în contextul său natural. Detașată de context, propoziția rămîne pradă unor fluctuații de semnificație, din care este dificil să ieșim. Cercetări mai recente au dovedit, mai mult decît atît, că și atribuirea unor valori de adevăr asertiunilor presupune că acestea constituie răspunsuri la întrebări [25].

Întrebarea este începutul cunoașterii și al progresului în cunoaștere. A înțelege bine o propoziție presupune a ști la ce întrebare constituie ea un răspuns. A pune întrebări acolo unde alții trec nepăsători, a pune sub întrebare ceea ce pare de la sine înțeles constituie secretul multor descoperiri, așa cum ne convinge istoria științelor. Întrebarea bine gîndită rezolvă problema într-o măsură apreciabilă. *Valoarea pedagogică, semantică* și *euristică* a întrebărilor ne invită la o cunoaștere mai temeinică a noțiunilor de *erotetică*.

---

[24] C. L. Hamblin, *Questions*. Remarca aparține filozofului R. G. Collingwood (1889—1943), iar riposta logicianului englez A. N. Prior.

[25] R. C. Macintyre, *The Semantics and Syntax of „The Concept of Truth"*, în „International Logic Review", nr. 16, 1977, p. 218—220.

LOGICA EPISTEMICĂ ȘI TEORIA CUNOAȘTERII

DE

CORNEL POPA

Logica epistemică este în prezent la vîrsta adolescenței. Creată după știința noastră la începutul deceniului al șaptelea de Jaako Hintikka [1], ea a găsit continuatori ingenioși în mai multe țări, temele de logică epistemică și doxastică fiind mereu mai prezente în presa de specialitate și la întîlnirile științifice internaționale.

În articolul de față ne propunem să prezentăm un sistem axiomatic de logică epistemică rezultat din interpretarea sistemului formal SX dezvoltat de noi în 1978 [2], să definim conceptele de *stare*, *schimbare* și *proces epistemic* și să relevăm semnificația lor pentru teoria materialist dialectică a cunoașterii. Totodată, vom schița mai multe căi de dezvoltare a unor sisteme logico-epistemice în cadrul cărora să fie posibilă distincția dintre întemeierea logic deductivă și cea empirico-experimentală a unor cunoștințe și să poată fi investigate tipurile de interacțiuni epistemice dintre doi sau mai mulți agenți, procesele instructive, descoperirea și creația științifică sau descrisă expansiunea și devenirea în timp a sistemului de cunoștințe deținut de un agent cunoscător. În acest ultim scop preconizăm dezvoltarea unor sisteme modale mixte epistemice temporale.

1. CONSIDERARE ȘI ACCEPTABILITATE EPISTEMICĂ

Cunoașterea este un tip special de activitate umană desfășurată de un subiect sau agent cunoscător care, în caz de succes, se încheie prin dobîndirea sau acceptarea de către acesta ca adevărate a unor noi enunțuri sau aserțiuni. Ideea de acceptare sau adeziune a subiectului cunoscător la conținutul informațional al unui enunț este esențială pentru calculul pe care îl vom dezvolta. Lăsăm, deocamdată, în umbră criteriile după care un subiect epistemic acceptă, respinge sau se menține în expectativă față de o propoziție cu un anumit conținut informațional supusă atenției sale. Ni se pare, în această etapă, important să distingem între simpla luare la cunoștință sau *considerare* a conținutului unei rostiri și *acordul* sau adeziunea agentului cunoscător la conținutul propoziției considerate. Cînd un agent cunoscător a, aflat într-o situație epistemică determinată t, își dă acordul sau își exprimă adeziunea sa la un enunț p, fie că-i este propus de un alt interlocutor sau îl identifică singur, vom spune că *agentul a acceptă în situația t enunțul p*. Vom nota aceasta prin $A(a, t,p)$. Astfel descris functorul epistemic, A (acceptare) este un functor ternar, prima variabilă indicînd agentul, a doua momentul sau situația cînd acceptă și a treia conținutul informațional. În fiecare moment sau situație epistemică vom asocia unui agent cunoscător o mulțime de propoziții acceptate de către acesta, iar evoluția atitudinilor sale epistemice o vom descrie prin includerea (respectiv acceptarea) sau excluderea (respectiv respingerea) unor noi enunțuri sau cel puțin prin schimbarea atitudinii sale epistemice față de cel puțin una dintre propozițiile considerate.

Într-o primă instanță, pentru nevoia clarificării conceptelor, ne vom referi în exclusivitate la unul și același agent a în unul și același moment t, astfel încît fiind legate două dintre variabile, functorul A devine un functor monadic. Înainte de a trece la definirea unor functori epistemici derivați, să ne oprim un moment asupra raportului dintre a considera un enunț și a accepta un enunț. A considera un enunț înseamnă a-i explora mental conținutul, a identifica mulțimea circumstanțelor în care se aplică, a determina sistemul de conexiuni pe care acesta le întreține cu alte enunțuri, a-i stabili mulțimea antecedenților și consecven-

---

[1] Jaako Hintikka, *Knowledge and Belief. An Introduction to the Logic of the two Notions*, Cornel University Press, 1962.

[2] Cornel Popa, *Formal Structures of some Teleological Systems*, în „Revue Roumaine des Sciences Sociales, Série de Philosophie et Logique", nr. 3—4/1978.

ţilor săi în teoria sau limbajul în cauză. A considera un enunţ înseamnă, aşadar, a-l supune analizei, a-l înţelege. Acceptarea unui enunţ este rezultatul considerării şi analizei sale critice şi constă în evaluarea favorabilă a enunţului. Orice acceptare presupune, desigur, o considerare, dar nu orice considerare a unui enunţ presupune şi acceptarea acestuia. Sînt unele ipoteze, piste de argumentare etc. pe care le luăm în considerare, le explorăm, dar nu le acceptăm, pentru simplu fapt că nu rezistă exigenţelor noastre critice, nu întrunesc criteriile noastre de omologare sau validare.

Este firesc să ne întrebăm ce raport există între acceptarea de către un subiect epistemic a unui enunţ şi adevărul acestuia. Deşi sîntem tentaţi să identificăm acceptarea unui enunţ cu veridicitatea acestuia, trebuie totuşi să admitem că nu toate enunţurile acceptate de unul sau mai mulţi subiecţi epistemici într-o epocă dată sînt şi adevărate. *Eroarea* sau acceptarea de către agentul epistemic a unor enunţuri neadevărate este un fapt multiplu ilustrat de istoria ştiinţelor. De aceea, subiectul nostru cunoscător, spre deosebire de cel al lui Hintikka, nu va fi nici omniscient, nici infailibil. În teoria pe care o dezvoltăm, va trebui să creăm spaţiu de mişcare subiectului epistemic autocritic care renunţă astăzi la un enunţ acceptat ieri şi care îşi restructurează mulţimea enunţurilor acceptate în concordanţă cu enunţul sau informaţia nou asimilată. Se înţelege că în acest caz ideea de consistenţă sau compatibilitate epistemică va juca un rol important.

2. CONCEPTUL DE ACCEPTARE ŞI ALTE CONCEPTE EPISTEMICE DERIVATE

Să ne plasăm, pentru început, în situaţia unui subiect epistemic a aflat într-o situaţie epistemică t în care acceptă propoziţia p. Potrivit convenţiei anterioare, să considerăm fixate agentul şi situaţia. Admitem în limbajul teorie inoastre vocabularul logicii propoziţiilor şi functorul epistemic primitiv A, astfel încît Ap se citeşte *Este acceptată propoziţia p* (se subînţelege, de către un agent a şi într-o situaţie epistemică t).

Putem acum defini alte cîteva concepte epistemice: respingerea, Rp, tolerabilitatea, Tp, angajarea, Dp, şi indiferenţa epistemică, Ip:

2.1. $Rp \equiv_{df} A - p$;

2.2. $Tp \equiv_{df} - Rp$;

2.3. $Dp \equiv_{df} Ap \vee Rp$;

2.4. $Ip \equiv_{df} - Dp$.

Vom spune că un agent *respinge* propoziţia p, dacă şi numai dacă acceptă negaţia acesteia. (Se presupune circumscris domeniul lui p, astfel încît complementarea sa $-p$ este precis delimitată). *Tolerabilitatea epistemică* faţă de p constă pur şi simplu în nerespingerea lui p, respectiv în neacceptarea lui non-p. *Angajarea epistemică* constă în acceptarea sau respingerea lui p, în evitarea indeciziei epistemice.

Am putea caracteriza angajarea epistemică şi ca *elucidare* de către agentul de referinţă a problemei desemnate prin p. El ştie dacă p sau non-p are loc. Dimpotrivă, indecizia sau *neutralitatea epistemică* constă în neangajarea agentului epistemic în privinţa acceptării sau respingerii lui p. Din 2.1. — 2.4. rezultă banal:

2.5. $Ip \equiv_{df} - Ap. - A - p$;

2.6. $Tp \equiv_{df} - A - p$;

respectiv indecizia sau neutralitatea epistemică este simultan neacceptare a lui p şi neacceptare a lui non-p, iar tolerabilitatea sau permisibilitatea epistemică este inacceptare a negaţiei lui p sau nerespingere a lui p. Raporturile logice dintre cele cinci concepte (acceptare, respingere, tolerabilitate, angajare şi indecizie) pot fi cercetate în cadrul unor sisteme axiomatice de logică epistemică monadică.

3. AXIOMATIZĂRI ALE LOGICII EPISTEMICE MONADICE

Admitem limbajul introdus în § 2. Conceptul de formulă în logica „acceptării", cum am putea denumi varianta noastră de logică epistemică, va putea fi definit recursiv pe lungimea sau complexitatea expresiilor urmînd regulile: *1)* orice expresie bine formată a logicii

propoziţiilor este formulă; dacă α este formulă a logicii propoziţiilor, atunci $A\alpha$, $R\alpha$, $T\alpha$, $D\alpha$, $I\alpha$ vor fi formule ale logicii „acceptării". *2)* dacă X şi Y sînt formule ale logicii acceptării, atunci şi $-X$, $X\&Y$, $X \vee Y$, $X \rightarrow Y$, $X \equiv Y$ etc. vor fi formule ale logicii acceptării. Regulile de inferenţă în sistem vor fi, ca de obicei în sistemele de logică modală monadice, *RS*, regula substituţiei, *MD*, *modus ponens*, *RE*, regula substituirii echivalentelor. Axiomele primei versiuni vor fi:

Sistemul A1

3.0. Axiomele logicii propoziţiilor;

3.1. $-Ap \equiv Rp \vee Ip$;

3.2. $A(p \cdot q) \equiv Ap \cdot Aq$.

Prima axiomă afirmă că neacceptarea unui enunţ este echivalentă cu respingerea acestuia sau indecizia epistemică a agentului de referinţă faţă de enunţul în cauză. Cea de a doua axiomă spune că acceptarea conjuncţiei a două enunţuri echivalează cu conjuncţia acceptărilor fiecăreia dintre propoziţiile componente.

Demonstrăm mai jos cîteva teoreme ale acestui sistem:

T_1 $Ap \equiv Tp \cdot Dp$

RS, $(A \equiv B) \rightarrow (-A \equiv -B)$, $A/-Ap$, $B/Rp \vee Ip$

1) $(-Ap \equiv Rp \vee Ip) \rightarrow (--Ap \equiv -(Rp \vee Ip)$

MP, 1), *Ax. 3.1.*

2) $--Ap \equiv -(Rp \vee Ip)$

RE, 2), $A \equiv --A$, *Def. 2.1.*

3) $Ap \equiv -(A-p \vee Ip)$

RE, *LP*, de Morgan

4) $Ap \equiv -A-p \,\&\, -Ip$

RE, 4) *Def. 2.6.*, *Def. 2.4.*, *Lp*

5) $Ap \equiv Tp \,\&\, Dp$

T_2 $Dp \equiv D-p$

RS, $A \equiv A$, A/Dp

1) $Dp \equiv Dp$

RE, 1), *Def. 2.3.*

2) $Dp \equiv Ap \vee Rp$

RE, 2) *Def. 2.1.*

3) $Dp \equiv Ap \vee A-p$

RS, 3) $p/-p$

4) $D-p \equiv A-p \vee A--p$

RE, 4), *LP*

5) $D-p \equiv A-p \vee Ap$

RE, 5), *Lp*

6) $D-p \equiv Ap \vee A-p$

RE, 3), 6)

7) $Dp \equiv D - p$

T_3 $\underline{Ip \equiv I - p}$

RS, $(A \equiv B) \to (- A \equiv - B)$, A/Dp, $B/D - p$

1) $(Dp \equiv D - p) \to (- Dp \equiv - D - p)$

MP, 1), T_2

3) $- Dp \equiv - D - p$

RE, 3), *Def. 2.4.*

5) $Ip \equiv I - p$

T_4 $\underline{Rp \equiv - ApDp}$

RS, T_1, $p/ - p$

1) $A - p \equiv T - p \,\&\, D - p$

RE, 1), *Def. 2.1.*, *Def. 2.6.*, T_2

2) $Rp \equiv - A - - p \,\&\, Dp$

RE, 2), LP

3) $Rp \equiv - Ap \,\&\, Dp$

T_5 $\underline{Ap \to Tp}$

RS, $(A \equiv B \cdot C) \to (A \to B)$, A/Ap, B/Tp, C/Dp

1) $(Ap \equiv Tp \cdot Dp) \to (Ap \to Tp)$

MP, 1), T_1

2) $Ap \to Tp$

Analog se demonstrează:

T_6 $\underline{Ap \to Dp}$

T_7 $\underline{Ip \equiv - Ap \cdot Tp}$

RS, $A \equiv A$, A/Ip

1) $Ip \equiv Ip$

RE, 1), *Def. 2.5.*

2) $Ip \equiv - Ap \cdot - A - p$

RE, 2), *Def. 2.6.*

3) $Ip = - Ap \cdot Tp$

T_8 $\underline{- (Ap \cdot A - p)}$

RS, $(A \to B) \to (- A \vee B)$, A/Ap, B/Tp

1) $(Ap \to Tp) \to (- Ap \vee Tp)$

MP, 1), T_7

2) $- Ap \vee Tp$

RE, 2), *Def. 6.*

3) $- Ap \vee - A - p$

RS, $(- A \vee - B) \rightarrow - (A\&B)$, A/Ap, $B/A - p$

4) $(- Ap \vee - A - p) \rightarrow - (Ap \cdot A - p)$

MP, 4), 3)

5) $- (Ap \cdot A - p)$

T_9 $Dp \vee Ip$

RS, $- A \vee A$, A/Dp

1) $- Dp \vee Dp$

RE, 1), *Def. 2.4.*

2) $Ip \vee Dp$

LP, 2)

3) $Dp \vee Ip$

T_{10} $Ap \vee Rp \vee Ip$

RE, T_9, *Def. 2.3.*

1) $Ap \vee Rp \vee Ip$

Pot fi lesne demonstrate în sistem teoremele:

T_{11} $Rp \rightarrow - Ap$;

T_{12} $Ip \rightarrow - Ap$;

T_{13} $- Ip \equiv Ap \vee A - p$;

T_{14} $Dp \equiv Ap \vee Rp$;

T_{15} $Rp \rightarrow Dp$;

T_{16} $Tp \equiv Ap \vee Ip$;

T_{17} $Ip \rightarrow Tp$;

T_{18} $T(p \vee q) \equiv Tp \vee Tq$;

T_{19} $A(p \rightarrow q) \rightarrow (Ap \rightarrow Aq)$.

Sistemul axiomatic de logică epistemică prezentat mai sus este, după cum observăm în introducere, o interpretare a sistemului formal SX. El este sintactic izomorf cu sistemul $S1$ dat de noi pentru *teleologica elementară*. În consecinţă, în demonstrarea teoremelor $T_{11} - T_{19}$, cititorul se poate călăuzi de demonstraţiile date de noi în sistemul menţionat [3].

În acelaşi articol am demonstrat că sistemul $S1$ este deductiv echivalent cu sistemul $S2$ care, la rîndul său, este sintactic echivalent cu „vechiul" sistem wrightian de logică deontică monadică [4], notat de noi mai jos prin iniţialele OWS. Obţinem astfel trei perechi de sisteme deductiv echivalente, dintre care două teleologice, două deontice şi două epistemice (în sens de teorie logică a ideii de acceptare sau admitere de către un agent al unui enunţ).

$S1$	$S2$
$Ax.1.$ $- Sp \equiv S - p \vee Ip$	$Ax.1.$ $- (Sp \cdot S - p)$
$Ax.2.$ $S(p\&q) \equiv Sp \,\&\, Sq$	$Ax.2.$ $S(p \,\&\, q) \equiv Sp \,\&\, Sq$

[3] *Idem, Axiomatica şi semantica teleologicii*, în „Revista de filozofie", nr. 3/1979, p. 363—368.

[4] Georg Henrik Wright, *A New System of Deontic Logic*, în *Deontic Logic: Introductory, and Systematic Readings*, edited by Risto Hilpinen, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht Holland, 1971, p. 106.

PD	*OWS*
Ax.1. $-Op = O - p \vee Lp$	*Ax.1.* $-(Op \cdot O - p)$
Ax.2. $O(p\&q) \equiv Op\&Oq$	*Ax.2.* $O(p\&q) \equiv Op\&Oq$
A1	*A2*
Ax.1. $-Ap \equiv A - p \vee Ip$	*Ax.1.* $-(Ap \cdot A - p)$
Ax.2. $A(p\&q) \equiv Ap\&Aq$	*Ax.2.* $A(p\&q) \equiv Ap\&Aq$

Din cele de mai sus se desprinde concluzia că așa cum *S1* este deductiv echivalent cu *S2*, tot așa *A1* va fi deductiv echivalent cu *A2*. Dar *A2* este sintactic izomorf cu vechiul sistem wrightian *OWS* atestat în literatura de specialitate ca necontradictoriu și independent.

4. DECIZIA FORMULELOR DE LOGICĂ EPISTEMICĂ MONADICĂ

Dat fiind izomorfismul menționat al logicii epistemice cu logica scopului și cu cea deontică, vom putea utiliza pentru decizia formulelor monadice bine construite de logică epistemică aceleași procedee de decizie ca cele prezentate în cercetarea teleologicii elementare: metoda matricelor atitudinilor epistemice elementare, metoda *T*-constituienților, metoda formelor normale conjunctive epistemice, metoda formelor normale disjunctive perfecte ale *T*-constituienților, metoda semantico-definițională, metoda sistemelor de modele tip Hintikka sau a tablourilor semantice cu lumi posibile.

Expunerea acestor metode de decizie a fost prezentată de noi pentru cazul particular al sistemelor teleologice [5] și este lesne de adoptat de către cititor la logica epistemică fondată pe conceptul de acceptare.

5. SEMNIFICAȚIA TEOREMELOR DEMONSTRATE ÎN SISTEMUL A1.

Teoremele demonstrate în § 3 sînt departe de a fi simple performanțe sintactice. Ele au un tîlc în domeniul descrierii atitudinilor epistemice ale agentului cunoscător și totodată ele precizează rețeaua de corelații care se instituie între conceptele epistemice de *acceptare, respingere, tolerabilitate, angajare* și *indiferență epistemică*. *T1* definește conceptul de acceptare epistemică ca o conjuncție între tolerabilitatea și angajarea epistemică: acceptarea este o tolerabilitate angajată sau o angajare tolerabilă, T_4 definește respingerea ca neacceptare angajată sau angajare în direcția inacceptării. T_5 arată că acceptarea epistemică implică tolerabilitatea epistemică. T_6 și T_{15} arată că atît acceptarea cît și respingerea implică angajare epistemică. T_7 definește indecizia epistemică ca o neacceptare tolerantă. T_8 descrie o lege de incompatibilitate a acceptabilității epistemice: nu putem accepta simultan și p și negația acestuia, non$p$. T_9 arată că în raport cu un enunț sau o descripție de stare asociată acestuia un agent cunoscător poate fi doar epistemic angajat sau neutru. În raport cu un enunț p, se afirmă în T_{10}, sînt posibile numai trei atitudini epistemice: acceptare, respingere sau indiferență. T_{18} descrie o lege de distributivitate în raport cu disjuncția a tolerabilității epistemice, iar T_{19} comportamentul acceptabilității în raport cu implicația. T_{16} arată că tolerabilitatea epistemică față de un enunț se poate manifesta puternic prin acceptarea acestuia și slab prin adoptarea unei atitudini de indiferență sau indecizie epistemică.

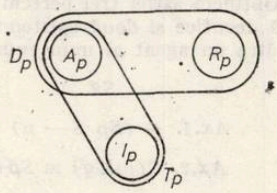


Fig. 1 Reprezentarea raporturilor dintre functorii epistemici monadici ai sistemului *A1*.

Raporturile dintre cele cinci concepte epistemice descrise în teoremele sistemului *A1* pot fi reprezentate în fig. 1.

---

[5] Cornel Popa, *Teleologica sau teoria logică a scopurilor*, în „Revista de filozofie" nr. 5/1978.

6. LOGICĂ EPISTEMICĂ DIADICĂ

Adăugînd la limbajul introdus în § 2 semnul /, putem recodifica sistemul logicii deontice diadice propus de Wright ca sistem diadic de logică epistemică.

Axiomele sistemului vor fi:

$A3$

Ax.0. Axiomele logicii propoziţiilor:

Ax.1. $-(A(p/q)\cdot A) - p/q))$;

Ax.2. $A(p\cdot q/r) \equiv A(p/r)\cdot A/q/r)$;

Ax.3. $A(p/q \vee r) \equiv A(p/q)\cdot A(p/r)$.

Printre teoremele demonstrabile în sistem se vor putea număra:

T.1. $T(p/q) \vee T(- p/q)$;

T.2. $A(p/q) \rightarrow T(p/q)$;

T.3. $T(p \vee q/r) \equiv T(p/r) \vee T(q/r)$;

T.4. $A(p/q)\cdot A(p/r) \rightarrow T(p/q \vee r)$;

T.5. $T(p/q \vee r) \equiv T(p/q) \vee T(p/r)$;

T.6. $R(p/q \vee r) \equiv R(p/q)\cdot R(p/r)$;

T.7. $T(p/q \vee - q) \equiv T(p/q) \vee T(p/ - q)$;

T.8. $T(p/t) \equiv T(p/c_1 \vee \ldots \vee T(p/c_2 2^n)$;

T.9. $T(p \vee - p/t) \equiv P(p \vee - p/c_1 \vee \ldots \vee P(p \vee - p/c_2 2^n)$;

T.10. $A(p/q) \rightarrow A(p/qr)$;

T.11. $A(p/qr) \rightarrow A(p/q)$.

T.12. $A(p/t) \rightarrow A(p/q)$.

O versiune axiomatică echivalentă pentru o logică epistemică diadică ar putea fi cea în care vom lua drept primitivă ideea de tolerabilitate epistemică diadică.

În acest caz putem introduce prin definiţie:

6.1. $A(p/r) =_{df} - T(- p/r)$;

6.2. $R(p/r) =_{df} - T(p/r)$;

6.3. $I(p/r) =_{df} T(p/r) \,\&\, T(- p/r)$;

6.4. $D(p/r) =_{df} - I(p/r)$;

$A4$

Ax.0. Axiomele logicii propoziţiilor:

Ax.1. $T(p/q) \vee T(- p/q)$;

Ax.2. $T(p \vee q/r) \equiv T(p/r) \vee T(q/r)$;

Ax.3. $T(p/q \vee r) \equiv T(p/q) \vee T(p/r)$.

Cum vom interpreta în acest caz variabila pentru condiţii? Va desemna aceasta tot o propoziţie sau o mulţime de propoziţii, sau, dimpotrivă, îi vom asocia evenimente sau stări discrete din domeniul realităţilor fizice, tehnice sau economice? În ce măsură procedeele de decizie algebrice utilizabile pentru versiunile cunoscute de logici diadice sînt aplicabile, cu modificările adecvate, la unele versiuni de logică epistemică triadică în care orice functor epistemic va fi caracterizat de variabile distincte pentru agent condiţie şi enunţ? Iată cîteva teme care merită să devină obiectul reflecţiilor ulterioare.

Sistemele $A1-A4$ propuse de noi se adaugă la versiunile axiomatice și teoriile epistemice semantice create de Hintikka, Chisholm, Kostiuk și alți autori. Analiza acestor contribuții o vom întreprinde cu alt prilej.

7. SCHIMBĂRI EPISTEMICE

Un rol central într-o teorie logico-epistemică trebuie să-l joace, în concepția noastră, conceptele de *stare*, *schimbare* și *istorie* sau *drum epistemic* al unui agent cunoscător. Pentru definirea conceptului de stare este util să reamintim conținutul teoremei T_{10} demonstrată în sistemul $A1$ din § 3. (Aceeași teoremă este demonstrabilă și în $A2$). Ea afirmă că în raport cu o descripție de stare sau conținut al unei propoziții p, un agent epistemic poate adopta doar una dintre următoarele atitudini epistemice: să o accepte, Ap, să o respingă Rp sau să rămînă indecis în privința conținutului ei.

Generalizînd această idee la mulțimea tuturor enunțurilor considerate de un agent, vom admite că, în orice moment temporar, aceasta va conține o mulțime de propoziții acceptate, o mulțime de propoziții respinse și o mulțime de propoziții față de care agentul este epistemic neutru. După cum am observat, teoremele T_5, T_{11}, T_{12} și T_8 prezintă cele trei atitudini epistemice fundamentale ca reciproc incompatibile: cineva nu poate accepta și respinge în același timp o propoziție și respectiv conținutul ei informațional, nu poate accepta și fi neutru simultan etc. În consecință, starea epistemică a unui agent la un moment dat este pe deplin caracterizată dacă identificăm mulțimea M_A a propozițiilor acceptate de acesta, mulțimea M_R a propozițiilor respinse de către acesta și mulțimea M_I a propozițiilor față de care agentul nu este epistemic angajat sau este neutru. Reuniunea celor trei stări va alcătui mulțimea propozițiilor sau descripțiilor de stare considerate de agentul a la momentul t pe care o vom nota prin M_c.
Vom avea:

$$7.1.\quad M_c = M_A \cup M_R \cup M_I$$

Vom considera două tipuri de schimbări epistemice: un tip de schimbări epistemice ce presupune *extinderea* sau *expansiunea* lui M_c într-o mulțime M'_c, astfel că $M_c \subset M'_c$, cînd agentul epistemic, sub influența practicii sau a proceselor comunicative la care ia parte, ia act de un enunț sau o descripție de stare nouă (sau de o mulțime de enunțuri) și trebuie să-și definească atitudinile epistemice față de ea incluzînd-o (sau incluzîndu-le) întruna din submulțimile M_A, M_R, M_I, și un al doilea tip de schimbări epistemice, cînd intervin modificări de atitudine în perimetrul enunțurilor deja considerate. Primul tip l-am putea numi *exotransformări* epistemice, iar pe cel de al doilea — *endotransformări epistemice*.

Drept un tip de exoschimbări am putea considera și cazurile de *restringere* a lui M_c, astfel încît M'_c (starea ulterioară) să fie inclusă în M_c (starea anterioară), $M'_c \subset M_c$, un fel de involuție a proceselor epistemice ca urmare a uitării etc.

Pentru moment, dorim să analizăm tipologia endoschimbărilor epistemice. Pentru a evidenția tipurile de schimbări ce pot interveni între elementele celor trei mulțimi M_A, M_R și M_I, să considerăm, pentru început, ce endoschimbări pot interveni în raport cu un singur enunț p. Le vom numi pe acestea *endotransformări elementare*. Potrivit teoremei T_{10}, atitudinea agentului față de p poate fi de acceptare, Ap, respingere Rp sau indiferență, Ip, fiecare dintre acestea putînd trece în oricare dintre celelalte. Obținem astfel nouă transformări epistemice elementare:

1. $Ap\mathrm{T}Ap$;	4. $Rp\mathrm{T}Ap$;	7. $Ip\mathrm{T}Ap$;
2. $Ap\mathrm{T}Rp$;	5. $Rp\mathrm{T}Rp$;	8. $Ip\mathrm{T}Rp$;
3. $Ap\mathrm{T}Ip$;	6. $Rp\mathrm{T}Ip$;	9. $Ip\mathrm{T}Ip$.

Prin T am notat operatorul wrightian *and then*, respectiv *inițial ... și apoi...*
Transformările *1*, *5* și *9* descriu ceea ce s-ar putea numi *transformări identice* sau conservarea în timp a stărilor sau situațiilor epistemice în privința lui p, respectiv menținerea acceptării *(1)*, menținerea respingerii *(5)* și menținerea indeciziei epistemice *(9)*. Interpretate doxastic, aceste transformări ar putea descrie consecvența sau stabilitatea convingerilor.

Transformările *7* și *8* descriu *angajări epistemice* ale agentului în privința stării p, trecerea de la neutralitate la acceptarea lui p*(7)* sau trecerea de la neutralitate la respingerea

lui p *(8)*. În plan doxastic, acestea ar putea fi descrise drept cazuri de *formare* sau *întărire a convingerilor*.

Dimpotrivă, cazurile *3* şi *6* descriu *dezangajări epistemice*, slăbiri ale adeziunilor epistemice şi înlocuirea acestora cu indecizia sau indiferenţa epistemică. În planul teoriei credinţelor sau opiniilor, acestea descriu procese de *destrămare a convingerilor*, înlocuirea lor cu indiferenţa şi apatia.

Cazurile *2* şi *4* descriu *schimbări radicale* de atitudini epistemice sau doxastice: trecerea de la acceptarea lui p la respingerea acestuia *(2)* şi trecerea de la respingerea lui p la acceptarea acestuia *(4)*.

Chiar în această etapă explicativ intuitivă este util să amintim că: *1)* cele *nouă* endotransformări elementare *epuizează* mulţimea transformărilor epistemice elementare; *2)* ele sînt reciproc incompatibile.

În literatura de specialitate am găsit pînă acum semnalate [6] doar *trei* astfel de transformări: *expansiunea* unui set de acceptări sau credinţe K printr-o propoziţie A notată prin K/A, *schimbări ce contrazic credinţe (belief contravening changes)*, unde prin K_A se notează mulţimea minimă revizuită astfel încît să poată fi acceptată A, şi renunţarea la o credinţă denumite drept contradicţii *(contradictions)*.

În lumina analizei propuse de noi rezultă limpede caracterul incomplet al tipurilor de schimbări de credinţe delimitate ca şi imprecizia unora dintre distincţiile operate.

Pînă acum am caracterizat ceea ce am denumit *endotransformări* epistemice elementare. Putem însă să ne reprezentăm deopotrivă stări şi schimbări epistemice mai complexe. Convenim să caracterizăm orice stare epistemică complexă printr-o mulţime de formule prefixate de functori epistemici sau, la limită, printr-o formulă unică în care sînt descrise toate restricţiile impuse stării cognitive în care se găseşte agentul. Subliniem că, în viziunea pe care o adoptăm, *orice* formulă este prefixată de astfel de functori epistemici şi că în acest limbaj nu intervin formule strict asertorice. Şi în cazul stărilor epistemice mulţimea M_c asociată agentului a_i în momentul t_j se va scinda submulţimile M_A, M_R, şi M_I.

O stare epistemică a unui agent a_i într-un moment t_j, fie c_{ij} (unde c, d şi e, cu sau fără indici, vor desemna variabile definite pe stările epistemice), va fi exprimată printr-un şir finit de propoziţii prefixate de functori epistemici. Vom numi acest şir drept descripţie *explicită* a stării. Dar starea nu este epuizată de descripţia explicită. Vom include în starea epistemică a agentului deopotrivă mulţimea consecinţelor ce pot fi degajate din enunţurile admise, acestea reprezentînd *conţinutul implicit* al stării.

Să admitem o stare epistemică definită explicit prin mulţimea:

$$7.2.\ c_{ij} = \{Ap,\ Aq,\ Ar,\ A(p \to s),\ A(r \to (t \,\&\, w))\}.$$

Conţinutul ei implicit va putea fi dat, între altele, prin expresiile derivate:

$$7.3.\ \{-Rp, -Ip, -Rq, -Iq, -Rr, -Ir, -R(p \to s), -I(p \to s), -R(r \to (t\&w)),$$
$$-I(r \to (t\&w)),\ Ap \to As,\ As,\ Ar \to A(t\&w),\ A(t\&w),\ At,\ Aw\}.$$

Pentru evidenţierea conţinutului latent al stării epistemice c_{ij} am utilizat tautologiile logicii propoziţiilor, axiomele şi teoremele sistemului $A1$(axioma *3.2*, teoremele T_5, T_8, T_{11} sau schemele *MP*, *RE* etc.).

Distincţia dintre conţinutul explicit şi cel implicit al unei stări epistemice conduce la întrebarea dacă sîntem îndreptăţiţi să apreciem că ori de cîte ori cînd un agent îşi exprimă adeziunea la un conţinut explicit, acceptă deliberat şi conţinutul implicit stocat latent şi exprimabil prin consecinţele enunţurilor ce alcătuiesc descripţia explicită. Ce nivel de abilitate logic-sintactică sîntem îndreptăţiţi să-i atribuim agentului de referinţă, dacă acesta este acelaşi la toţi subiecţii epistemici sau trebuie să le asociem nivele diferite de abilitate logic-operatorie. O ipoteză metodologică convenabilă este aceea de a considera *subiectul epistemic logic infailibil* şi extrem de penetrant, astfel încît să nu-i scape nici o consecinţă semnificativă ce-ar putea rezulta din descripţia explicită printr-o analiză logică. Ipoteza ne pare extrem de tare şi ea conduce la ideea că ori de cîte ori se dă agentului în cauză o problemă sub forma unei descripţii epistemice explicite, dacă aceasta este soluţionabilă cu mijloace discursiv raţionale, operaţional sintactice, atunci agentul logic infailibil şi penetrant o va soluţiona.

Desigur, construcţia teoretică logico-epistemică va putea opera cu această ipoteză a agentului logic infailibil şi penetrant. Aceasta nu ne va împiedica însă să observăm existenţa

---

[6] Peter Gärdenfors, *An epistemic approach to conditionals*, în *6th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Abstracts, Sections 5, 7, p. 59—62.

unor stavile sau obstacole în fața agentului epistemic real care este departe de a înainta cu viteza luminii de la premise spre concluzie. Într-un model mai realist în care logica acceptării va fi interpretată doxastic va trebui să admitem că un agent epistemic real admite premisele și totuși respinge una sau mai multe dintre consecințe pe temeiuri extralogice, valorice, ideologice etc. Mulțimea opțiunilor sau acceptărilor agentului epistemic nu va fi în acest caz consistentă.

Să considerăm acum o suită de schimbări epistemice, eventual vizînd un domeniu determinat, cărora le face față unul și același agent a într-un interval de timp t_0 la t_n. Să caracterizăm această suită prin mulțimea stărilor epistemice extreme și intermediare: $c_{ij_0}, c_{ij_1}, c_{ij_2}, \ldots c_{ij_n}$ unde indicele j al stării coincide cu indicele momentului și fiecare stare $c_{ij_n} \neq c_{ij_m}$ este caracterizată printr-o mulțime de propoziții ale logicii acceptării. Fiecare stare este legată de starea succesoare prin relația T, relația binară *...și apoi...* definită de Wright. Vom numi un astfel de șir de transformări *istorie epistemică* sau mai exact *segment de istorie epistemică*.

Este rațional să admitem că o schimbare epistemică este provocată de o informație nouă dobîndită de agentul de referință pe calea observației sau prin intermediul limbajului.

Dacă informația recepționată de agent în starea c_{ij} dintr-o conversație cu un interlocutor a_k poate fi obținută pe cale logic deductivă din mulțimea propozițiilor deținute de a_i în starea a_{ij}, vom spune că ea nu îmbogățește sfera cunoștințelor lui a_i, ci, cel mult, *întărește* sau *confirmă* demersurile sale deductive.

Dacă, dimpotrivă, informația nouă, să zicem q, contravine uneia dintre consecințele degajate de a_i din c_{ij}, vom spune că avem de a face cu o *neconcordanță* sau *conflict epistemic* între a_i și a_k, care va putea fi soluționată de către agentul de referință a_k, fie prin *respingerea* enunțului sau tezei propuse de a_k, fie prin *acceptarea* acesteia și *restructurarea* sau revederea critică a mulțimii cunoștințelor sale codificate în mulțimea c_{ij} de propoziții epistemice, astfel încît aceasta să fie compatibilă cu q.

Să presupunem că c_{ij} este echivalentă cu expresia *7.2.* și că $q = -t$, iar a_i acceptă $-t$, $A-t$. În acest caz, în conformitatea cu T_{11}, a_i va trebui să nu mai accepte t, să admită adevărul lui $-At$. Din $-At$ rezultă, în conformitate cu logica propozițiilor $-(At \cdot Aw)$ și de aici, în conformitate cu axioma *Ax.2.* a sistemului *A1*, rezultă $-A(t \cdot w)$. Prin *modus ponens*, obținem $-Ar$. Eliminîndu-se întregul șir de expresii incompatibile cu $-t$, respectiv cu $A-t$, și adăugînd $A-t$ la ceea ce a mai rămas din c_{ij}, obținem noua stare epistemică a lui a_i din momentul c_{ij+1}.

Logica epistemică va trebui, între altele, să pună la punct mijloacele formale de identificare a propozițiilor incompatibile cu o propoziție dată, să spunem q, dintr-o mulțime de referință K, $K \equiv c_{ij}$.

8. LOGICA SCHIMBĂRILOR EPISTEMICE

Să presupunem un limbaj L care conține: *1)* limbajul logicii propozițiilor; *2)* functorul A din sistemul *A1*; *3)* functorul T din sistemul wrightian de logica schimbării [7].

Regulile de formare și definirea conceptului de formulă sînt în concordanță cu cele date în § 3 pentru sistemul *A1*.

Regulile de inferență vor fi substituția, *RS*, *modus ponens*, *MP* și regula extensionalității *RE* sau a substituirii echivalentelor.

Menționăm că în formulele de logica schimbării vor putea fi substituite formule din logica acceptării epistemice.

Axiomele logicii schimbărilor epistemice vor fi:

I Axiomele logicii propozițiilor (de exemplu, sistemul Hilbert-Ackermann);

II Axiomele logicii acceptării epistemice (axiomele *3.1.* și *3.2.* ale sistemului *A1* din § 3);

---

[7] Georg Henrik von Wright, *Norm and Action*, Routledge and Kegan Paul, London 1963; vezi, de asemenea, *And Next*, în „Acta Philosophica Fennica", 18, 1965; *An essay in Deontic Logic and General Theory of Action*, „Acta Philos. Fennica", 1968, și *And Then*, în *Commentations Phisico-mathematicae*, Societas Scientiarum Fennica, vol. 32, nr. 7, 1966.

III Axiomele sistemului wrightian de logica schimbării:

AT_1 $p \vee qTr \vee s \equiv pTr \vee p\ Ts \vee q\ Tr \vee qTs$;

AT_2 $pTq \cdot rTs \equiv p \cdot Tqr \cdot s$;

AT_3 $p \equiv pTq \vee -q$;

AT_4 $- (pTq \cdot -q)$.

Reproducem mai jos cîteva teoreme de logica schimbărilor epistemice:

ET 1 $ApTAp \vee ApTRp \vee ApTIp \vee RpTAp \vee RpTRp \vee RpTIp \vee IpTAp \vee IpTRp \vee IpTIp$

RS, AT_1 p/Ap, $q/Rp \vee Ip$, r/Ap, $s/Rp \vee Ip$

1) $Ap \vee Rp \vee IpTAp \vee Rp \vee Ip \equiv ApTAp \vee ApTRp \vee Ip \vee Rp \vee IpTAp \vee$

$\vee Rp \vee IpTRp \vee Ip$

RS, AT_1, q/p, LP

2) $pTq \vee s \equiv pTr \vee pTs$

RS, 2) p/Ap, r/Rp, s/Ip

3) $ApTRp \vee Ip \equiv ApTRp \vee ApTIp$

RS, AT_1, s/r, LP

4) $p \vee qTr \equiv pTr \vee qTr$

RS, 4), p/Rp, q/Ip, r/Ap

5) $Rp \vee IpTAp \equiv RpTAp \vee IpTAp$

RS, AT_1, p/Rp, q/Ip, r/Rp, s/Ip

6) $Rp \vee IpTRp \vee Ip \equiv RpTRp \vee RpTIp \vee IpTRp \vee IpTIp$

RE, 1), 3), 5), 6)

7) $Ap \vee Rp \vee IpTAp \vee Rp \vee Ip \equiv ApTAp \vee ApTRp \vee ApTIp \vee RpTAp \vee$

$\vee IpTAp \vee RpTRp \vee RpTIp \vee IpTRp \vee IpTIp$

RS, AT_3, q/p

8) $p \equiv pTp \vee -p$

RS, $p/Ap \vee Rp \vee Ip$

9) $Ap \vee Rp \vee Ip \equiv Ap \vee Rp \vee IpTAp \vee Rp \vee Ip \vee -(Ap \vee Rp \vee Ip)$

MP, 9), T_{10} din A_1

10) $Ap \vee Rp \vee IpTAp \vee Rp \vee Ip \vee -(Ap \vee Rp \vee Ip)$

Dar $- (Ap \vee Rp \vee Ip)$ este identic falsă, fiind negația teoremei T_{10} din A_1.

10) $Ap \vee Rp \vee Ip \mathrm{T} (Ap \vee Rp \vee Ip \vee - (Ap \vee Rp \vee Ip))$

11) $(Ap \vee Rp \vee Ip \mathrm{T} Ap \vee Rp \vee Ip) \vee (Ap \vee Rp \vee Ip \mathrm{T} - (Ap \vee Rp \vee Ip))$

RS, AT_4, $p/Ap \vee Rp \vee Ip$, q/Rp

12) $- (Ap \vee Rp \vee Ip \mathrm{T} (Rp - Rp))$

LP, $A. - A \equiv - (- A \vee A)$, A/Rp

13) $Rp. - Rp \equiv - (- Rp \vee Rp)$

RE 13) *Def. 1.2.*

14) $- (- Rp \vee Rp) \equiv - (Tp \vee Rp)$

RE, 14, T 15, LP

15) $- (Tp \vee Rp) \equiv - (Ap \vee Rp \vee Ip)$

RE, 13), 14), 15)

16) $Rp. - Rp \equiv - (Ap \vee Rp \vee Ip)$

RE, 12), 16

17) $- (Ap \vee Rp \vee Ip \mathrm{T} - (Ap \vee Rp \vee Ip))$

LP, 11), 17), $[(A \vee B) \& - B] \rightarrow A$, $A/Ap \vee Rp \vee Ip \mathrm{T} Ap \vee Rp \vee Ip$,

$B/Ap \vee Rp \vee Ip \mathrm{T} - (Ap \vee Rp \vee Ip)$

18) $Ap \vee Rp \vee Ip \mathrm{T} Ap \vee Rp \vee Ip$

RE, 18, 7), LP

19) $Ap \mathrm{T} Ap \vee Ap \mathrm{T} Rp \vee Ap \mathrm{T} Ip \vee Rp \mathrm{T} Ap \vee Rp \mathrm{T} Rp \vee Rp \mathrm{T} Ip \vee$

$\vee Ip \mathrm{T} Ap \vee Ip \mathrm{T} Rp \vee Ip \mathrm{T} Ip.$

Pot fi demonstrate un număr de teoreme despre incompatibilitatea celor nouă transformări epistemice elementare. Ilustrăm aceasta prin:

ET_2 $Ap \mathrm{T} Ap \rightarrow - (Ap \mathrm{T} Rp)$

RS, AT_2, r/p, $s/- q$

1) $pTq \cdot p \mathrm{T} - q \rightarrow p \cdot p \mathrm{T} q \cdot - q$

RL. 1)

2) $pTq \cdot p \mathrm{T} - q \rightarrow pTq \cdot - q$

Dar consecventul lui 2) este negația lui AT_4. Prin *modus tollens* din 2) și AT_4 rezultă:

3) $- (pTq \cdot q \mathrm{T} - q)$

De unde:

4) $pTq \rightarrow - (pT - q)$

RS, 4), $Ap, q/Ap$

5) $ApTAp \rightarrow - (ApT - Ap)$

RE, 5)

6) $ApTAp \rightarrow - (ApTRp \vee Ip)$

RE, AT_1

7) $ApTRp \equiv ApTRp \vee ApTIp$

RE, 6), 7)

8) $ApTAp \rightarrow - (ApTRp \vee ApTIp)$

RE, LP, 8)

9) $ApTAp - (ApTRp) \& - (ApTIp)$

LP, 9)

10) $ApTAp \rightarrow - (ApTRp)$

ET_3 $ApTAq \& ArTAs \equiv A(p \& r)TA(q \& s)$

RS, AT_2, p/Ap, q/Aq, r/Ar, s/As

1) $ApTAq \& ArTAs \equiv Ap \& ArTAq \& As$

RE, 1), *Ax. 3.2.*

2) $ApTAq \& ArTAs \equiv A(p \& r)TA(q \& s)$

ET_4 $Ap \equiv ApTAq \vee ApTRq \vee ApTIq$

RS, AT_3 p/Ap, q/Rq

1) $Ap \equiv ApTRq \vee - Rq$

RE, T_{16} din *A1*, *Def. 2.2.* din § 2

2) $- Rp \equiv Ap \vee Ip$

RS, 2) p/q

3) $- Rq \equiv Aq \vee Iq$

RE, 1), 3)

4) $Ap \equiv ApTRq \vee Aq \vee Iq$

RS, AT_1, p/Ap, q/Ap, r/Rq, $s/Aq \vee Iq$, *LP*,

5) $ApTRq \vee Aq \vee Iq \equiv Ap\ T\ Rq \vee Ap\ T\ Aq \vee Ap\ T\ Iq$

RE, 4), 5), *LP*

6) $Ap \equiv ApTAq \vee ApTRq \vee ApTIq$

Pentru a preveni confuzia posibilă dintre functorul wrightian T şi tolerabilitatea epistenică notată de noi potrivit def. 2.2. prin *T*, va trebui, desigur să înlocuim simbolul *T* printr-un alt simbol (de exemplu, prin *P* de la ideea de „permisibilitate" epistemică).

Teoremele ce pot fi dezvoltate în cadrul sistemului *AT1—AT4* vizează transformări epistemice *imediate* şi nu transformări epistemice avînd un moment de realizare mai îndepărtat. Pentru aceasta se va putea recurge la alte sisteme de logică temporală.

9. LOGICA EPISTEMICĂ TEMPORALĂ ARBORESCENTĂ

Ideea construirii unei logici epistemice temporale arborescente, *LETA*, ne-a fost sugerată de sistemul *DARB* creat în 1978 de Lennart Åqvist și Jap Hoepelman ca un sistem deontico-temporar arborescent [8].

Limbajul sistemului *LETA* ar putea cuprinde: *1)* limbajul logicii propozițiilor; *2)* operatorii temporali priorieni; *3)* operatorii lui Åqvist și Hoepelman — $\oplus$ și $\ominus$; *4)* functorul *A* din sistemul *A1*.

Vor putea fi utilizate, de asemenea, cu modificările adecvate, conceptele de structură temporală integrală, de arbore bazat pe structură temporală integrală, introduse conceptele de arbore epistemic și cel de *LETA*, model utilizînd semantica lumilor posibile. Vor putea fi conservate conceptele de drumuri sau istorii identice în *t*, moment sau punct de ramificație, coincidență și divergențe de drumuri etc.

Limbajul *LETA* va permite explorarea dimensiunii diacronice a procesului cunoașterii la nivelul unui subiect cunoscător sau descrie interacțiunea epistemică dintre doi sau mai mulți agenți. Utilizînd functorul $\oplus$ sau functorul wrightian *T* vom putea cerceta diferite traiectorii epistemice și caracteristicile lor. Logica *LETA* va permite evidențierea caracterului concret al adevărului și speciile variate de adevăruri într-o logică epistemico-temporală. Ea permite evidențierea devenirii în timp a proceselor de cunoaștere, concordanța și divergențele dintre doi sau mai mulți subiecți cunoscători.

Logica *LETA* este perfect compatibilă cu abordarea sistemică a procesului cunoașterii la nivelul subiectului cunoscător unic, dar și la nivelul agregatelor de subiecți cunoscători și computere.

Trecerea de la o stare c_{ij} la starea succesor c_{ij+1} se realizează, de regulă, sub influența unei intrări în sistemul cunoscător a_i sau sub influența unor evenimente interne constînd în prelucrarea logică a informației deja deținute.

10. O LOGICĂ EPISTEMICĂ BINIVELARĂ

Logicianul sovietic V. N. Kostiuk a propus o teorie logico-epistemică propozițională operînd deopotrivă la nivelul demonstrabilității și la nivelul întemeierii empirice a cunoștințelor [9].

Într-o variantă de logică binivelară de inspirație Kostiuk putem lua ca operatori epistemici primitivi operatorii $\mathfrak{D}ap$ care se citește *a poate demonstra p* și Δap *a are temeiuri empirice să accepte p*.

Functorul generic *Kap* poate fi introdus prin definiție ca:

10.1. $Kap = \mathfrak{D}ap \vee \Delta ap$

vom reține următoarele scheme de axiome:

10.2. $\mathfrak{D}a(p \to q) \to \mathfrak{D}ap \to \mathfrak{D}aq;$

10.3. $\mathfrak{D}ap \to \mathfrak{D}a\,\mathfrak{D}ap;$

10.4. $\mathfrak{D}a(\mathfrak{D}ap \to p) \to \mathfrak{D}ap;$

10.5. $\Delta a(p \to q) \to \Delta ap \to - \Delta a - q;$

10.6. $\Delta ap \to \Delta a \Delta ap;$

10.7. $\Delta ap \to - \Delta a - p.$

---

[8] Lennart Åqvist și Jap Hoepelman, *Some Theorems about a „tree" System of Deontic Tense Logic, preprint* ce cuprinde rezultatele unor cercetări desfășurate la Universitatea din Stuttgart.

[9] Vladimir Kostiuk, *Propositional epistemic logic with sublogics of provability and empirical acceptance*, în *6th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science, Abstracts, Section* 5, 7 p. 111—114. vezi și: *Novaia formulirovka epistemicescoi loghiki*, în Modalnie i intensionalnie loghiki, Akademia Nauk SSSR, Institut filosofii, Moskva 1978, p. 71—74.

Din logica propoziţiilor, *RE* şi *def. 10.1.* se demonstrează ca teoreme:

10.8. $Kap \equiv \mathfrak{D}ap \vee \Delta ap;$

10.9. $\mathfrak{D}ap \rightarrow Kap;$

10.10. $\Delta ap \rightarrow Kap.$

Este în concordanţă cu propriul nostru punct de vedere ce constă în respingerea caracterului infailibil al agentului epistemic, să nu acceptăm a axiomă:

10.11. $Kap \rightarrow p.$

Admiterea lui *10.11.* echivalează cu acceptarea infailibilităţii agentului epistemic. Or, prezenţa erorii este un fapt de necontestat în istoria ştiinţelor. Mai degrabă putem conchide de la recunoaşterea sau acceptarea unui enunţ p că există cel puţin un subiect epistemic care l-a demonstrat sau verificat.

10.12. $\vdash A \rightarrow \vdash \exists a \mathfrak{D} aA \qquad (RG);$

10.13. $\vdash A \rightarrow B \rightarrow \vdash \exists a(\Delta aA \rightarrow \Delta aB).$

11. LOGICA EPISTEMICĂ ŞI EROAREA

Dacă respingem teza infailibilităţii agentului cunoscător, respectiv dacă nu mai admitem ca Hintikka *10.11* sau, în limbajul nostru:

11.1. $Aap \rightarrow p,$

şi dacă admitem că valoarea de adevăr a unui enunţ p poate fi aflată şi pe alte căi decît prin intermediul agentului a — prin intermediul demonstraţiilor sau experimentelor efectuate de *oricare* alt agent cunoscător a_k, $a_k \neq a$—, putem chiar introduce conceptul de *agent cunoscător impersonal* S, unde $A_S p$ se citeşte *Ştiinţa atestă că p* sau *Se ştie că p*—, atunci putem defini conceptul de *eroare epistemică* a agentului a în momentul t în privinţa propoziţiei p, notată prin E.

11.2. $E(a, t, p) = _{df} A(a, t, p) \,\&\, A(S, t, p), \vee -A(a, t, p) \,\&\, A(S, t, p),$

sau utilizînd conceptul semantic de adevăr, în particular funcţia de valorizare V cu aplicaţie la momentul t, respectiv $V(t, p) = 1$ sau $V(t, p) = 0$, ceea ce se citeşte *În momentul t propoziţia p este adevărată, în momentul t propoziţia p este falsă:*

11.3. $E(a, t, p) = _{df} (A(a, t, p) \,\&\, V(t, p) = 0) \vee (- A(a, t, p) \,\&\, V(t, p) = 1.$

Eroarea epistemică a unui agent este, aşadar, potrivit lui *11.2.*, neconcordanţă a acceptărilor şi inacceptărilor epistemice ale agentului cu atitudinile epistemice ale agentului epistemic impersonal devenit astfel criteriu sau arbitru al conflictelor epistemice, iar potrivit lui *11.3.*, neconcordanţă a acceptărilor şi inacceptărilor epistemice ale agentului epistemic individual cu valoarea reală de adevăr descrisă de funcţia de valorizare V.

În mod analog, putem defini conceptul de *cunoştinţă corectă* sau *autentică* deţinută de agentul a în momentul t în privinţa enunţului p drept concordanţă a adeziunilor şi inadeziunilor epistemice ale agentului a în momentul t cu atitudinile epistemice sau acceptările şi inacceptările subiectului epistemic impersonal S (definiţie analogă cu *11.2.*) sau concordanţă a atitudinilor lui a cu valoarea „reală" descrisă de funcţia V.

Dar cine stabileşte valoarea lui V în momentul t pentru enunţul p? S-ar părea că nici noi nu scăpăm de ipoteza agentului epistemic infailibil care în construcţia noastră este S, agentul impersonal sau cunoştinţele concordante deţinute de omenire la momentul t.

Agentul nostru epistemic impersonal, pe post de cenzor şi judecător al cunoştinţelor deţinute de a, poate fi înţeles mai puţin absolut, ca rezultînd din concordanţa evaluărilor şi drumurilor epistemice efectuate dintr-o clasă de probleme supuse cercetării de majoritatea oamenilor de ştiinţă.

Strategia adoptată de noi este valabilă pentru descrierea modului de verificare şi omologare socială a performanţelor cognitive ale agentului cognitiv individual şi îndeosebi pentru controlul instrucţiei ştiinţifice individuale. Ea descrie, de exemplu, raportul elev (student)-

profesor, dar este inaptă să descrie răsturnările revoluționare din domeniul unei științe, cînd agentul epistemic individual uzurpă piedestalul agentului epistemic impersonal, soluționînd în favoarea sa un conflict epistemic major.

De fapt, momentele de revoluție în știință sînt momente cînd agentul epistemic impersonal își schimbă radical atitudinile epistemice, bilanțul dintre acceptări și respingeri.

12. LOGICA EPISTEMICĂ ȘI INTERACȚIUNILE COGNITIVE DINTRE AGENȚI

Cunoașterea este un fenomen social-istoric. Ea nu poate fi descrisă exclusiv ca o suită de performanțe cognitive individuale separate unele de altele. În consecință, credem că logica epistemică poate și trebuie să descrie principalele tipuri de *interacțiuni epistemice* ce au loc între agenții cognitivi. Se impune astfel introducerea conceptului de *influența epistemică* exercitată de un agent a asupra unui agent a_k. Vom spune că un agent a *influențează epistemic* un agent a_k dacă și numai dacă vreun enunț, întrebare sau evaluare emise de a determină o schimbare a stării epistemice în care se găsește a_k.

Pentru analiza tipurilor de influențe ce pot interveni între două acțiuni, trimitem cititorul la cercetările noastre mai vechi de logica cooperării [10]. Functorii praxiologici relativizați din teoria noastră pot fi reinterpretați în sensul influențelor sau interacțiunilor epistemice: $K(a,p,a_k,q)$ va putea fi citit ca *Enunțul emis de a facilitează pe* a_k *să înțeleagă* q, $G(a,p, a_k, q)$ ca *enunțul* p *făcut de* a *stînjenește înțelegerea de către* a_k *a lui* q. $M(a,p,a_k,q)$ — ca *Emiterea de către* a *a lui* p *este suficient pentru înțelegerea de către* a_k *a lui* q.

În mod analog vor putea fi interpretați ceilalți functori praxiologici relativi.

Logica epistemică va trebui să distingă între interacțiunea epistemică instanțială și cea de durată, între interacțiunea epistemică unilaterală de tipul *agentul* a *îl învață* p *pe* a_k și dialogul științific a *și* a_k *discută dacă* p (unde, *dacă* p exprimă pe *whether* p al lui Hintikka) cînd interacțiunea dintre cei doi agenți este reciprocă.

Să presupunem un dialog între doi agenți epistemici a și a_k declanșat în momentul t_0 și încheiat în momentul t_z. Stările epistemice inițiale ale celor doi agenți sînt caracterizate de mulțimile $M_a, t_0 = \{p \mid A(a, t_0, p)\}$ și respectiv $M_{a_k}, t_0 = \{p \mid A(a_k, t_0, p)\}$. La sfîrșitul dialogului, în momentul t_z, este de presupus că vom avea alte două mulțimi în care se găsesc a și a_k. M_a, t_z și M_{a_k}, t_z, unde $M_a, t_0 \neq M_a, t_z$ și $M_{a_k}, t_0 \neq M_{a_k}, t_z$. Admitem, în acest caz, că cei doi agenți epistemici s-au *influențat reciproc*.

Evident, putem considera cazul cînd agentul a îl influențează pe a_k, el rămînînd epistemic constant, sau invers, cînd agentul a_k îl influențează pe a în condițiile cînd își conservă opțiunile epistemice. Le vom numi pe acestea influențe *epistemice unilaterale*. Influențele pot fi și doxastice nu numai epistemice. Și convingerile sînt supuse influențelor în procesul comunicării.

Fiind dată, într-un moment t_0, o clasă de probleme, opțiunile epistemice ale agenților dialoganți a și a_k pot fi: *identice*, atunci cînd $M_a, t_0 \equiv M_{a_k}, t_0$, *disjuncte*, atunci cînd $M_a, t_0 \cap M_{a_k}, t_0 \equiv \Phi$, *deosebite* dar nedisjuncte, atunci cînd $M_a, t_0 \neq M_{a_k}, t_0$ și $M_{a_k}, t \cap M_{a_k}, t_0 \neq \Phi$.

Să presupunem că ne aflăm în a treia situație și că a și a_k își încep dialogul lor științific. La încheierea acestuia, în momentul t_z, vom spune că *pozițiile lor s-au apropiat* dacă și numai dacă $M_a, t_z \cap M_{a_k}, t_z > M_a, t_0 \cap M_{a_k}, t_0$. Dimpotrivă, vom spune că *pozițiile lor s-au îndepărtat*, dacă și numai dacă, $M_a, t_z \cap M_{a_k}, t_z < M_a, t_0 \cap M_{a_k}, t_0$. În sfîrșit, vom spune că dialogul nu a avut nici un efect epistemic sau doxastic dacă $M_a, t_z \cap M_{a_k}, t_z \equiv M_a, t_0 \cap M_{a_k}, t_0$.

Evident, considerațiile de mai sus pot fi extinse la teoria tratativelor diplomatice, economice, cînd putem să asociem participanților la dispută și țeluri. În acest caz, logica epistemică poate fi combinată cu teleologica, arta diplomației presupunînd o conduită epistemică (dar mai ales doxastică) teleologică.

---

[10] Cornel Popa, *A logical theory of cooperation*, în *The 5th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, 1975, London—Ontario, Canada X, 17—18, *Skutecznosc Dzielania i Pojecie Bledu Praktycznego*, în „Studia Filozoficzne", nr. 3/1976; *Logiczna teoria kooperacji*, în „Prakseologia", nr. 2, 1976, p. 63—69; *Logica cooperării, eficiența acțiunilor și conceptul de eroare practică*, în „Viitorul Social", nr. 4, 1976; *Modalități praxiologice*, în „Revista de filozofie, nr. 6/1976.

CONCLUZII

Am prezentat mai sus o versiune de logică epistemică rezultată din interpretarea sistemului *SX*, punînd pe prim plan conceptul de *acceptare epistemică*. Functorul nostru *A* este mai slab decît functorul lui Hintikka *K* şi mai tare decît functorul doxastic *B*. Versiunea noastră de logică epistemică este mai aproape, ca structură formală, de logica deontică standard (fără axioma $O(p \vee -p)$ şi respectiv $A(p \vee -p)$) decît logica epistemică a lui Hintikka. În ceea ce ne priveşte, am renunţat la agentul epistemic infailibil sugerat de admiterea lui *10.11.* sau *11.1.* şi am introdus conceptul de *eroare epistemică* (*def. 11.2.* şi *11.3.*) şi pe cel de cunoştinţă sau cunoaştere corectă de către un agent a unui conţinut factual sau informaţional exprimat printr-o propoziţie *p*.

Subiectul epistemic impersonal redat prin expresia *S, Ştiinţa atestă că...* nu este în sensul lui Popper o „cunoaştere fără subiect cunoscător" [11], ci mai degrabă o cunoaştere cu mulţi, foarte mulţi şi reprezentativi subiecţi cunoscători, o cunoaştere avînd girul demonstraţiilor valide şi al întemeierilor experimentale iterate, al aplicaţiilor practice. Dar nici decizia subiectului epistemic impersonal nu este absolută şi anistorică. Agentul epistemic personal îşi schimbă opinia, atunci cînd ştiinţa trece la un alt model sau structură explicativă, cînd este constrîns să asimileze, sub presiunea rezultatelor agenţilor cunoscători individuali, enunţuri incompatibile cu acceptările anterioare.

Conflictul epistemic se desfăşoară deopotrivă la nivelul agentului cunoscător individual, cînd acesta, sub influenţa observaţiilor, experimentelor şi proceselor comunicative, este nevoit să restructureze mulţimea enunţurilor acceptate şi la nivelul interacţiunilor epistemice dialogale, cînd subiectul epistemic individual ia act de achiziţiile ştiinţifice ale celorlalţi specialişti.

Ne-am concentrat atenţia asupra conceptului de *schimbare epistemică*, acesta fiind esenţial pentru înţelegerea dialecticii procesului cunoaşterii. În acest scop am propus în § 8 o teorie logică a schimbărilor epistemice, combinînd logica schimbării de tip wrightian cu logica acceptărilor epistemice dezvoltată de noi în § 3—5. Dialectica procesului cunoaşterii este deopotrivă ilustrată de conceptele de *stare*, *schimbare* şi *istorie epistemică*, ca şi de ideea conflictului sau contradicţiei epistemice surprinse la nivelul individului sau la nivelul raporturilor epistemico-cooperative exprimate în acţiunea dialogală.

Aprofundarea temelor, trecute fugitiv în revistă în lucrarea de faţă, ne apare ca o direcţie fertilă de regîndire creatoare a conceptelor teoriei materialist-dialectice a cunoaşterii.

SIMPTOME ALE DEFECTULUI SEMANTIC ÎN LOGICA DISCURSULUI PRACTIC

DE

PETRU IOAN

Printre disciplinele născute şi ameliorate succesiv sub semnul depăşirii unor dificultăţi un loc distinct revine logicii deontice. Înainte chiar ca ea să se fi constituit drept paradigmă în analitica discursului „ateoretic" (prescriptiv şi evaluativ), graţie preocupărilor iniţiate în 1951 de Georg Henrik von Wright [1], proiectul de „logică a satisfacţiei" sau „a imperativelor",

[11] vezi K. Popper, *Epistemologia fără subiect cunoscător*, în *Epistemologie. Orientări contemporane*, ed. de dr. Ilie Pârvu, Bucureşti, Edit. politică, 1974, p. 69—118.

[1] *Deontic Logic*, în „Mind", 60, 1951, p. 1—15. Ret. în: Georg Henrik von Wright, *Logical Studies*, Routledge and Kegan Paul, London, 1957, p. 58—74; Irving M. Copi, James A. Gould, *Contemporary Readings in Logical Theory*, The Macmillan Company, New York, Collier-Macmillan Limited, London, 1967, p. 303—315.

conceput de A. Hofstadter şi J. C. C. McKinsey [2], a putut fi întîmpinat prin contraexemple menite a-l descuraja în privinţa creditului intuitiv. Unul dintre ele a rămas celebru sub numele „paradoxul lui Ross" [3]. Se consideră imperativul *Trimite la poştă această scrisoare!*. Propoziţia de constatare ce îi corespunde, *Această scrisoare este trimisă la poştă*, participă la teza din calculul propoziţional „*Dacă p, atunci p sau q*",

(1) $p \rightarrow p \vee q$

îngăduind, între altele, propoziţia condiţională *Dacă această scrisoare este trimisă la poştă, ea este trimisă la poştă ori este arsă.* Cum antecedentul implicaţiei (1) a fost dat, în conformitate cu schema *ponendo-ponens:*

$$\frac{p \qquad p \rightarrow p \vee q}{p \vee q}$$

urmează concluzia $p \vee q$, adică *Această scrisoare este trimisă la poştă sau este distrusă prin ardere.* Dacă acelaşi antecedent p este considerat în forma imperativă iniţială, schema de „cvasiinferenţă imperativă" corespunzătoare modului *ponendo-ponens:*

$$\frac{p! \qquad p \rightarrow p \vee q}{(p \vee q)!}$$

ne conduce la concluzia imperativă $(p \vee q)!$: *Trimite această scrisoare la poştă sau dă-i foc!* Cum Hofstadter şi McKinsey admit că o propoziţie este adevărată cînd ordinul corespunzător este îndeplinit şi *vice versa*, ar urma să considerăm îndeplinit imperativul $(p \vee q)!$ chiar cînd propoziţia disjunctivă corespunzătoare este adevărată în virtutea celui de al doilea termen, q. Ceea ce revine la a socoti îndeplinită cvasiconcluzia imperativului *Trimite această scrisoare la poştă*, inclusiv în cazul distrugerii scrisorii prin ardere...

Reproşînd „logicii satisfacţiei" asemenea consecinţe inacceptabile, Alf Ross se credea în măsură s-o înlocuiască prin „logica validităţii", în care nu se recunosc decît „alternativele şi implicaţiile externe", între propoziţii *asupra* imperativelor. În locul disjuncţiei interne $(p \vee q)!$, va fi îngăduită disjuncţia externă $p! \vee q!$, respectiv propoziţia *Ordinul «Trimite această scrisoare la poştă!» este valid sau ordinul «Dă foc acestei scrisori!» este valid*, considerată ca imună la interpretările paradoxale.

Cadrul formal al unei astfel de soluţii avea să fie generalizat în 1968 [4], în circumstanţe care pun în cumpănă natura specifică a logicii deontice. În plus, numele autorului danez s-a asociat prea strîns cu dificultatea semnalată, pentru ca efortul propriu de soluţionare să trezească acelaşi interes în comunitatea logicienilor. Dovadă că Dagfinn Føllesdal şi Risto Hilpinen [5], în 1970, iar G. Kalinowski [6], în 1972, asimilează paradoxului lui Ross formula:

(2) $Op \rightarrow O(p \vee q)$

din logica deontică standard a lui von Wright. Aceeaşi suspiciune se extinde acum şi la formula:

(3) $Pp \rightarrow P(p \vee q)$

în raport, de exemplu, cu interpretarea *Dacă o persoană are permisiunea să fumeze, ea are de asemenea permisiunea să fumeze sau să ucidă!*

---

[2] *On the Logic of Imperatives*, în „Philosophy of Science", 6, 1939, p. 446—457.

[3] Alf Niels Christian Hansen Ross, *Imperatives and Logic*, în „Theoria", 7, 1941, p. 53—71. Ret. în „Philosophy of Science", 11, 1944, p. 30—46.

[4] A. Ross, *Directives and Norms*, Routledge and Kegan Paul, London; Humanities Press, New York, 1968.

[5] *Deontic Logic: An Introduction*, în Risto Hilpinen (ed.), *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*, D. Reidel, Dordrecht, 1970: trad. rom. în Sorin Vieru, Drăgan Stoianovici (eds.), *Norme, valori, acţiune — Analiza logică a discursului practic, cu aplicaţii în etică şi în drept* (în cele ce urmează volumul va fi indicat prin *NVA*), Bucureşti, Edit. politică, 1979, p. 100.

[6] *La logique des normes*, P.U.F., Paris, 1972, p. 95.

O altă teoremă paradoxală a sistemului forjat de von Wright în 1951 — *dacă p este obligatoriu și dacă este obligatoriu ca dacă are loc p să aibă loc și q, atunci este obligatoriu q:*

(4) $(Op \,\&\, O(p \rightarrow q)) \rightarrow Oq$

a fost pusă de Kalinowski [7] în analogie cu „principiul consecinței" din deontica sau „logica lui trebuie să fie" (sau, încă, logica voinței corecte), a lui E. Mally [8] — *dacă A pretinde B și dacă din B urmează C, atunci A pretinde C:*

(5) $((AfB) \,\&\, (B \rightarrow C)) \rightarrow (AfC)$

respectiv cu „legea valorii derivate" din axio-logica lui E. Husserl [9] — *dacă a este valoare și dacă existînd b, există a, atunci b este valoare:*

(6) $(V^r a \,\&\, (\overline{ex}\, b \rightarrow \overline{ex}\, a)) \rightarrow V^r b$

După cît se pare, nici una din cele trei formule nu captează intuițiile noastre privind modalitățile normative și evaluative. În privința celei dintîi, R. N. McLaughlin [10] i se adresează lui von Wright cu următoarele nedumeriri: să presupunem că ar fi obligatoriu să ne plimbăm prin locurile publice; în chip firesc, a te plimba prin locurile publice implică obligația de a purta veșminte; va fi însă acesta cazul chiar cînd, în ciuda obligației de a o face, nu ne plimbăm prin locurile publice? Tot astfel, să ne imaginăm o persoană obligată să fumeze în tren. Precum se știe, a fuma în tren impune obligația de a urca în vagonul pentru fumători. Întrebarea este dacă va mai fi obligată persoana în cauză să ia loc într-un compartiment al unui astfel de vagon chiar cînd, împotriva a ceea ce ar trebui să facă, nu fumează în timpul călătoriei?

Situații analoge sînt luate în considerație și de către Z. Ziemba [11]. Admitem că șeful unui funcționar îi cere acestuia să facă o deplasare în interes de serviciu în alt oraș. Dacă pleacă cu trenul, acesta este obligat să-și cumpere bilet. Va mai fi obligat s-o facă chiar și atunci cînd este hotărît să nu-și asculte șeful și refuză să se deplaseze în orașul stabilit?

O interpretare paradoxală a tezei lui Mally ne-o procură, sub formă de raționament, G. Kalinowski [12]:

Dacă Jean este gripat, trebuie să ia medicamentul M.
Or, dacă Jean înghite medicamentul M, vomează.
Prin urmare, dacă este gripat, Jean trebuie să vomeze.

Pentru a pune în dificultate teza lui Husserl, același autor pornește de la cazul unei familii ce primește copilul abandonat de doi părinți adulterini, crescîndu-l cu grijă și conștiinciozitate. Fapta lor este incontestabil bună, din punct de vedere moral. Or, ea n-ar fi fost îndeplinită dacă nu intervenea împrejurarea că părinții copilului au avut o relație adulterină și că, în plus, ei și-au abandonat copilul. Rezultă că, din punct de vedere moral, conduita celor doi ar fi fost bună?

★

Contraexemplele pe care le-am evocat trădează inadecvarea semantică a formalismelor „ateoretice", în speță inproprietatea cadrului sintactic pentru unele situații normative concrete. Și mai grave au apărut, însă, dificultățile din însuși planul sintactic, resimțite îndeosebi prin „*paradoxele obligației derivate*". Ele au fost semnalate de A. N. Prior [13] în legătură cu două din așa-numitele „legi ale angajării" *(laws of commitment)* sau „legi ale implicației deontice" (J. Hintikka) — tezele din *OS* (vechiul sistem wrightean) stipulînd că *dacă p este interzis, atunci este obligatoriu ca dacă are loc p, să urmeze q:*

(7) $\sim P(p) \rightarrow O(p \rightarrow q)$,

---

[7] *Op. cit.*, p. 47—49.

[8] *Grundgesetze des Sollens. Elemente der Logik des Willens*, Leuschner und Lubensky, Graz, 1926. Ret. în: Ernst Mally, *Logische Schriften*, D. Reidel, Dordrecht, 1971.

[9] Cf. G. Kalinowski, *La logique des valeurs d'Edmund Husserl*, în „Archives de Philosophie du Droit", 13, 1968, p. 275.

[10] *Further Problems of Derived Obligation*, în „Mind", 64, 1955, p. 400—402.

[11] *Logika deontyczna jako formalizacja rozumowan normatywnych*, P.W.N., Warszawa, 1969. Cf. Kalinowski, *op. cit.*, p. 49—50.

[12] *Op. cit.*, p. 50.

[13] *The Paradoxes of Derived Obligation*, în „Mind", 63, 1954, p. 64—65.

respectiv că *dacă q este obligatoriu, va fi de asemenea obligatoriu ca dacă are loc p, să aibă loc și q*[14]:

(8) $O(q) \rightarrow O(p \rightarrow q)$.

Prima dintre ele lăsîndu-se transformată în:

(9) $\sim P(p) \rightarrow \sim P(p \,\&\, \sim q)$

unde $\sim q$ poate însemna un r oarecare, întrucît are o singură apariție,

(10) $\sim P(p) \rightarrow \sim P(p \,\&\, r)$

urmează că oricare ar fi actul prohibit, va fi prohibită conjuncția sa cu un alt act, indiferent de felul acestuia din urmă. Fiind, de pildă, interzisă tîlhăria, a cărei victimă este omul ce coboară din Ierusalim spre Ierihon, va fi de asemenea interzisă tîlhăria urmată de primele îngrijiri acordate victimei, indiferent că ele vin din partea brigandului însuși, ori din partea bunului samaritean, ajuns întîmplător la locul faptei. E. J. Lemmon și P. H. Nowell-Smith[15], care evocă parabola evanghelică în contextul formulei (10), vorbesc în primul caz de *„paradoxul tîlharului"* (de a se vedea oprit să acorde primele îngrijiri victimei sale), iar în al doilea caz de *„paradoxul bunului samaritean"* (reținut și el de la primele îngrijiri ale victimei tîlharului, aflată în calea sa).

Printr-o altă ajustare îngăduită de *OS* — respectiv substituirea lui p prin $\sim s$ și a lui $\sim P(\sim s)$ prin $O(s)$ —, teza (7) devine:

(11) $O(s) \rightarrow O(\sim s \rightarrow q)$,

formulă în spațiul căreia R. Chisholm[16] a implantat *„paradoxul imperativului contrar datoriei"*: orice obligație *(q)* derivată din neîndeplinirea obligației inițiale *(s)* este implicată de acea obligație. Ceea ce, în fapt, nu se întîmplă astfel, căci din obligația neîndeplinită de a fi sărit în ajutorul vecinului nu rezultă obligația de a nu-l fi anunțat că vii.

În ținuta lor strict formală, schemele valide (7) și (8) sugerează, așa cum avea să admită însuși creatorul sistemului *OS*, G. H. von Wright[17], că *„o acțiune interzisă angajează pe cineva la absolut orice acțiune"*, și tot astfel că *„orice acțiune angajează pe cineva la a face ceea ce în orice caz trebuie făcut"*. Analogia lor cu faimoasele paradoxe ale implicației materiale, *ex falso sequitur quodlibet:*

(12) $\sim p \rightarrow (p \rightarrow q)$

și *verum sequitur ad quodlibet:*

(13) $q \rightarrow (p \rightarrow q)$

a fost repede observată de promotorii logicii deontice[18]. Iar dacă cei mai mulți logicieni moderni au înțeles să evite paradoxele datorate conectivei $\rightarrow$ prin definirea altor tipuri de implicație, mai apropiate înțelesului comportat curent de conjuncția *dacă.. atunci..*, analiștii discursului practic vor proceda întocmai, încercînd să formalizeze mai adecvat noțiunea de *obligație derivată (commitment)*.

---

[14] Deși în literatura logică-deontică s-a discutat mult dacă argumentele reprezintă *nume* de acțiuni sau *enunțuri* ce relevă stări de lucruri, iar însuși Wright a oscilat între cele două sisteme corespunzătoare de notație, considerăm că problema paradoxelor rămîne aceeași în ambele situații, drept pentru care vom pune sub incidența functorilor deontici același tip de simboluri p, q, r, s, în tot cursul expunerii.

[15] *Escapism: The Logical Basis of Ethics*, în „Mind", 69, 1960, p. 289—300.

[16] *Contrary-to-Duty Imperatives and Deontic Logic*, în „Analysis", 24, 1963, p. 33—36. Termenul de „imperativ contrar datoriei" *(contrary-to-duty imperative)* a fost creat de Chisholm prin analogie cu cel de „condițional contra-factual" *(contrary-to-fact conditional)*, aflat, de asemenea, în preocupările sale.

[17] *An Essay in Deontic Logic and The General Theory of Action*, în „Acta Philosophica Fennica", fasc. XXI, North-Holland Publ. C., Amsterdam, 1968, III. 8. Cf. trad. rom., *NVA*, p. 181.

[18] Kalinowski, *op. cit.*, p. 92—94.

O sugestie a venit în acest sens din partea lui A. N. Prior [19]. Angajarea sau obligația derivată n-ar trebui exprimată prin $O(p \to q)$, ca în sistemul standard de logică deontică, ci prin $p \to O(q)$. În acest caz, formula (8) nu mai poate fi demonstrată ca teoremă a sistemului de logică deontică. În schimb, nu-și pierde creditul sintactic cealaltă tautologie indezirabilă — formula care transfigurează în sistemul deontic primul paradox al implicației materiale,

(14) $\sim p \to (p \to O(q))$ [20],

prin ea fiind conduși la ideea că dacă o stare de lucruri arbitrară nu are loc, prezența ei ne-ar fi angajat la orice fel de acțiune. În plus, se păstrează formula după care orice acțiune angajează la îndeplinirea datoriei,

(15) $O(q) \to (p \to O(q))$ [21]

calchiată pe celălalt paradox al implicației materiale.

★

Cele mai multe din paradoxele inventate cu scopul de a sublinia inaderența *„vechiului sistem"* de logică deontică la situațiile normative reale au fost luate în discuție de însuși von Wright [22], ba chiar suplimentate, în speță prin așa-numitul *paradox al liberei alegeri a permisiei*, reperat în „principiul distribuției":

(16) $P(p \vee q) \to (P(p) \& P(q))$.

Convingerea protagonistului logicii deontice că un astfel de paradox s-ar estompa prin distincția între *compatibilitatea* celor doi termeni ai implicației deontice și *necesitatea* ca ei să se înlănțuie în sensul indicat de formulă va fi abandonată în favoarea unei soluții mai radicale: multiplicarea permisiunilor și obligațiilor, iar pe această cale înmulțirea sistemelor logice. Distincția poartă mai întîi asupra sensului tare și slab al permisiunii [23], pentru ca apoi să se ajungă la cîte trei permisiuni și obligații slabe și tot atîtea permisiuni și obligații tari, iar de aici, la o întreagă gamă de calcule deontice, fiecare cu tipul său de modalități ale acțiunii. Concluzia lui von Wright pare să fie simplă și clarificatoare: „există mai multe concepte ale permisiei și obligației, iar paradoxele logicii deontice provin din confuzia acestora" [24].

În pofida celor declarate, noile sisteme construite de autorul finlandez nu evită decît unele paradoxe, precum cel al lui Ross și cel al bunului samaritean. Altele, inedite, vin însă să le ia locul. Pe unul dintre ele ni-l indică chiar von Wright, în spațiul semantic al formulei valide:

(17) $P_3(p) \to P_3(p \& q)$.

Conform cu teza reprodusă, ar urma că *„Dacă este permis să te bucuri de viață, este permis să te bucuri de viață și să comiți omuciderea"* [25], împrejurare pe care creatorul sistemului deontic P_3 nu poate decît să o excludă.

O soluție mai economică — ierarhizarea ordinelor obligațiilor, permisiunilor și interdicțiilor, dar cu evitarea multiplicării formalismelor deontice — este încercată la noi de Sorin Vieru [26]. În sistemul generalizat, cu functori deontici de ordine diverse, paradoxul impera-

---

[19] *Formal Logic*, 2-d ed., Oxford University Press, 1962, p. 224—225; *apud NVA*, p. 102.

[20] *NVA*, p. 103.

[21] Von Wright, trad. rom., *NVA*, p. 182.

[22] *A Note on Deontic Logic and Derived Obligation*, în „Mind", 65, 1956, p. 507—509; ret. în I. M. Copi, J. A. Gould (eds), *vol. cit.*, p. 316—318; *Idem*, *Deontic Logics*, în „American Philosophical Quarterly" 4/1967, p. 1—8; *Idem*, *An Essay in Deontic Logic and The General Theory of Action*, III.7.

[23] G. H. von Wright, *Norm and Action*, Routledge and Kegan Paul, London, 1963, p. 86. Cf. Kalinowski, *op. cit.*, p. 97.

[24] *Deontic Logics*, 1967, p. 7; *apud Ibidem*, p. 99.

[25] Kalinowski, *op. cit.*, p. 99.

[26] *Logica deontică și teoria modalităților*, în vol. *Probleme de logică*, vol. VI, București, Edit. Academiei, 1965, p. 128; *Idem*, *Logica deontică și formalizarea obligației derivate*, în „Revista de filozofie", nr. 2/1975, p. 242—246.

tivului contrar datoriei este prevenit prin faptul că o obligație q derivată din încălcarea obligației p de ordinul $n \geqslant 1$ este formalizată la un nivel superior, prin $O_{n+1}(\sim p \rightarrow q)$, astfel că formula:

(18) $O_n(p) \rightarrow O_{n+1}(\sim p \rightarrow q)$

nu mai are statutul unei teze logice, iar consecințele ei dezagreabile în plan intuitiv nu mai stînjenesc sistemul. Totuși, autorul nu poate exclude „semnalarea altor paradoxuri, adică a altor inadecvări intuitive" [27]. Discuții ar putea să comporte și considerarea obligațiilor derivate din neîndeplinirea unei obligații de ordinul n ca aparținînd ordinului imediat superior, $n + 1$ [28], ipoteză în baza căreia este scoasă din circuitul legic formula (18). Or, nu știm încă dacă „paradoxul imperativului contrar datoriei" ține de imperfecțiunile sintaxei sistemului standard sau de o eroare în planul semantic — asumpția unei interpretări improprii.

★

Hotărît să elimine fn totalitatea lor paradoxele obligației derivate, von Wright a dezvoltat logica deontică, dînd curs și unei alte sugestii conținute în răspunsul din 1956 [29] la criticile formulate cu privire la *OS* (1951). În locul ierarhizării, el alege calea relativizării functorilor „creatori de norme", respectiv de „propoziții asupra normelor" *(normative statements)*, în raport de condiții sau contexte acționale. Prin analogie cu *logica modală alethică relativă*, pe care o construiește între timp [30], autorul finlandez parvine la o suită de sisteme ale *logicii deontice diadice* (ipotetice sau condiționale), în cadrul cărora $O(A/B)$ va însemna că *A este obligatoriu sub condiția B*, $P(p/c)$, că *p este permis în circumstanța c* ș.a.m.d. Într-unul din ele — botezat „noul sistem" *(NS)* de logică deontică [31] — intervin, însă, formulele după care „dacă ceva este obligatoriu sub anumite condiții, tautologia la care participă va fi și ea obligatorie în acele condiții";

(19) $O(p/q) \rightarrow O((p \vee \sim p)/q)$

iar „dacă ceva este obligatoriu sub anumite condiții, va fi și sub condiții contradictorii"

(20) $O(p/q) \rightarrow O(p/(q \,\&\, \sim q))$.

Alte paradoxe, așadar, *„ale obligației condiționale"*. Ar urma ca *„obligația necesarului* (respectiv a acțiunii al cărei nume este o tautologie predicativă) *să depindă de condiția indiferent cărei obligații condiționale* și că *„de condiții imposibile* (întrucît sînt contradictorii), *deci inexistente, depinde indiferent ce obligație condițională"* [32]. Iar ca și cum dificultatea n-ar fi îndeajuns, se pune întrebarea dacă, prin extinderea formalismului la obligația necesarului și la condițiile inexistente nu sîntem conduși, într-o anumită măsură, „dincolo de real?" [33].

La dificultăți similare se expune sistemul lui N. Rescher [34] de logică deontică ipotetică sau diadică. Așa cum au relevat criticile venite din partea lui H. N. Castañeda [35] și Z. Ziemba [36], două din axiomele acestuia pot fi reajustate în formule paradoxale:

(21) $O(p/d) \rightarrow O(p/(c \vee \sim c))$

(„dacă trebuie să remit lui X suma cuvenită în condițiile cumpărării apartamentului său, va trebui să-i achit banii respectivi și în condițiile în care fiica mea va fi luat sau nu bacalaureatul)", respectiv:

(22) $O(p/(c \,\&\, \sim c)) \rightarrow O(p/d)$,

---

[27] *Probleme de logică*, vol. VI, *ed. cit.*, p. 130.

[28] *Ibidem*, p. 128.

[29] *A Note on Deontic Logic and Derived Obligation*, în „Mind", 65, 1956, p. 507—509.

[30] *A New System of Modal Logic*, în *Proceedings of the XI-th International Congress of Philosophy*, Bruxelles, 1953, t. V, p. 59—63.

[31] *A New System of Deontic Logic*, în „Danish Yearbook of Philosophy", I, 1964, p. 173—182.

[32] Kalinowski, *La logique des normes*, p. 161.

[33] *Ibidem*, p. 162.

[34] *An Axiom System for Deontic Logic*, în „Philosophical Studies", 9, 1958, p. 24—30.

[35] *The Logic of Obligation*, în „Philosophical Studies", 10, 1959, p. 17—23; *Obligation and Modal Logic*, în „Logique et analyse", 9, 1960, p. 40—48.

[36] *Op. cit.*, p. 30—34; cit. de Kalinowski la p. 164.

aceasta din urmă sugerînd împrejurarea, greu de conceput, ca o obligație inexistentă să depindă de indiferent care condiție *d*.

Un nou cadru pentru soluționarea paradoxelor va coincide cu o nouă reformă sintactico-formală. Ni le oferă A. N. Prior [37] și A. R. Anderson [38], prin reducerea logicii modale deontice la logica modală alethică, în baza constantei propoziționale *S* („urmează o sancțiune"), ori a altora, corelate cu aceasta. Spectaculos prin ingeniozitatea tehnică și economia pe care o realizează în planul demonstrațiilor, genul de construcție a formalismului deontic la care ne referim pune în valoare ideea care l-a călăuzit pe von Wright în teoria logică generală a modalităților [39]: analogia dintre cele patru clase de modalități: alethice, epistemice, deontice și existențiale sau ontologice. De asemenea, capătă o perspectivă mai amplă sugestia lui Leibniz [40], reluată de A. Höfler [41], J. Ray [42] și K. Menger [43], de a aplica pătratul logic la modalitățile obligației, sugestie care l-a condus pe Kalinowski [44] la piramida functorilor deontici, iar pe R. Blaché [45] la una din ilustrațiile hexagonului logic.

Nici pe noul traiect nu sînt evitate însă schemele propoziționale suspecte din punct de vedere intuitiv, în măsura, cel puțin, care să compenseze riscurile travaliului reducționist: defectul naturalist *(naturalistic fallacy)* (G. E. Moore) și circularitatea traducerii modalităților *(circulus vitiosus in definiendo)*. *Paradoxal bunului samaritean*, de pildă, se regăsește, în sistemul lui Prior, în teza cu numărul de ordine 54,

(23) *CLCpqCLCqSLCpS*,

interpretată de autor în sensul că *ceea ce implică necesar ceea ce implică necesar sancțiunea implică, la rîndu-i, necesar, sancțiunea.*

Pentru a ieși din acest paradox, ar trebui, după H. Rickmann, să relativizăm logica deontică la persoane (la agenții care acționează și la cei asupra cărora se acționează). P. H. Nowell-Smith și E. J. Lemmon ne asigură însă că pe această cale pot fi suprimate doar unele paradoxe. Relativizarea la persoane ne ferește, de exemplu, de *paradoxul bunului samaritean*, dar prezervă *paradoxul tîlharului*. Pentru a ne convinge, autorii citați recomandă să substituim în formula (23) *LCpS* cu *Fp* (este *necesar ca p să antreneze sancțiunea* [*p este interzis*), pentru a obține teza:

(24) *CLCpqCLCqSFp*,

deschisă la interpretarea *dacă este necesar ca, în împrejurarea că tîlharul îngrijește rănile victimei sale, el s-o fi rănit, atunci este necesar ca, dacă din faptul că el a rănit-o, trebuie să urmeze sancțiunea, în chip necesar să se interzică ca tîlharul să îngrijească rana victimei sale.*

Pentru a elimina și acest paradox, ar mai trebui, după Nowell-Smith și Lemmon [46], să utilizăm cuantificatorii...

★

De cîte ori nu ni s-a promis, însă, că îmbogățirea mijloacelor de expresie formală ori schimbarea de carcasă lingvistică ar pune capăt paradoxelor?

---

[37] *Formal Logic*, Clarendon Press, Oxford, 1955, par III, § 6, *Deontic logic*, p. 220—229

[38] *Formal analysis of normative systems*, Yale University, New Haven, 1956; *A Reduction of Deontic Logic to Alethic Modal Logic*, în „Mind", 67, 1958, p. 100—103. Stimulat de Anderson, Prior impune o nouă reducere a logicii deontice în *Escapism: The Logical Basis of Ethics*, publ. de Abraham Irving Melden (ed.), *Essays in Moral Philosophy*, Seattle, University of Washington Press, 1958, p. 135—146.

[39] *An Essay in Modal Logic*, North-Holland Publ. Co., Amsterdam, 1951, p. 2.

[40] Cf. S. Vieru, *Logica deontică și formalizarea obligației derivate* în *loc. cit.*, p. 242.

[41] *Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Abhängigkeitsbeziehungen*, în „Keiserliche Akademie der Wissenschaften în Wien", Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte 181, B. 4, Abhandlung, 1917, p. 1—56.

[42] *Essai sur la structure logique du code civil francais*, Alcan, Paris, 1926, p. 54 *sq.*

[43] *Moral, Wille und Weltgestaltung. Grundlegung zur Logik der Sitten*, J. Springer, Wien, 1934, Cf. Kalinowski, *op. cit.*, p. 56.

[44] *Théorie des propositions normatives*, în „Studia logica", I, 1953, respectiv *La logique des normes*, 1972, p. 119.

[45] Cf. *Structures intellectuelles. Essai sur l'organisation systématique des concepts*, J. Vrin, Paris, 2-e éd., 1969, p. 93—98.

[46] *Loc. cit.* la n. 15, p. 291—296.

Cazul logicii propoziționale teoretice ne pune în gardă asupra riscului de a transfera la nesfîrșit un gen de dificultate raportat cu ușurință la alte cauze decît cele adevărate. Sistemele implicației stricte n-au fost ele concepute de C. I. Lewis pentru a depăși paradoxele implicației materiale [47]? Rezultatul tentativei? Travestirea paradoxelor în expresii și mai șocante: *ex impossibile sequitur quodlibet*,

$$(25)\ \sim \Diamond p \cdot \prec \cdot p \prec q$$

„necessarium sequitur ad quodlibet",

$$(26)\ \sim \Diamond \sim p \cdot \prec \cdot q \prec p$$ [48].

Și ce-a însemnat forjarea altor tipuri de implicație decît cea materială și cea strictă — implicația „analitică" [49], „logică" [50], „naturală" [51], „riguroasă" [52], „plină" [53], *„entailment"* [54] etc. [55] — dacă nu un eșec în ceea ce privește blocarea paradoxelor și justificarea pragmatico-semantică a logicilor clădite pe tipuri paradoxale de implicație?

Dacă într-un caz, ca și în celălalt, ameliorarea limbajului formal inițial sau crearea de sintaxe alternative au reprezentat cîștiguri intrinseci pentru progresul logic, impunîndu-se independent și impactul cu problema pe care o urmărim, avem temeiuri să credem că spectrul paradoxelor trădează nu atît aspectul sintactic al împlinirii formalismului, cît defectul semantic perpetuat în actul interpretării și utilizării sale. Din acest punct de vedere, cursa în care s-au angajat logicieni de prestigiu (Hilbert, Russell, Tarski ș.a.) în a ilustra paradoxal implicația materială, prin propoziții de tipul *dacă 2 × 2 = 4, zăpada este albă, dacă 2 × × 2 = 5, zăpada este neagră* etc. reprezintă un grav pas înapoi chiar și față de Philon megaricul. Exemplele acestuia ne pot reține atenția în calitate de enunțuri condiționale contrafactuale — *dacă pămîntul are aripi, el există, dacă pămîntul are aripi, zboară* ș.a. — , pe cînd cele hilbertiene sînt nonsensuri. Ele sfidează legătura de sens între antecedent și consecvent și-n plus nesatisfac cerința, strict formală, ca argumentele alese să releve toate combinațiile valorice prin care definim spațiul de joc al funcției „implicație". Cum acesta acoperă trei din cele patru linii ale matricii (combinațiile *AA*, *FA* și *FF*), urmează că nu putem ilustra implicația materială decît între propoziții factuale sau cu adevăr fluctuant, numite de von Wright [56] *propoziții generice*, iar nu prin propoziții definitiv decise sau „individuale", numai adevărate *(doi ori doi egal cu patru, zăpada este albă)* ori numai false *(doi ori doi egal cu cinci, zăpada este neagră)*. Dacă la această clauză, înscrisă prin definiția funcției, mai adău-

---

[47] După protagonistul logicii modale moderne, „nici o relație de implicație de adevăr nu prezintă vreo utilizare posibilă în cercetarea ipotezelor" tocmai datorită paradoxelor. „De exemplu, în termenii implicației materiale, orice fapt cunoscut este implicat în egală măsură de *toate* ipotezele". De aici concluzia că „singurul caz în care orice implicație de adevăr pare să aibă valoare aplicativă ca bază de inferență este cazul cînd coincide cu implicația strictă" (C. I. Lewis, *Implicație și deductibilitate* — capitol din C. I. Lewis, C. H. Langford, *Symbolic Logic*, ed. a 2-a, New York, 1959 —, trad. în vol. *Logică și filosofie*, București, Edit. politică, 1966, p. 281—282.

[48] În expunerea lui Lewis (cf. *loc. cit.*, p. 266), teoremele poartă numerele de ordine (19.74) și (19.75) și se consideră că „sînt paradoxale numai în sensul că exprimă adevăruri care pot fi ușor trecute cu vederea" (p. 267). De ce n-ar exprima, însă, astfel de adevăruri și formulele asimilate cu paradoxele implicației materiale?

[49] W. T. Parry, *Ein Axiomensystem für eine neue Art von Implikation (analytische Implikation)*, în *Ergebnisse eines mathematischen Kolloquiums*, Heft 4, 1933, p. 5—6.

[50] A. F. Emch, *Implication and deductibility*, în „Journ. Symb. Logic", 1, 1936, p. 26—35; *The calculus of logical implication*, în rev. cit., p. 61—62.

[51] E. Kaila, *Wenn ...so*, în „Theoria", 1945, p. 88 — 98; E. Stenius, *Natural implication and material implication*, în rev. cit., 1947, p. 136 — 156.

[52] W. Ackermann, *Begründung einer strengen Implikation*, în „Journ. Symb. Logic", 1956, p. 113 — 128.

[53] H. Freudenthal, *Logique mathématique appliquée*, Paris, Louvain, 1958, ch. 4.

[54] A.R. Anderson, N.D. Belnap, Jr., *The pure calculus of entailment*, în „Journ. Symb. Logic", 1962, p. 19—52.

[55] Cf. R. Blanché, *Raison et discours, Défense de la logique réflexive*, J. Vrin, Paris, 1967, p. 206—207; P. Ioan, *The Paradoxis of Implication*, în „Acta Logica", București, 1971, p. 84—85.

[56] Cf. D. Stoianovici, *Logica acțiunii, a lui von Wright, ca bază a logicii deontice*, în „Revista de filosofie", nr. 4/1972, p. 511.

găm grija ca între constituienți să existe o conexiune de sens, formulele incriminate ca paradoxale vor transfigura propoziții cît se poate de firești: „*dacă* (acum și aici) *nu plouă, atunci cînd* (și acolo unde) *plouă, străzile se udă*" (falsul ipotetic nu implică orice!); „*dacă* (acum) *este lumină, atunci* (înseamnă că) *chiar și cînd nu este ziuă poate fi lumină*" (adevărul ipotetic nu este implicat de orice!) [57].

Pentru cazul logicii deontice, considerațiile *semantice* inspirate de formulele contestate, ori pur și simplu suspectate, au vizat eventualitatea explicării paradoxelor „prin referire la convenții foarte generale care guvernează folosirea limbii" [58]. După Føllesdal și Hilpinen, „toată lumea va admite că o persoană emite îndeobște enunțurile cele mai tari pe care este în măsură a le face. Dacă cineva dorește ca o altă persoană să expedieze o scrisoare, ar fi desigur absurd ca el să spună că scrisoarea trebuie să fie expediată sau arsă, îndeosebi atunci cînd ultima alternativă este interzisă". Pentru a explica întrebuințările reale pe care le au expresiile deontice înlăuntrul limbajului obișnuit, autorii conchid că trebuie luate în considerație convenții generale, „deși nu sîntem obligați să le încorporăm în însăși logica deontică" [59]. În speță, nu va fi necesară construirea unor logici deosebite ale permisiunii și obligației [60], doar pentru a urma întersubstituția accidentală a cuvintelor *sau* și *și* în cazul *paradoxului permisiunii la liberă alegere* ($P(p) \rightarrow (P(p \vee q))$). Ceva mai departe însă, în cuprinsul aceleiași secțiuni a studiului din care am citat, poziția pare să nu mai fie menținută, de vreme ce autorii consideră că formalizarea imperativelor contrare datoriei reclamă un alt operator modal decît obligația promovată în sistemul logico-deontic standard — unul care să țină, din punct de vedere semantic, de lumile „aproape ideale", iar nu de cele „deontic perfecte" [61].

Că, cel puțin în parte, paradoxele logicii deontice sînt pur verbale, este de părere și Sorin Vieru [62]. Dacă are loc $O(p)$, nu rezultă că $O(p \vee q)$, care este consecința ei, ar atrage după sine $O(q)$, *id est*, că s-ar îngădui îndeplinirea obligației *expediază scrisoarea ori dă-i foc!* prin arderea scrisorii, ori că, îndeplinind obligația $p \vee q$ prin executarea lui q, am fi scutiți de sancțiunea pe care o atrage după sine neîndeplinirea lui p.

O raportare semantică insolită a problemei în discuție datorăm lui Erik Stenius [63]. Impresia sa este că „ambiția de a găsi un calcul care să nu conțină « trăsături neintuitive » a fost exagerată în cercetările moderne și că a dus la sisteme de logică modală prea complicate. Simplitatea și transparența principiilor pe care le cuprinde poate fi un merit mai mare al unui sistem logic decît pretinsa conformitate cu intuiția" [64].

*

Ajunși în punctul de a lua pe cont propriu abordarea problemei, socotim transgresiunea de la un sistem deontic la altul la fel de irelevantă ca și acceptarea divorțului între formalismul astfel constituit și semiotica limbajului normativ real. „Calea cea mai scurtă" pe care o preconizăm în soluționarea paradoxelor deontice are darul de a fi și una foarte simplă. Oferim un criteriu de evitare a dificultăților semantice, păstrîndu-ne în limitele sistemului formal standard. În fața paradoxelor, specialiștii în domeniu și-au îndreptat privirile asupra *modalităților* obligației și permisiei, preconizînd multiplicarea și ierarhizarea acestora, relativizarea la condiții și agenți, ori transcenderea lor prin intermediul modalităților alethice. În strădania evitării paradoxelor, n-a fost ocolită nici posibilitatea unei logici a obligației

---

[57] Inutil să mai subliniem că normele de conduită semantică pe care le comportă interpretarea funcției de implicație sînt impuse de ambiguitatea conjuncției *dacă ... atunci ....* La nivelul logicii propozițiilor, nu una, ci opt funcții de adevăr vor fi chemate să capteze unul sau altul din sensurile condiționării la care ea trimite (cf. P. Ioan, *Implicația logică și contrafactualii*, în „Revista de filozofie", nr. 5/1978, § 5, p. 580—581).

[58] D. Føllesdal, R. Hilpinen, *loc. cit.*, p. 101.

[59] *Ibidem.*

[60] *Ibidem*, p. 102. Confuziile ce conduc la un asemenea demers sînt reperate de autori la A. R. Anderson — *Comments on von Wright's „Logic and Ontology of Norms"*, în J. W. Davis, D. J. Hockney, W. K. Wilson (eds), *Philosophical Logic*, D. Reidel P. C., Dordrecht, 1969, p. 108—109; la N. Rescher și J. Robinson — *Can One Infer Commands from Commands?*, în „Analysis" 24, 1964; la A. Gombay — *Imperative Inference and Disjunction*, în „Analysis", 25, 1965; L. Åqvist, *Choice — Offering and Alternative-Presenting Disjunctive Commands*, în „Analysis", 25, 1965.

[61] *NVA*, p. 104.

[62] „Revista de filozofie", nr. 2/1975, p. 244.

[63] *The Principles of a Logic of Normative Systems*, în „Acta Philosophica Fennica", fasc. XVI, 1963, p. 247—260.

[64] Trad. rom. în *NVA*, p. 126.

bazată pe intuiții de ordin topologic[65]. În schimb, nimeni dintre cei angajați la găsirea unei soluții n-a pus serios în discuție statutul „functorilor de săvîrșire" *(performance-functions of acts)*, aflați în cîmpul de acțiune al modalităților, deși în spațiul lor s-au concentrat, de fiecare dată, situațiile contravenind intuițiilor atribuite rațiunii practice. Este ceea ce explică continua proliferare a contextelor paradoxale. Să ne întoarcem, deci, la primul pas de care se leagă destinul logicii deontice.

În studiul din 1951, von Wright consideră un act ca *funcție-de-săvîrșire a anumitor alte acte* dacă valoarea-de-săvîrșire (îndeplinirea sau neîndeplinirea sa de către un agent dat) depinde *în chip unic* de valorile-de-săvîrșire ale acestor acte pentru același agent. Conform acestei concepții, se definește *actul-negație* ca actul $\sim p$ care este săvîrșit de un agent dacă și numai dacă el nu săvîrșește p; *actul-conjuncție*, ca acel act $p \,\&\, q$ săvîrșit de un agent dacă și numai dacă el săvîrșește deopotrivă actul p și actul q; *actul-disjunctiv*, ca acel act $p \vee q$ săvîrșit de un agent dacă și numai dacă el săvîrșește actul p, actul q ori pe amîndouă; de asemenea, *actul-implicație*, ca pe acel act $p \rightarrow q$, săvîrșit de un agent atunci și numai atunci cînd nu este cazul ca acesta să săvîrșească p, dar să nu săvîrșească q; în fine, *actul-echivalență*, ca acel act $p \leftrightarrow q$ care este săvîrșit de un agent dacă și numai dacă el săvîrșește atît p cît și q, ori se obține de la săvîrșirea amîndorora[66].

În baza criteriului de compunere a actelor, pe care-l putem sistematiza în forma unei matrici analoge celei pe care o acceptă funcțiile de adevăr,

p q	$\sim p$	$p \,\&\, q$	$p \vee q$	$p \rightarrow q$	$p \leftrightarrow q$
+ +	−	+	+	+	+
+ −	−	−	+	−	−
− +	+	−	+	+	−
− −	+	−	−	+	+

se anulează dintru început *paradoxul bunului samaritean*, întrucît actul-conjuncție *atacul tîlharului și îngrijirea victimei de către bunul samaritean* implică doi agenți în loc de unul pentru ambele acte simple. Se justifică, însă, celelalte acte compuse din propozițiile normative paradoxale? Contraexemplul lui Alf Ross cade, întrucît *a expedia sau a arde scrisoarea* nu confirmă matricea actului-disjuncție, ci pe cea a „actului-incompatibilitate": abținerea de la ambele acte simple nu este imposibilă, așa cum este săvîrșirea amîndorora:

a expedia scrisoarea	a o arde	a o expedia sau a o arde
+	+	−
+	−	+
−	+	+
−	−	+

Pentru același motiv cade și paradoxul pus în seama formulei (3). *A fuma sau a ucide* confirmă matricea actului compus „întotdeauna săvîrșit",

a fuma	a ucide	a fuma sau a ucide
+	+	+
+	−	+
−	+	+
−	−	+

[65] Cf. Kristen Segerberg, *Some Logics of Commitment and Obligation*, în R. Hilpinen (ed.), *Deontic Logic: Introductory and Systematics Readings*, D. Reidel, Dordrecht, 1971, p. 148—158.

[66] Reamintim convenția adoptată, pe parcurs, de a simboliza într-un singur fel argumentele funcțiilor deontice, prin p, q, r etc.

iar nu pe cea a actului-disjuncție. La fel stau lucrurile în ceea ce privește paradoxul construit în legătură cu formula (17). Actul *a te bucura de viață și a comite omuciderea* nu este unul conjunctiv, cum ar fi fost cazul, ci tot unul cu parcurs constant, $+++$.

Continuînd examenul, ajungem la constatarea că nici una din cele cinci propoziții paradoxale, corelate formulelor (4), (10) și respectiv (11), nu sînt relevante pentru obligații ori pentru interdicții derivate. *A urca în vagonul pentru fumători cînd nu fumezi, a acorda primele îngrijiri victimei actului de tîlhărie, dacă tu i-ai fost autorul, a nu-ți fi anunțat vecinul că nu-i vei veni în ajutor, dacă într-adevăr nu i-ai sărit în sprijin* se dovedesc acte ce pot fi întotdeauna săvîrșite, iar nu angajări sau implicații. De asemenea, nu sînt acte-implicație *a purta veșminte, dacă nu te plimbi* și *a cumpăra bilet de tren cînd nu pleci în altă localitate.* Într-un caz, găsim o ilustrație de act-disjuncție, în celălalt, un act-incompatibilitate. Aceasta pe motiv că într-o lume deontic-ideală ori aproape-ideală se exclud ca anormale eventualitățile *dacă te plimbi, nu purta veșminte* $(- -)$, respectiv *dacă nu pleci în altă localitate, ia-ți bilet de tren*" $(+ +)$, tolerîndu-se toate celelalte împrejurări: *a purta veșminte dacă te plimbi prin locurile publice* $(- +)$, *a purta veșminte dacă nu te plimbi* $(+ +)$, *a nu purta veșminte dacă nu te plimbi* $(+ -)$, respectiv: *a nu-ți lua bilet de tren, dacă nu pleci în altă localitate* $(+ -)$, *a-ți lua bilet, dacă pleci* $(- +)$, *a nu-ți lua bilet de tren, dacă pleci* (cu alt mijloc de transport) $(- -)$.

Corelînd fiecare funcție-de-săvîrșire cu un *principiu logic al acțiunii* în lumi normale din punct de vedere deontic:

— *funcția disjunctivă* cu *principiul exhaustiunii acționale a subcontrarelor* (de la două acțiuni subcontrare nu te poți abține în același timp și din același motiv);

— *funcția conjunctivă* cu *principiul condiționării acționale suficient-suficiente* (două acțiuni condiționate suficient-suficient nu pot fi săvîrșite decît împreună sau în același timp);

— *funcția implicativă* cu *principiul condiționării acționale suficient-necesare* (două acțiuni fiind condiționate suficient-necesar, nu poți săvîrși condiția, fără a săvîrși totodată și consecința);

— *funcția coimplicativă* cu *principiul condiționării acționale suficiente și necesare* (două acțiuni fiind condiționate suficient și necesar, ori le îndeplinești concomitent, ori te abții de la săvîrșirea amîndorora); etc. [67]

și stipulînd ca normă de conduită semantică *interpretarea funcțiilor-de-săvîrșire prin acțiuni care să facă față tuturor combinațiilor valorice înscrise în spațiul de joc al matricilor respective,* formulele incriminate în cursul expunerii noastre, și altele de același gen, nu vor mai genera paradoxuri, ci modele cît se poate de rezonabile:

Dacă ți se impune să nu te plimbi, ai obligația să nu te plimbi chiar îmbrăcat fiind cu hainele de drum: $O(p) \rightarrow O(p \vee q)$;

Dacă ești obligat să-ți îndeplinești toate îndatoririle față de stat și dacă îndeplinirea tuturor obligațiilor față de stat presupune inclusiv plata impozitelor, urmează că ești obligat la plata impozitelor față de stat: $O(p) \& O(p \rightarrow q) \rightarrow O(q)$;

Dacă ți se permite să fii darnic, ți se permite, de asemenea, să fii darnic sau econom: $P(p) \rightarrow P(p \vee q)$;

Dacă ți se interzice să comiți accidente la volan, cu atît mai mult ești constrîns să nu părăsești victima cînd n-ai putut să eviți acest lucru: $O(\sim p) \rightarrow O(p \rightarrow q)$;

Dacă ești obligat să ai contorul electric în stare de funcționare, ești constrîns la aceasta inclusiv cînd vizionezi telejurnalul de seară: $O(q) \rightarrow O(p \rightarrow q)$;

Dacă ți se permite să pilotezi nava cosmică în condiții de aer condiționat, ți se permite, de asemeni, să faci acest lucru și să fii în stare de imponderabilitate: $P(p) \rightarrow P(p \& q)$; etc.

În măsura în care funcțiunea logicii *toto genere*, ținînd de ceea ce am putea numi „principiu al cutiei albe", rezidă în regulile de care dispune pentru transmiterea adevărului unor propoziții către consecințele lor tot mai îndepărtate și retransmiterea falsității altor propoziții date, către condițiile acestora, mai mult sau mai puțin întrevăzute pe cale directă, nu vedem cum ar putea fi justificată interpretarea arbitrară a funcțiilor elementare și a formulelor construite cu ajutorul acestora, pentru ca în numele dificultăților astfel create să repudiem întregul formalism. Oricît de rigid s-ar dovedi sistemul logico-deontic standard, prin puținătatea mijloacelor de expresie și a parametrilor luați în considerație, el poate fi utilizat fără nici un risc de paradox. Paradoxele angajării, ale obligației și permisiei alternative etc. nu atestă altceva decît încurcătura în care s-au găsit von Wright și criticii acestuia în privința semanticii și pragmaticii formalismului creat.

---

[67] Cf. P. Ioan, *Norme logice și valori deontice*, în „Analele Universității „Al. I. Cuza", seria III-b, Iași, 1980.

Avatarurile logicii deontice, într-o istorie relativ scurtă, subliniază într-un context distinct necesitatea redefinirii principiilor opoziției și condiționării în raport cu universul de obiecte, relații și valori asupra căruia poartă analiza [68]. Pe de altă parte, înțelegem că spectrul ambiguității nu poate fi depășit automat prin crearea unui limbaj formal. Mai trebuie să-i stăpînim comportamentul corect din punct de vedere semantic și pragmatic. Drept pentru care principiul carnapian al toleranței se cere reformulat în termenii: *în logică nu există morală; fiecare își poate impune sistemul său, dacă cerința de coerență sintactică își află corespondența în protocolul semantic și pragmatic, de o manieră care să nu-l facă un generator de paradoxe.*

COERENȚA CA STRATEGIE LOGICO-EPISTEMOLOGICĂ DE EVALUARE ALETHICĂ

DE

TEODOR DIMA

Criteriologia contemporană pune în evidență necesitatea conlucrării dintre mai multe criterii pentru o decizie cît mai completă asupra adevărului enunțurilor noastre grupate în corpuri informaționale care aparțin subiectului cunoscător sau lumii teoriilor științifice. Un enunț este preferabil altui enunț dacă adevărul său este acceptat cu ajutorul mai multor criterii. Astfel, definiția adevărului ne orientează fundamental spre domeniul obiectelor, față de care semnul distinctiv este *corespondența* conținutului informațional al propozițiilor cu starea de fapt. Dar propozițiile formează complexe lingvistice pentru care semnul distinctiv este *coerența*. În limbaj, expresiile și propozițiile au semnificații diverse, de aceea, aici se instituie un nou criteriu al adevărului — *realizarea*. În plus, adevărului i se cere să fie important pentru acțiunile noastre gnoseologice și practice. Semnul care apare în practică este *utilitatea* sau *performanța*.

Dintre aceste criterii, ne alegem în continuare ca obiect al cercetării noastre *criteriul coerenței*.

Abordarea coerentistă a adevărului a devenit o preocupare propriu-zisă odată cu marii metafizicieni care au construit sisteme raționaliste: Leibniz, Spinoza, Hegel și Bradley. Ideea principală susținută de aceștia este că un enunț nu poate fi considerat adevărat dacă nu face parte dintr-o abordare comprehensivă a Universului sau a realității, Universul însuși formînd un sistem coerent. Coerentiștii contemporani — în special F. H. Bradley și Brand Blanshard — au adoptat o atitudine exclusivistă, susținînd că *natura* adevărului poate fi redată numai din punct de vedere al coerenței. Dacă acceptăm, spunea B. Blanshard, că *testul* adevărului este coerența, atunci aceasta trebuie să exprime și natura adevărului. „Adevărul *constă* în coerență; coerența nu este numai o trăsătură a adevărului, ci și natura sa autentică" [1].

N. Rescher [2], comentînd această atitudine exclusivistă, arăta că defectul ei constă în abandonarea legăturii dintre adevăr și factualitate. Chiar dacă s-ar respinge în întregime teza centrală a teoriei adevărului prin corespondență că adevăr *înseamnă* „corespondență cu faptul" *(adaequatio ad rem)*, tot trebuie admisă teza de nezdruncinat că o propoziție adevărată enunță ceea ce este în fapt. Chiar și cel mai ardent teoretician al coerenței ar trebui să admită, desigur nu ca premisă, ci numai drept consecință a teoriei coerenței că adevărurile trebuie să corespundă faptelor.

---

[68] P. Botezatu, *Sistemul relațiilor interpropoziționale*, în rev. cit., t. XX, 1974, p. 61; P. Ioan, *loc. cit.*

[1] B. Blanshard, *The Nature of Thought*, London, 1939, vol. II, în special capitolele 25—27, *apud* N. Rescher, *The Coherence Theory of Truth*, Oxford, At the Clarendon Press, 1973, p. 27.

[2] N. Rescher, *op. cit.*, p. 27—28.

Filozofii coerentiști, încercînd să explice natura coerenței, s-au oprit la doi factori consideraţi primitivi: consistenţă şi interdependenţă. Expunînd concepţia lui Bradley, B. Blanshard [3] arăta că teoreticienii idealişti ai coerenţei îl urmează pe F. H. Bradley, susţinînd că realitatea ar fi coerentă în dublu sens — este *consistentă* în întregime şi *interdependentă*, adică este în aşa fel ordonată, încît fiecare fapt este conectat în mod necesar cu celelalte.

Ideea consistenţei, ca trăsătură primară a coerenţei, nu este proprie coerentiştilor. Ea a devenit astăzi una din condiţiile logice ale acceptării unui sistem de axiome pentru o teorie sau chiar ale acceptării teoriilor ştiinţifice. În această privinţă, Tarski [4] arăta că unul din motivele care conduc la respingerea unei teorii epistemice este demonstrarea inconsistenţei sale, demonstrare care se realizează fie prin deducerea din axiome a unor propoziţii contradictorii, fie arătînd că teoria conţine propoziţii false. *Ideea interdependenţei* este proprie teoreticienilor coerenţei. Ea nu este înţeleasă însă în spiritul unei interdependenţe dialectice, ci mai ales sub forma reciprocităţii. Astfel, unul dintre contemporanii lui Bradley, Bernard Bosanquet, dezvoltînd o doctrină asemănătoare, a insistat, în logica sa, asupra reciprocităţii; mai ales atunci cînd a vorbit despre propoziţiile ipotetice. Pentru el, o propoziţie tipic ipotetică este aserţiunea că *dacă A este B, atunci A este C*. Această legătură dintre *A,B,C* vrea să spună că există un sistem în care *A,B,C* sînt coerente. Deoarece coerenţa este o relaţie simetrică, urmează că pentru ca *A să fie C* trebuie cu necesitate ca *A să fie B*. Aşa cum arată J. Passmore [5], această concluzie vine în contradicţie cu concepţia tradiţională după care aserţiunile ipotetice sînt ireversibile. În schimb, ea este conectată cu teoria adevărului prin coerenţă şi cu presupunerea lui Lotze că fiecare propoziţie exprimă o identitate. Bosanquet admite că, de exemplu, ipotetica *Dacă el se îneacă, atunci moare* nu pare să afirme conexiuni reciproce, dar ea este o prescurtare a propoziţiei *Dacă el se îneaeă, atunci moare prin înecare* care poate fi convertită şi poate satisface logica coerenţei. Dar, în general vorbind, Bosanquet considera că „judecata ipotetică nu este în natura sa reversibilă" [6].

Din modul în care este analizată coerenţa sistemelor de propoziţii cu ajutorul relaţiei de reciprocitate rezultă că reprezentanţii filozofiei idealiste engleze de la începutul secolului nostru acceptau două teze greu de susţinut: *1)* sînt *în mod propriu* adevărate nu numai acele aserţiuni care exprimă adevărul „şi numai adevărul", dar şi care exprimă „întregul adevăr"; *2)* sînt *în întregime* coerente numai acele mulţimi de propoziţii în care fiecare propoziţie le implică pe toate celelalte, fiind echivalente şi complet redundante cu celelalte.

Aceste teze nu sînt numai implicite în doctrinele amintite, ci chiar susţinute direct. Astfel, plecînd de la afirmaţia că „Cunoaşterea în întregime coerentă este cunoaşterea în care fiecare judecată antrenează şi este antrenată de restul sistemului" [7], B. Blanshard ajunge să susţină, în lucrarea sa mai recentă *Reason and Belief* (1974), că „Adevărul unui sistem trebuie să fie apreciat prin coerenţa sa cu experienţa umană luată ca întreg. S-ar putea obiecta că aceasta înseamnă să se apeleze în mod arbitrar de la o autoritate la alta şi că, dacă două sisteme coerente ale gîndirii se ciocnesc, ambele să fie la fel de preferate. Dar nu este aşa. Adevărul unui sistem trebuie să fie apreciat nu numai prin consistenţă internă, ci şi prin amploarea domeniilor pe care le cuprinde; sistemul disponibil cel mai cuprinzător este acela care include experienţa umană exprimată şi interpretată de ştiinţă. Lumea din Forsyte Saga poate să fie extraordinar de consistentă intern, dar aceasta nu ne garantează că Soames şi Jolyon Forsyte trăiesc şi se mişcă pe pămînt; noi nu putem adapta lumea lor, oricît de consistentă ar fi, la lumea în care trăim acum, pentru că va intra în conflict cu nenumărate aspecte ale cunoştinţelor noastre despre Anglia victoriană şi cu faptele biografiei lui Galsworthy. Mitologia greacă se poate constitui într-o poveste uimitor de consistentă, dar nimeni nu se îndoieşte că ea este numai o poveste care nu poate fi adaptată decît la faptele istorice care nu stau sub semnul legilor antropologice. Prin urmare — conchide Blanshard — cunoştinţele noastre sînt coerente într-un sistem ştiinţific şi numai în funcţie de aceasta vom aprecia coerenţa aserţiunilor noastre" [8].

---

[3] B. Blanshard, *Reason and Analysis*, La Salle, Ill., 1962, *apud* N. Rescher, *op. cit.*, p. 32.

[4] A. Tarski, *The Semantic Conception of Truth*, în H. Feigl şi W. Sellars (ed.), *Readings in Philosophical Analysis*, New York, 1949, p. 77.

[5] J. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, Penguin Books, Middlesex, 1975, p. 167—168.

[6] B. Bosanquet, *Cause and Ground*, în „Journal of Philosophy", 1910, *apud* J. Passmore, *op. cit.*, p. 168.

[7] B. Blanshard, *The Nature of Thought*, London, 1939, p. 264, *apud*, N. Rescher, *op. cit.*, p. 34.

[8] *Idem*, *Reason and Belief*, George Allen & Unwin LTD, London, 1974, p. 114.

Din prezentarea noastră succintă rezultă că metafizicienii amintiți nu au reușit să descrie exact și satisfăcător ce semnificație are termenul de „coerență" și în ce fel de relații trebuie să stea o propoziție cu celelalte propoziții pentru ca sistemul format din ele să fie coerent. Fundamentul pe care filozofii coerentiști își întemeiaseră concepția era greșit, așa cum rezultă din obiecțiile făcute [9]. Mai întîi, ei au plecat de la sugestiile oferite de modul în care se constituie sistemele matematicii pure. Dar acestea, spre deosebire de enunțurile empirice ale științei și ale vieții obișnuite, nu sînt utilizate pentru a oferi informații asupra caracteristicilor obiectelor realității, ci pentru a obține concluziile care urmează dintr-o mulțime dată de axiome și o mulțime dată de reguli pentru efectuarea operațiilor respective de derivare. Că există un enunț matematic care nu este coerent cu elementele unor sisteme matematice sau care face parte dintr-un sistem care nu are aplicabilitate la realitate, acestea nu sînt obiecții împotriva coerenței sistemelor formale. Obiecțiile apar atunci cînd solicităm coerența astfel înțeleasă pentru a servi sistemele științifice factuale. Aici este logic posibil să existe două mulțimi diferite de enunțuri coerente, la fel de comprehensive, asupra cărora să nu se poată decide, prin intermediul teoriei coerenței, care este mulțimea enunțurilor adevărate. Pentru a respinge un enunț empiric particular care este în conflict cu corpul credințelor noastre nu se procedează prin asimilarea aserțiunilor din viața obișnuită de către enunțurile matematicii, ci prin raportare la cunoștințele despre care se știe că sînt adevărate despre lume. Așa cum spune A. R. White [10], coerența unei aserțiuni cu alta este acceptată ca un test practic al adevărului numai pentru că a doua judecată a fost acceptată independent de prima ca adevărată. În al doilea rînd, în cazul enunțurilor *a priori*, tipice pentru matematică, există o strînsă legătură între semnificație și adevăr. Enunțuri precum *Doi înmulțit cu doi este egal cu jumătate din opt* sînt adevărate în virtutea semnificațiilor care le exprimă, deoarece semnificațiile cuvintelor sînt intern relaționate în măsura în care enunțurile sînt adevărate. Nu același lucru se întîmplă în științele factuale, unde nu prea există condiții necesare și suficiente pentru ca un enunț să fie declarat — total și definitiv — ca adevărat sau fals. În al treilea rînd, chiar în matematică, coerența exprimă criteriul și nu semnificația adevărului. Semnificația adevărului este dată de corespondența cu realitatea. Fie că este matematic, fie că este empiric, enunțul *X este Y* este adevărat dacă și numai dacă în fapt *X* este *Y*. Prin urmare, nici în matematică nu poate fi vorba de un singur criteriu al adevărului și, în nici un caz, coerența nu se poate constitui în criteriu definițional, sarcină care revine corespondenței.

În cadrul Școlii de la Viena, pe lîngă anumite variante ale adevărului prin corespondență, s-au susținut și puncte de vedere prin care s-a încercat definirea adevărului în termeni de coerență. Campionul acestei orientări a empirismului logic a fost Otto Neurath.

Încă din 1932, R. Carnap menționase că orice teorie științifică poate fi construită prin *fundamentare* pe clasa „enunțurilor protocolare" care descriu exact și coerent observațiile senzoriale ale oamenilor de știință. Trăsătura principală acordată de Carnap enunțurilor protocolare se referea la infailibilitatea lor, ceea ce le permitea să fie o garanție sigură pentru enunțurile generale ale științei, în special pentru legi. Otto Neurath, respingînd poziția lui Carnap, a introdus considerații asupra adevărului prin coerență în cadrul Cercului vienez. El a realizat o variantă a teoriei adevărului factual care este în esență coerentistă; ea susține că cunoașterea empirică nu se reduce la conștientizarea directă a unei entități constituente a realității care se prezintă de la sine observatorului pasiv. Cunoașterea științifică, spune Neurath, este o mașină de sortare în care sînt introduse enunțurile protocolare. Legile și alte propoziții factuale formează sita care situează în afara cunoașterii enunțurile false și inutile. Neurath a ajuns, precum Bradley, să respingă teoria adevărului prin corespondență, încercînd să facă din coerență nota definitorie și criteriul unic al adevărului, nu numai din matematica pură, ci și din știința empirică. Argumentarea lui Neurath s-a dovedit însă nelegitimă.

Insuccesul lui Otto Neurath s-a datorat dorinței sale de a face „coerente" enunțuri generale cu enunțuri de observație sau protocolare, ceea ce s-a dovedit nelegitim și impropriu pentru semnificația coerenței. Trebuie să acceptăm concluzia că pot fi coerente numai enunțuri de același fel. Astfel, în matematică și, îndrăznim să credem, în toate demonstrațiile ipotetico-deductive, coerența este asigurată, în primul rînd, prin consistența internă care se stabilește între enunțuri cu grade apropiate de generalitate și prin reguli și procedee care permit stabilirea adevărului la nivel rațional, fără referire externă. Dacă însă se are în vedere și *semnificația* adevărului astfel obținut, apelul la criteriul corespondenței este necesar.

---

[9] A. R. White, *Coherence Theory of Truth*, în P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. II, The Macmillan Company & The Free Press, New York, p. 131.

[10] *Ibidem*.

Cum știm, demonstrațiile sînt prezente în contextul justificării și, prin urmare, coerența este o strategie care aparține acestui context, așa cum a și fost concepută de gînditorii analizați. Se pune întrebarea dacă nu-i putem utiliza prezența și în contextul descoperirii, adică acolo unde adevărul nu mai este un punct de plecare pentru demonstrarea adevărului altor enunțuri, ci rezultatul cercetării. Răspunsul la această întrebare a încercat să-l dea epistemologul contemporan N. Rescher, preocupat de utilizarea coerenței drept criteriu al adevărurilor factuale și nu formale. În cartea la care ne vom referi în continuare, el a prezentat o *strategie de stabilire a adevărului enunțurilor cu ajutorul coerenței* [11].

Punctul de plecare îl formează o anumită cantitate de adevăruri *prima facie*, adică propoziții care sînt considerate *candidate potențiale* la adevăr. Aceste candidate la adevăr formează o *mulțime mutual inconsistentă*, ceea ce permite excluderea lor reciprocă. În felul acesta, candidatele nu au șanse de a fi considerate *in toto* ca adevăruri pur și simplu și sîntem îndreptățiți să le acceptăm ca adevărate pe acelea care „sînt coerente" cu celelalte, așa încît cele mai multe date formează un întreg. Coerența devine *testul critic* al caracterizării unor candidate la adevăr drept adevăruri verificabile.

Să admitem o mulțime $S = \{P_1, P_2, P_3 \ldots,\}$ de propoziții „date", care pot fi denumite pe scurt *date* pentru că nu s nt considerate adevărate, ci numai *candidate la adevăr*, și care sînt în competiție, deoarece sînt *mutual inconsistente*. Teoria coerenței trebuie să facă ordine în S prin separarea adevărului de fals. O candidată la adevăr urmează să fie considerată adevărată dacă ea este *consistentă* cu cît mai multe din datele rămase.

Prin modul în care Rescher a conceput această strategie, sînt rezolvate cîteva dificultăți, și anume: *i)* considerînd propozițiile numai candidate la adevăr, ne situăm în afara contextului justificării și în afara strategiei fundaționaliste, scăpînd de perspectiva cercului vicios și a regresului la infinit; *ii)* aplicăm criteriul coerenței în contextul descoperirii și al cunoașterii factuale, unde informația este de multe ori inconsistentă, convenindu-i o astfel de strategie; *iii)* criteriul funcționează *în interiorul* unei mulțimi de date, fiind evitat apelul la fapte *din afara* contextului epistemic dat, evitîndu-se transformarea coerenței în corespondență.

Această strategie este conformă, cum însuși Rescher recunoaște, cu *pattern*-ul general al procesului de derivare a rezultatelor semnificative și consistente dintr-o cantitate inconsistentă de informație. Aceasta presupune găsirea inferențelor și a mijloacelor tactice pentru realizarea ordinii în haosul datelor inițiale, pentru a *transforma* incoerența în coerență, dezordinea în sistem, candidatele la adevăr în adevăruri sigure. Coerența primește astfel atributul de procedeu de *decantare* a adevărului în contextul unei familii de canditați competitivi din domeniul factual. Această competitivitate ridică însă probleme importante cu privire la respectarea *principiilor gîndirii* care trebuie să asigure *consistența* construcțiilor noastre informaționale. Conform logicii tradiționale, consistența este asigurată de cele două principii ale negației: *principiul non-contradicției* și *principiul terțiului exclus*. Primul stipulează că două propoziții incompatibile p și non-p nu pot fi ambele adevărate, iar al doilea arată că două propoziții disjunctive, p sau non-p, nu pot fi ambele false. Împreună cele două principii formează *principiul bivalenței* care nu permite ca două propoziții contradictorii, sau p sau non-p, să fie nici ambele adevărate, nici ambele false.

N. Rescher propune „ajustarea" acestor principii clasice [12] încît ele să poată acționa nu în general, ci într-o formă atenuată, pentru a putea sluji mulțimile finite de propoziții candidate la adevăr, în care, de exemplu, și p și non-p pot fi false, nesocotind astfel principiul terțiului exclus. Se cere criteriului coerenței să garanteze satisfacerea următoarelor condiții:

1. O propoziție nu poate fi niciodată și adevărată și falsă *(legea contradicției)*;

2. O propoziție este fie adevărată, fie falsă — nu în general, ci în „toate cazurile standard" *(legea bivalenței într-o formă atenuată)*;

3. Dintre o propoziție și negația ei, cel mult una poate să fie adevărată și cel mult una falsă *(legea negației)*;

4. Dintre o propoziție și negația ei, cel puțin una va fi adevărată și cel puțin una falsă — nu în general, ci în „toate cazurile standard" *(legea terțiului exclus într-o formă atenuată)*.

Expresia „în toate cazurile standard" din enunțurile condițiilor 2 și 4 are menirea de a permite acceptarea *adevărului aproximativ* și de a evita dihotomia adevărat-fals din teoria tradițională a adevărului. Coerența este astfel plasată pe traiectoria străbătută de știința contemporană pentru care rezultatele cunoașterii nu sînt definitive și care acceptă principiul perfectibilității drept principiu de primă mărime.

---

[11] N. Rescher, *op. cit.*, p. 39—40.
[12] *Ibidem*, p. 42—43.

În afara celor patru condiții de adaptare a principiilor gîndirii la construirea teoriei coerenței, prin satisfacerea unui concept relativizat de consistență, trebuie îndeplinite și anume *condiții necesare* [13]:

1. Adevărul unei propoziții să fie asertat în termeni ai coerenței sale cu alte propoziții: calificarea de adevărată sau falsă depinde în mare parte sau exclusiv de relațiile de compatibilitate sau conflict ale propoziției cu alte propoziții. De aceea,

2. Adevărul unei propoziții se decide în funcție de *context*, în sensul că nu interesează evaluarea propoziției izolate, ci numai analizarea ei în legătură cu alte propoziții. Prin urmare,

3. Adevărul propozițiilor este dependent în mod crucial de elementele de ordin logic cu care se realizează *sistematizarea* propozițiilor, pentru a forma o rețea de conexiuni. Astfel,

4. Adevărurile trebuie să se constituie într-un *sistem consistent* ai cărui membri sînt în mod adecvat *conectați:* ei trebuie să fie în relații reciproce, astfel încît să formeze o singură unitate a cărei coerență să acționeze în așa fel încît să excludă alte posibilități.

5. Mai mult, această unitate sistematică trebuie să fie suficient de extinsă pentru a cuprinde domeniul faptelor reale; ea trebuie să manifeste o anumită *completitudine* — nimic nu poate fi omis fără a fi justificat. Prin urmare, domeniul adevărului este determinat prin intermediul unor considerații contextuale asupra compatibilității și conflictului dintre propoziții și trebuie să fie „sistematic" în măsura în care este consistent, comprehensiv și unitar. Aceste aspecte diferite ale sistemicității trebuie să predomine în determinarea adevărului prin coerență. Reamintim că:

6. Teoria coerenței acceptă teoria clasică a adevărului, modificînd, așa cum am văzut, legea bivalenței și a terțiului exclus.

Condițiile de întemeiere a teoriei adevărului prin coerență formulate de N. Rescher conțin unii termeni cu semnificații specifice, de unde necesitatea explicitării lor.

Primul termen este acela de *datum* (dată) și, așa cum recunoaște Rescher [14], el este obținut printr-o inovație tehnică, fiind diferit de întrebuințarea curentă și de sensul pe care i-l dau filozofii. Un *datum* este un *candidat la adevăr*, o propoziție care este potențial sau *prezumtiv* adevărată. Este un adevăr *prima facie* pe care ne pregătim să-l apreciem, în anumite condiții, ca adevăr dovedit în cazul că nu se manifestă considerații opuse. Este o propoziție care urmează să fie apreciată ca adevărată *dacă se poate*, dacă situația gnoseologică ar fi astfel încît să nu apară nici o dificultate sau inconsistență. Un *datum* nu este *stabilit* ca adevărat, el este numai ajutat, presupunîndu-se că poate să devină adevărat „dacă toate merg bine". Un *datum* este o *aspirație* care s-ar putea să fie îndeplinită.

Astfel concepute, datele nu sînt nici *fundamente* ale cunoașterii teoretice (*axiomele* demonstrațiilor ipotetico-deductive), nici *propoziții-protocol* ale cunoașterii empirice, de aceea acceptarea lor se datorează *înclinațiilor epistemice* provizorii și condiționate ale subiectului cunoscător. S-ar părea că atitudinea față de date este destul de „lașă", cum spune Rescher, deoarece aderăm la ele, dacă nu ridică probleme, dar le abandonăm imediat ce apar dificultăți. Pentru a evita strecurarea unei doze prea mari de subiectivitate în acceptarea unor propoziții ca date, nu se lasă pe seama imaginației acordarea procentelor de plauzibilitate, ci se caută fundamente adecvate. Sînt date acele propoziții care posedă anumite însemne proprii prin care devin preferabile în mod rezonabil. Ele trebuie să constituie *perspectivele reale pentru adevăr* în măsura în care există rațiuni adecvate care să le susțină candidatura la adevăr. Prin urmare, spune Rescher (p. 56), a considera o propoziție un *datum* înseamnă a avea o poziție definită și sigură față de ea. Această poziție este însă condiționată de modul în care se alege *familia* de date relativ la care va fi judecată propoziția în cauză. Considerate individual, datele sînt numai *adevăruri prezumtive*, dar considerate colectiv, ca o *familie*, ele trebuie să conțină adevărul obiectiv în perimetrul pe care îl formează și unde se caută acest adevăr. Datele nu pot fi identificate cu adevărurile, deoarece, fiind incompatibile, unele sînt în mod necesar false, dar *unele* date se vor dovedi adevăruri reale.

Din prezentarea făcută datelor, rezultă diferența radicală dintre *date* și *evidență*. În sens tradițional, un enunț care poartă atributul evidenței înseamnă că se *autosusține*, adică nu are nevoie nici de demonstrație, nici de confirmare factuală. În epistemologia contemporană, termenul de evidență are sens de *suport adevărat pentru alt enunț*. Referindu-ne la acest al doilea sens care ne interesează, constatăm că evidența este formată din acele adevăruri a căror adăugare poate constitui un suport de justificare a alegerii anumitor candidate la adevăr. Datele, dimpotrivă, sînt candidate la adevăr din care urmează ca adevărurile să fie extrase. Între evidență și propoziția al cărei adevăr îl susține este o diferență de nivel, ultima fiind mai generală și în plus se situează în afara evidenței; propoziția validată de date face ea însăși

---

[13] *Ibidem*, p. 43—44.
[14] *Ibidem*, p. 54—55.

parte dintre date. De asemenea, arată Rescher (p. 58), evidența nu poate fi inconsistentă fără să se autoanuleze. Această condiție nu se cere datelor și, prin urmare, strategia pe care o propune Rescher acționează în acele condiții cînd adevărul poate fi determinat cu ajutorul datelor inconsistente și nu cu ajutorul evidenței stabilită anterior, așa cum presupune orice proces de cunoaștere care pretinde întemeiere.

De aici urmează că adevărul propozițiilor stabilit pe această cale este *relativ la* date. Dacă datele se schimbă, spune Rescher, va fi afectat adevărul propozițiilor pe care l-au determinat și, atîta timp cît datele sînt păstrate ca date, consicințele implicate de ele prin strategie coerentistă pot fi considerate adevărate (dar relativ la date). Această relativitate la date permite evitarea pretenției adevărului total și absolut enunțată de metafizicienii amintiți (Bradley, Bosanquet, Blanshard).

După această caracterizare a datelor urmează cîteva *exemple* clarificatoare.

Un exemplu îl constituie *înregistrările* sau *consemnările* provenite din diferite surse, cum ar fi consemnările istorice asupra unei tranzacții din trecut. În măsura în care ele concordă între ele, le acceptăm ca adevărate, dar adesea astfel de consemnări nu concordă — se contrazic. În acest caz, nu mai pot fi considerate adevăruri, ci cel mult candidate la adevăr, iar consemnările sînt doar o sursă de controverse și nu o sursă valoroasă și precisă. Ea nu poate fi clarificată și îmbunătățită numai prin aplicarea criteriului coerenței sau a altui criteriu, ci printr-un proces îndelungat de cunoaștere a trecutului sau poate niciodată.

De asemenea, înregistrări informaționale inconsistente pot proveni din diferențele provocate de organele de simț ale omului. Astfel, organul vizual poate să înregistreze că un băț introdus în apă este îndoit, iar prin pipăit să se constate că el este drept. Împotriva părerilor care susțin că organele de simț ne oferă în mod automat adevărul pur și simplu pot fi aduse toate argumentele tradiționale ale scepticilor, dar, desigur, aceste argumente au și rolul de a reaccentua rolul înregistrărilor senzoriale de a se constitui ca *date* sau *candidate la adevăr*, nefiind adevăruri acceptate de la început. În sensul tehnicii propuse de Rescher și fn consens cu terminologia adoptată pentru strategia coerenței, ni se propune să înlocuim expresia *„evidența* organelor senzoriale" cu *„datele* organelor de simț". Satisfacem astfel *principiul falibilității* științei, pe care l-am acceptat și noi vorbind despre natura științei [15]. Falibilitatea potențială exprimă faptul principial că datele sau candidatele la adevăr pot fi excluse din domeniul științei, că ceea ce nu este cunoscut ca adevărat poate fi și fals.

Un alt exemplu propune abordarea ideii de candidat la adevăr dintr-o direcție probabilistă. Un *datum* poate fi considerat o propoziție suficient de probabilă relativ la baza ei informațională. Ni se propune să aruncăm un zar și să fim pregătiți să acceptăm ca *adevăr prezumtiv* propoziția care are o probabilitate mai mare de 0,8. Ca date pot fi considerate următoarele propoziții:

Aruncarea nu va da 1,

Aruncarea nu va da 2,

. . . . . .

Aruncarea nu va da 6,

deoarece fiecare propoziție are o probabilitate mare — 5/6 sau 0, 83. Aceste propoziții prezumtiv adevărate nu pot fi toate adevărate, deoarece conjuncția lor ar fi adevărată, ceea ce este imposibil. Unificînd ceea ce știm despre date cu evidența probabilă, pot fi considerate date (candidate la adevăr) acele propoziții pe care un aspect din evidență le face mai probabile *a posteriori* decît erau *a priori*. Desigur, nu este exclusă posibilitatea ca datele astfel obținute să fie inconsistente. Este propusă următoarea mulțime: {*a, b, c, d, 1, 2, 3, 4*}. Se alege un element la întîmplare. Se consideră apoi ipoteza: *Elementul ales este un număr*, de unde se oferă evidență pentru două propoziții:

(1) *Elementul ales este un număr impar;*

(2) *Elementul ales este un număr par.*

Inițial, aceste propoziții aveau o probabilitate *a priori* de 2/8 sau 1/4, dar acum, în prezența evidenței precizate, se obține o probabilitate *a posteriori* de 2/4 sau 1/2. Evidența servește pentru a suporta fiecare din aceste propoziții prin *dublarea* probabilității. Dar și din acest exemplu rezultă că cele două propoziții nu pot fi ambele considerate, deoarece sînt inconsistente. Ele rămîn *date* sau candidate la adevăr. Rescher consideră (p. 62) că astfel de propoziții-candidate la adevăr nu sînt probabile *per se*, ci sînt caracterizate ca *date*.

Exemplul al treilea se construiește cu ajutorul *enunțurilor condiționale contrafactuale*. Să considerăm o condițională care contravine obișnuinței: *Dacă această vază de sticlă ar fi trîntită, ea s-ar sparge.* Această condițională contravine următorului context gnoseologic:

---

[15] T. Dima, *Între prudență și eroare*, Edit. Junimea, Iași, 1978, p. 31—33.

(1) *Această vază de sticlă nu va fi trîntită;*
(2) *Această vază de sticlă nu se va sparge;*
(3) *Toate vazele de sticlă se sparg cînd sînt trîntite.*

Antecedentul contrafactualei ne arată explicit că, pentru a-l obține, trebuie să înlocuim (1) cu negația sa:

(1′) *Această vază de sticlă va fi trîntită.*

Din această premisă se obține, prin intermediul lui (3),: *Această vază de sticlă se va sparge*, concluzie care contrazice (2). Deci, prin înlocuirea lui (1) cu (1′), obținem o mulțime inconsistentă de propoziții care nu pot fi considerate *adevăruri*, ci numai candidate la adevăr. Reținem situația gnoseologică generală: *Ori de cîte ori o ipoteză contrafactuală este introdusă într-un context informațional dat, rezultă o familie inconsistentă de „date" sau candidate la adevăr.*

Exemplul al patrulea se referă la situațiile cele mai des întîlnite fn procesul de cunoaștere: *întemeierea inductivă*. În cunoașterea factuală, se pleacă de la o *bază* informațională, să-i spunem B. Referitor la B sînt formulate pe cale inductivă enunțuri alternative relevante care formează împreună mulțimea S de ipoteze inductiv posibile. Să notăm cu $\models$ relația de întemeiere evidențială, prin care formăm mulțimea S, astfel încît, ori de cîte ori $B \models P$, atunci P aparține lui S: pe scurt, $P \in S$. Cu acest procedeu se obține o mulțime inconsistentă. Rescher ne propune, ca exemplu concret, o poveste polițistă în care toate presupunerile detectivului, pe baza „faptelor date despre modul" cum suspecții ar fi comis crima formează o astfel de mulțime.

Din aceste exemple rezultă multitudinea procedeelor de întocmire a „familiilor" de date caracterizate prin veridicitate potențială. Aceste date exprimă în enunțuri candidate la adevăr aspecte ale senzației, ale memoriei, cazuri de raționare ipotetică, înregistrări informaționale, ipoteze științifice etc. Prin urmare, datele sînt formulate în contexte diferite ale cunoașterii, ceea ce arată utilizarea largă a strategiei coerenței. De asemenea, rezultă că datele nu sînt primitive din punct de vedere cognitiv, ele sînt rațional și empiric fundamentate, încît abordarea lor printr-o strategie coerentistă contribuie nu numai la obținerea unor adevăruri noi pe baza celor cunoscute, ci și la *generarea* adevărului, plecînd de la o bază care conține numai candidați la adevăr.

Rescher își continuă preocupările de elaborare a strategiei coerentiste prin *precizări de ordin logic*[16], ajungînd la concluzia că este nevoie de o *logică aplicată* care să conțină instrumente ale logicii teoretice suplimentate extralogic pentru a le face capabile să rezolve probleme factuale. Prezentăm în continuare cîteva din propunerile lui Rescher, continuînd în felul acesta îndeplinirea angajamentului nostru formulat mai sus de a preciza sensul unor termeni utilizați de autorul acestei strategii.

Am văzut că abordarea adevărului prin coerență cu alte propoziții conține două stipulări inițiale:

(1) Propozițiile în discuție trebuie să fie candidate la adevăr sau „date", în sensul explicitat mai sus;

(2) Mulțimea datelor de la care se pleacă pentru decantarea adevărului prin coerență trebuie să fie suficient de cuprinzătoare, în așa fel încît să existe un puternic temei rațional pentru a afirma că propozițiile adevărate se găsesc printre alternativele relevante ale mulțimii.

Amintim că, în toate preocupările de fundamentare a cunoașterii factuale, începînd cu inducția baconiană și pînă la probabiliștii contemporani, aspectele legate de *comprehensivitatea (completitudinea)* și *relevanța* faptelor au fost puncte nevralgice. Ce ne îndreptățește să sperăm că am făcut o alegere exhaustivă, încît adevărul se găsește printre alternativele propuse? Întrebarea trebuie să i-o adresăm și lui Rescher care a considerat în consens cu tradiția că mulțimea datelor trebuie să fie comprehensivă. Răspunsul a fost eludat prin postularea extensivității. În schimb, Rescher a vorbit despre o *completitudine externă* care cere ca datele înseși să fie incluse în mod suficient și despre o *completitudine internă*, prin care se cere ca, odată ce datele sînt adunate, să se încerce determinarea adevărului într-un sector cît mai mare posibil al mulțimii.

Extragerea propozițiilor adevărate din mulțimea intern și extern cuprinzătoare a datelor se realizează după principiul : *Acele propoziții din totalitatea datelor relevante care exprimă cel mai bun (maxim) acord cu restul să fie considerate adevărate, în contextul datelor respective.* Acest principiu determină trecerea de la mulțimea inconsistentă a datelor la mulțimea propozițiilor adevărate între care există un acord maxim. Dar pe ce cale se poate realiza această trecere? În logică deductivă, o propoziție poate fi considerată ca adevărată cînd urmează în mod valid din premise acceptate ca adevărate. Conform strategiei coerenței, o propoziție este considerată adevărată tot relativ la premise, dar premisele sînt numai candidate la ade-

[16] N. Rescher, *op. cit.*, p. 72—97.

văr, formînd o mulțime inconsistentă. Nici logica inductivă, constată Rescher, nu ne poate ajuta, de aceea el și-a propus să realizeze un procedeu propriu — un *mecanism logic de inferare de la premise inconsistente* (p. 78—80).

Fie S o mulțime de propoziții: $S = \{p_1, p_2, \ldots\}$, consistentă sau nu. O submulțime S_i a lui S va fi considerată o *submulțime maximal consistentă (s.m.c.)* a lui S dacă satisface următoarele condiții:

1. S_i este o submulțime nevidă a lui S;

2. S_i este consistentă;

3. Nici un element din S care nu aparține lui S_i nu-i poate fi adăugat fără a genera o inconsistență (astfel încît pentru fiecare propoziție P din S care nu aparține lui S_i, reuniunea $S_i \cup \{P\}$ este inconsistentă).

Din această definiție pot fi extrase următoarele consecințe:

i) Dacă S este consistentă, S are o singură submulțime maximal consistentă *(s.m.c.)*, S însăși;

ii) Nici un element autocontradictoriu din S nu apare într-o S_i *s.m.c.;*

iii) Dacă nu există elemente autocontradictorii în S, atunci S este reuniunea tuturor submulțimilor sale maximal consistente;

iv) Dacă S este reuniunea mulțimilor S' și S'', unde S'' este mulțimea propozițiilor autocontradictorii, atunci submulțimea maximal consistentă a lui S și S' coincid;

(v) Dacă un element P al lui S este o tautologie, atunci P poate să aparțină fiecărei submulțimi maximal consistente a lui S, deoarece adăugarea unei tautologii la o mulțime consistentă nu-i afectează consistența.

Rescher mai definește următoarele noțiuni: se numește *martor inocent* (*m.i.*) un element P din S dacă $P \in S$ pentru fiecare *s.m.c.* a lui S_i din S. Prin urmare, o tautologie este un *m.i.* În schimb, o propoziție P care aparține unei mulțimi inconsistente S este un *inculpat* al lui S dacă P nu este un martor inocent al lui S.

În ceea ce privește consecințele unei mulțimi propoziționale inconsistente, acestea sînt de două feluri: inevitabile și slabe. P este o *consecință inevitabilă* a mulțimii S dacă P este o consecință deductivă a fiecărei submulțimi maximal consistente S_i din S. P este o *consecință slabă* a mulțimii S, dacă există unele S_i în S, astfel încît P este consecința lor logică. Deoarece grupul consecințelor inevitabile poate fi prea restrîns, iar grupul consecințelor slabe prea mare, Rescher a propus și perspectiva unei soluții intermediare: conceptul de *consecință intermediară nespecifică* sau *consecință plauzibilă* sau *privilegiată*. Deci, o consecință inevitabilă (care urmează din *toate s.m.c.*) trebuie să fie o consecință privilegiată (dar nu și convers), iar o consecință privilegiată este o consecință slabă (urmează din *unele s.m.c.*), dar nu și convers. Submulțimile maximal consistente din care urmează consecințe privilegiate pot fi numite „preferate" sau „eligibile".

Printr-un *criteriu de preferință* putem restrînge domeniul format din *s.m.c.* mulțimii S la submulțimile eligibile. Presupunînd că S are ca *s.m.c.*'; $S_1, S_2, \ldots, S_n$ și că, potrivit unui criteriu de preferință, $S^1, \ldots, S^m (m < n)$ sînt acele *s.m.c.* ale lui S care sînt eligibile, P va fi o consecință privilegiată a acestor *s.m.c.* eligibile S^i ale lui S; pe scurt: $S^i \vdash P$. În felul acesta, problema consecințelor unei mulțimi de date inconsistente se reduce la găsirea *criteriilor de preferință alethică*. Aceste criterii nu aparțin logicii, ci pot fi formulate prin considerații extralogice determinate de modul specific în care sînt soluționate problemele cunoașterii. De aceea, nu există un singur criteriu pentru preferarea unei *s.m.c.*, ci o varietate de procedee, fiecare cu avantajele și dezavantajele sale și fiecare aplicabil la un anumit domeniu. Rescher descrie cîteva din aceste procedee în capitolul V al cărții sale, asupra cărora nu insistăm.

Din succinta noastră prezentare ne dăm seama de strategia propusă de Rescher de obținere a adevărului cu ajutorul ideii de coerență. Se pleacă de la o *masă de date inconsistente*, în sens tare ca fiind *logic inconsistente*. Ele nu sînt adevărate, ci sînt cele mai bune *candidate la adevăr*. Prin determinarea diferitelor *submulțimi maximal consistente* (*s.m.c.*) inerente acestor date, obținem o imagine asupra spectrului grupărilor datelor care sînt alternativ consistente și coerent subordonate. O propoziție este considerată o consecință a mulțimii inițiale de date dacă urmează din fiecare și din toate aceste *s.m.c.*, fiind deci o *consecință inevitabilă*. În plus, o putem considera o *consecință privilegiată* a datelor, dacă urmează inevitabil din acele *s.m.c.* în favoarea cărora a acționat un *criteriu de eligibilitate*. Se aplică apoi ideea că propoziția este coerentă cu un grup de alte propoziții, dacă ea este *consistentă* cu ele, iar dacă contradictoria propoziției este inconsistentă cu ele, propoziția este *maximal coerentă* cu grupul respectiv de propoziții. În sfîrșit, în acord cu aceste rezultate, aplicăm principiul din logica standard că o propoziție trebuie socotită ca *adevărată* în raport cu o mulțime de premise, cînd ea este o consecință a acesteia.

Abordarea coerentistă a adevărului prin coordonarea exigențelor impuse de logica teoretică cu exigențe extralogice sau formale exprimă faptul că adevărul astfel obținut este un adevăr „relativ la" mulțimea datelor de la care se pleacă. Așa cum în logica deductivă trecerea de la adevărul relativ la cel categoric este garantat de adevărul premiselor, în analiza prin coerență trecerea este garantată de natura candidaturii la adevăr. Valoarea mișcării de la „adevărat relativ la date" la „adevărat" depinde de natura „datelor". Alegerea datelor și încrederea în ele sînt două acțiuni care ne permit să vorbim despre *adevărul* rezultatului obținut. Strategia coerenței, așa cum a conceput-o Rescher, o considerăm deosebit de utilă pentru obținerea *adevărurilor concrete* — adevărurile „aici și acum" — din domeniul factual, din întregirea cărora rezultă adevărul obiectiv. Determinările parțiale ale adevărului cu ajutorul coerenței sînt aproximări ale adevărului obiectiv, mai ales în acele domenii în care, datorită imposibilității confruntării cu faptele, teoria corespondenței este criteriologic nefolositoare pentru a decide dacă o propoziție dată este sau nu calificabilă ca adevărată.

În ceea ce ne privește, am aplicat strategia coerenței la *fundamentarea epistemologică a explicațiilor* din contexte individuale sau ale simțului comun [17] și la *clarificarea condiționalelor contrafactuale* [18].

PROBLEME LOGICE ȘI EPISTEMOLOGICE ALE DINAMICII TEORIILOR ȘTIINȚIFICE

DE

ILIE PÂRVU

Pe măsură ce se maturizează cunoașterea în cadrul unei anumite ramuri sau discipline științifice, se produce și o deplasare spre unități din ce mai cuprinzătoare de semnificație și apreciere metodologică, de organizare și progres ale științei. Astfel se explică locul și rolul pe care-l are astăzi în numeroase științe *teoria* ca formă superioară, complexă, de structurare a cunoașterii. Acest rol decisiv pe care-l au teoriile în construcția, organizarea și testarea cunoașterii actuale este asociat unor modificări științifice și metodologice importante: *1)* formularea unor teorii de un timp de complexitate superior, teoriile structural-organizaționale; *2)* proliferarea masivă a teoriilor în noi domenii ale științei; *3)* declinul general al „fundamentalismului" care a antrenat părăsirea idealului unor teorii și explicații „ultime" ale fenomenelor; *4)* formularea unor noi „extinderi" ale unității de semnificație și apreciere metodologică a științei (care păstrează totuși în general ca nuclee fundamentale teoriile științifice), cum ar fi: matricele disciplinare, disciplinele intelectuale, programele de cercetare, sistemele de cercetare etc.

În aceste condiții s-a impus studierea intensă la nivel logic și epistemologic a teoriilor, atît sub aspectele lor structurale, cît și dinamic-evolutive, considerate atît „în sine", cît și în relațiile lor cu noile unități de semnificație, precum și cu alte particularități ale cunoașterii științifice actuale. Se explică astfel apariția într-un interval de timp scurt a unui mare număr de monografii generale, de sinteze logico-epistemologice consacrate structurii, dinamicii, genezei, testării, aplicării etc. a teoriilor. Dintre autorii unor asemenea lucrări citățm pe J. D. Sneed [1],

---

[17] Vezi studiul *Explicația în contexte individuale (psihologice)*, în „Revista de filozofie", nr. 5/1979, p. 607—612.

[18] Vezi lucrarea noastră *Explicație și înțelegere*, apărută la Editura științifică și enciclopedică.

[1] J. D. Sneed, *The Logical Structure of Mathematical Physics*, Dordrecht, Reidel, 1971.

M. Bunge [2], M. Przelecki [3], W. Stegmüller [4], G. Ludwig [5], I. Andreev [6], V. Stepin [7], Fr. Suppe [8] ș.a. Tematica structurii și dinamicii teoriilor științifice a constituit de asemenea obiectul de discuție principal al unor importante reuniuni, colocvii sau simpozioane internaționale (1969, la Urbana; 1977, la Helsinki) sau al ultimelor congrese internaționale de logică, metodologie și filozofia științei (1971 — București, 1975 — London/Ontario, 1979 — Hanovra). Dintre rezultatele acestor eforturi de cercetare se desprind ca deosebit de semnificative următoarele: *i*) formularea unor direcții noi de reconstrucție logică, a unor modele sau explicații sistematice ale structurii și dinamicii teoriilor științifice, a unor noi concepte ale „teoriei științifice": J. D. Sneed, M. Bunge, R. Montague, P. Mittelstaedt, G. Ludwig, E. Scheibe, J. Hintikka ș.a.; *ii*) reconstrucția logică riguroasă a unor teorii științifice reale, prezente în știința efectivă: R. Montague, J. D. Sneed, C. -U. Moulines, W. Balzer, M. Drieschner, H. Schnelle, W. Diederich, M. F. Fulda ș.a.; *iii*) construcția unor semantici adecvate teoriilor factuale: E. W. Beth, B. C. van Fraassen, M. Bunge, Fr. Suppe, M. Przełecki, J. D. Sneed, J. Harris; *iv*) tematizarea epistemologică a aspectelor dinamicii și dezvoltării istorice a științei (Kuhn, P. K. Feyerabend, I. Lakatos, St. Toulmin, J. D. Sneed, W. Stegmüller, R. Szusko) și, ca urmare, *v*) formularea unor noi probleme pentru reflecția epistemologică: schimbările conceptuale, relațiile interteoretice, comensurabilitatea teoriilor, progresul cunoașterii și raționalitatea științei etc. Toate aceste rezultate contribuie la formarea unei imagini mai adecvate asupra cunoașterii științifice în general și asupra celei mai complexe forme de organizare a ei — teoria științifică. În acest context ne vom referi în continuare la un moment semnificativ din această evoluție recentă, și anume la lucrările colocviului filozofic consacrat *logicii și epistemologiei schimbărilor conceptuale*, desfășurat sub auspiciile Societății de Filozofie a Finlandei între 12 și 14 decembrie 1977 și ale cărui comunicări au apărut într-un număr triplu al cunoscutei reviste „Acta Philosophica Fennica" (vol. 30, nr. 2—4/1978). Vom grupa pe trei secțiuni discutarea principalelor referate prezentate.

1. CONCEPȚIA STRUCTURALISTĂ ASUPRA TEORIILOR ȘTIINȚIFICE: DEZVOLTĂRI NOI ȘI ABORDĂRI COMPLEMENTARE

În lucrarea *The Logical Structure of Mathematical Physics* (1971), J. D. Sneed a formulat un nou concept al *teoriei fizicii matematice*, pe baza căruia s-a constituit un nou formalism al analizei logice a științei și o nouă metateorie a fizicii; treptat ele s-au extins într-o orientare generală în filozofia științei, numită „concepția structuralistă" sau „nelingvistică" *(non-statement view)*. W. Stegmüller a continuat această abordare, corectînd-o în multe privințe, situînd-o într-un cadru epistemologic mai general; el a folosit formalismul lui Sneed în reconstrucția logică „parțială" a unor concepții asupra dinamicii teoriilor și dezvoltării istorice a cunoașterii formulate de Th. S. Kuhn, P. K. Feyerabend, St. Toulmin, I. Lakatos. În același timp, noua manieră de reconstrucție a fost aplicată cu succes unui mare număr de teorii efective din știință (mecanica clasică a particulelor și mecanica solidului rigid — J. D. Sneed, termodinamica — C. -U. Moulines, teoria fizică a spațiului-timp — W. Balzer, gramaticii universale a lui Montague — H. Schnelle, teoriilor din știința literaturii — H. Göttner, teoriei economice a lui Marx — W. Diederich și H. F. Fulda ș.a.). Semnificația teoretică și epistemologică a abordării structuraliste a teoriilor este demonstrată și prin: *1*) reconsiderarea semnificației unor teme și probleme centrale ale filozofiei științei — statutul metodologic al conceptelor teoretice, rolul și statutul legilor fundamentale ale teoriilor; sensul principiilor de simetrie, invarianță sau conservare, în general al metalegilor; relația dintre teorie și experiență; reducerea teoriilor; *2*) explicarea și reconstrucția logică a unor aspecte ale științei: dinamica teoriilor, dimensiunea pragmatică a teoriilor; relația dintre teorie și „aserțiunea empirică a teoriei" etc.; *3*) introducerea unor noi concepte în limbajul metateoretic; con-

---

[2] M. Bunge, *Treatise on Basic Philosophy*, vol. I—II, *Semantics*, Dordrecht, Reidel, 1974.

[3] M. Przełecki, *The Logic of Empirical Theories*, London, Routlege and Kegan Paul, 1969.

[4] W. Stegmüller, *The Structure and Dynamics of Theories*, New York, Springer, 1976.

[5] G. Ludwig, *Die Grundstrukturen einer physikalischen Theorie*, Berlin, Springer, 1978.

[6] I. Andreev, *Teoria kak forma organizații naucinogo znania*, Moskva, Nauka, 1978.

[7] V. Stepin, *Stanovlenie naucinoi teorii*, Minsk, 1976.

[8] Fr. Suppe, *The Search for Philosophical Understanding of Scientific Theories*, în Fr. Suppe (ed.), *The Structure of Scientific Theories*, Urbana, Univ. of Illinois, Press, 1974.

strîngere, nucleu structural, aserțiune empirică a teoriei, dispunerea de o teorie, mulțimea aplicațiilor unei teorii sau „renormarea" altora deja existente în limbajul standard al filozofiei analitice a științei: reducere a teoriilor, lege, model etc.

Pe scurt, formalismul lui Sneed a arătat în mod concluziv că o filozofie generală a științei poate fi elaborată exact și sistematic, rămînînd în același timp relevantă pentru analiza unor teorii științifice concrete.

Ideea de bază a acestei abordări este aceea de a reconstitui logic teoriile fizicii matematice nu ca *mulțimi (clase) de enunțuri* ordonate prin relația de consecință logică și avînd un referent univoc determinat, ci ca perechi constînd dintr-un *nucleu structural*, K, reprezentînd structura matematică a teoriei (definită prin modele descrise în limbajul teoriei mulțimilor), și o mulțime de *aplicații intenționate*, I. Noul concept de teorie reprezintă rezultatul încercărilor de a specifica mai exact programul lui P. Suppes în filozofia științei, a cărui intenție principală este aceea de a construi o metateorie a teoriilor empirice cu mijloacele de analiză logică ale teoriei mulțimilor (el reprezintă astfel o dublă extindere a programului bourbakist — pe de o parte, prin axiomatizarea teoriilor factuale în termenii teoriei mulțimilor, iar pe de altă parte, prin definirea în același limbaj a conceptelor metateoretice relevante acestui domeniu). În termenii lui Suppes-Sneed, *a axiomatiza o teorie* înseamnă *a defini un predicat ansamblist S*, cu „axiomele" scrise sub forma *condițiilor definiționale* ale predicatului; un *model* al teoriei va fi o „structură" ai cărei membrii satisfac condițiile predicatului ansamblist. Axiomele sau condițiile definiționale ale predicatului unei teorii pot fi împărțite în două categorii: *I) condițiile generale* („axiomele structurale"), care descriu categoriile logico-matematice cărora le aparțin termenii primitivi; *II) axiomele proprii* ale teoriei („axiomele materiale"), care formulează proprietățile specifice și exprimă „conținutul real" al teoriei. Entitățile care satisfac prima clasă de axiome constituie o *realizare posibilă* („model posibil") a predicatului ansamblist; un model poate fi complet determinat numai adăugînd și axiomele materiale. Sneed introduce și conceptul de *model potențial parțial* (el presupune distincția dintre funcțiile /termenii/ teoretice și cele neteoretice ale unei teorii — distincție introdusă de Sneed într-o manieră complet nouă, obiectivă, neconvențională): modelele potențiale parțiale reprezintă descrieri matematice posibile ale sistemelor fizice construite fără a folosi termenii teoretici.

Sneed abandonează ficțiunea (proprie teoriilor analitice empiriste ale științei) unei singure „aplicații universale" („cosmice") a teoriei fizice, introducînd o *mulțime de aplicații intenționate*, interconectate reciproc și cu teoria prin *constrîngeri (constraints)* impuse funcțiilor teoretice (un concept nou în filozofia științelor factuale, caracteristic noii abordări, fără corespondent în alte teorii semantice sau epistemologice ale structurii științei). Exemple simple de constrîngeri: identitatea valorii masei unui corp în diferitele aplicații ale teoriei; aditivitatea masei. În aceeași categorie a constrîngerilor intră și principiile de invarianță și simetrie, legile de conservare, în general metalegile. Cu ajutorul *restricțiilor* impuse predicatului fundamental S care caracterizează structura matematică a teoriei („legea fundamentală") se formulează *legile speciale* ale teoriei (valabile doar în anumite aplicații ale acesteia). Exemple: legea gravitației a lui Newton și legea lui Hooke — pentru extinderile mecanicii clasice. În fine, se introduc constrîngeri speciale numai pentru funcțiile teoretice care apar în legile specifice și o funcție specială de reducere, r, care face ca fiecărui model posibil să-i corespundă un model posibil parțial prin „ștergerea" funcțiilor teoretice.

Primii cinci constituenți (M_p — mulțimea modelelor posibile, M_{pp}= mulțimea modelelor posibile parțiale; M = mulțimea modelelor, C = constrîngerile generale; r = funcția de reducere) reprezintă elementele relativ *stabile* ale teoriei. Mulțimea legilor speciale, L, și mulțimea constrîngerilor-pentru-legi, C_L reprezintă elementele ei relativ *instabile*. Sneed numește tuplul $\langle M, M_p, M_{pp}, r, C\rangle$ *nucleul structural al teoriei*, și tuplul $\langle M, M_p, M_{pp}, r, C, C_L, L, \alpha\rangle$ (unde α este relația de aplicare a teoriei) — *nucleul structural extins*. Din rațiuni ce se dezvăluie numai în contextul analizei dinamicii științei, Sneed definește *teoria fizicii matematice* prin perechea $\langle N, I\rangle$ unde N = nucleul structural al unei teorii și $I \subseteq M_{pp}$ este mulțimea aplicațiilor intenționate ale teoriei. N reprezintă nucleul formal al teoriei, acel aparat folosit pentru a face aserțiuni factuale asupra domeniilor aplicațiilor intenționate ale teoriei. Sneed introduce apoi distincția între *teorie* și *ipotezele* factuale construite pe baza teoriei prin extinderea nucleului structural; numai acestea din urmă pot fi falsificate de experiență în mod direct. *Conținutul factual* (empiric) al teoriei este redat „holistic" prin aserțiunea $I \in A(N)$, care afirmă faptul că aplicațiile intenționate ale teoriei (=mulțimi de structuri neteoretice) sînt „empiric posibile". Aserțiunea factuală a teoriei este un enunț unic indivizibil și nu o clasă de enunțuri independente: această indivizibilitate se datorează constrîngerilor care nu permit conținutului factual al unei teorii să se disperseze într-o serie de ipoteze speciale.

Sneed și Stegmüller reconstituie tipurile relațiilor interteoretice (echivalența, identitatea, reducerea). Stegmüller introduce apoi conceptul pragmatic „a dispune de o teorie", prin

care se reconstruiesc logic elementele „obiective" ale ideii de „ştiinţă normală" a lui Th. S. Kuhn, în special tripla imunitate a teoriei în faţa experienţei recalcitrante. De asemenea, noul concept de reducere a teoriilor introdus de Sneed a permis lui Stegmüller să depăşească alt „gol de raţionalitate" al concepţiei lui Kuhn, să aprecieze progresul cunoaşterii în condiţiile succesiunii unor teorii cu alt aparat conceptual.

Restrîngînd semnificaţia abordării lui Sneed la ceea ce s-au numit „ştiinţe ale structurii" (C. F. von Weizsäcker [9]) sau la „teoriile structurale" se poate arăta (aşa cum am încercat în altă lucrare) cum poate fi aplicat formalismul lui Sneed pentru reconstrucţia ideilor lui W. Heisenberg şi C. F. von Weizsäcker asupra dezvoltării istorice a fizicii.

Abordarea structuralistă a teoriilor fizicii matematice a iniţiat astfel un program epistemologic de cercetare promiţător pentru construirea unei teorii realiste a ştiinţei; el este considerat deja „cel mai important instrument analitic, produs pînă acum, care captează trăsături semnificative ale *teoriei ştiinţei* şi ale *practicii ştiinţifice*" [10]. Încercînd să rezumăm contribuţia noului *pattern* de reconstrucţie logică a ştiinţei, vom indica următoarele elemente importante:

1) noua abordare reprezintă, în primul rînd, o *metateorie* a *fizicii matematice* care se apropie de rigoarea şi precizia cercetărilor din metamatematică, păstrîndu-şi în acelaşi timp „relevanţa empirică" (demonstrată prin reconstrucţia unor teorii efective din ştiinţă);

2) ea are posibilitatea unor *extinderi* asupra unor domenii noi în special asupra părţilor matematizabile ale altor discipline (în sensul „matematizării structurale");

3) noua abordare a impulsionat domenii noi de cercetare metateoretică, în primul rînd relaţiile interteoretice, semantica teoriilor empirice şi dinamica teoriilor, introducînd concepte noi, generînd o serie de rezultate noi şi reconstruind „raţional" teme şi intuiţii aparţinînd altor filozofii ale ştiinţei; în special modul în care este tratată dinamica ştiinţei şi dezvoltarea istorică a teoriilor a fost considerat unul dintre avantajele cele mai remarcabile ale noului formalism;

4) modelul structuralist îşi dezvăluie treptat şi valoarea lui pentru edificarea unei epistemologii generale, îndeosebi prin: *a)* reconstrucţia unor idei epistemologice generale (cunoaştere *a priori*, lege teoretică constitutivă, convenţie şi descriere etc.); *b)* contribuţia la înţelegerea relaţiei dintre ştiinţele naturii şi ştiinţele sociale (pe baza tipului de matematizare sau teoretizare la care se pretează aceste domenii); în această direcţie este deosebit de relevantă analiza acelor „paşi" sau „trăsături" ale teoriei formulate de Marx în *Capitalul*, pe care le poate reconstrui formalismul lui Sneed, în vederea înţelegerii specificului teoretizării în ştiinţele sociale în raport cu fizica matematică sau alte ştiinţe ale structurii [11]; *c)* modelul structuralist a deschis calea elaborării unui limbaj categorial integrativ, suport necesar al cercetărilor interdisciplinare în domeniul metaştiinţei contemporane (la acest aspect se referea Kuhn în lucrarea anterior citată, cînd spunea că în formalismul lui Sneed „oamenii de ştiinţă filozofii şi istoricii ştiinţei vor găsi pentru prima dată canale fructuoase pentru comunicare interdisciplinară" [12]); *d)* noua concepţie asupra teoriilor permite edificarea unei viziuni epistemologice care să depăşească într-o sinteză superioară vechile opoziţii epistemologice (realism-instrumentalism, normativ-descriptiv etc.); *e)* ea conduce astfel treptat la o înţelegere nouă, pe baza unor presupoziţii diferite de cele ale filozofiei analitice standard a ştiinţei, asupra metodei ştiinţei, a semnificaţiei raţionalităţii şi progresului cunoaşterii.

Modul în care am expus aici elementele contribuţiei abordării structuraliste în filozofia ştiinţei corespunde relativ etapelor înţelegerii şi acceptării ei de către celelalte şcoli sau orientări din epistemologia contemporană. În acest proces de extindere şi înţelegere a semnificaţiei modelului structuralist al teoriilor, simpozionul de la Helsinki [13] a adus elemente importante. El a prilejuit o confruntare a adepţilor abordării structuraliste cu reprezentanţii celor mai cunoscute şcoli de logică şi teoria ştiinţei. S-au propus o serie de analize retrospective, dezvoltări formale şi perspective alternative. Ne vom referi, în această ordine, la cîteva contribuţii.

---

[9] C. F. von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, München, Hanser, 1971, p. 22—23.

[10] Th. S. Kuhn, *Theory-Change as Structure-Change: Comments on the Sneed Formalism*, în R. S. Butts, J. Hintikka (eds.), *Historical and Philosophical Dimensions of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Dordrecht, Reidel, 1977, p. 290.

[11] Vezi W. Diederich, H. F. Fulda, *Sneed'sche Strukturen in Marx' „Kapital"*, în „Neue Hefte für Philosophie" Heft 13: *Marx' Methodologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978.

[12] Th. S. Kuhn, *op. cit.*, p. 291.

[13] Lucrările lui au fost editate sub titlul *The Logic and Epistemology of Scientific Change*, de I. Niiniluoto şi R. Tuomela în „Acta Philosophica Fennica", 1978, vol. 30, nr. 2—4.

W. Stegmüller întreprinde, în referatul său *The Structuralist View: Survey, Recent Developments and Answers to Criticism*, o primă privire retrospectivă sistematică asupra întregii evoluții a abordării structuraliste, răspunzînd în același timp la cîteva obiecții mai importante formulate la adresa ei. Multe dintre aceste critici se bazează — spune Stegmüller — pe ipoteza falsă că abordarea structuralistă ar fi intern corelată cu filozofia lui Th. S. Kuhn sau cu o altă teorie pre-existentă a științei (cum afirmau, de exemplu, P. K. Feyerabend, L. Schäffer, J. Harris). S-a spus chiar că această abordare „ar fi fost formulată pentru a justifica anumite teze ale lui Kuhn" (p. 113). În realitate, nici Sneed și nici Stegmüller nu au ajuns la noua abordare „în cursul unei reinterpretări sau al unei reconstrucții a lui Kuhn"; mai mult, Stegmüller afirmă că „ nu există nici o legătură logică obligatorie între noua abordare și interpretarea lui Kuhn" (p. 114). Faptul că unele aspecte ale filozofiei științei a lui Kuhn devin pe baza formalismului lui Sneed mai precise a constituit un „rezultat secundar complet neintenționat, la care nu se așteptau la început" (p. 114). O relație asemănătoare se poate stabili și cu privire la Popper. De obicei se interpretează orice aserțiune pro-Kuhn ca o aserțiune anti-Popper. În cazul de față, abordarea structuralistă a fost cel mai adesea considerată ca un atac ascuns sau direct la adresa poziției lui Popper. Dar, subliniază Stegmüller, „în măsura în care aceasta are vreun sens în general, ea se aplică exclusiv lui Popper în sensul de *critic al lui Kuhn* și este ca urmare restrînsă la cele șapte pagini ale articolului *Normal Science and Its Dangers;* în care Popper atacă pe Kuhn. Filozofia științei propriu-zisă a lui Popper rămîne complet neafectată, întrucît ea aparține unor domenii complet diferite, cum ar fi teoria testării și teoria confirmării. În privința celor șapte pagini deja menționate, convingerea mea este că, în primul rînd, Popper nu a înțeles deloc concepția lui Kuhn despre știința normală și în al doilea rînd, ideile lui Popper din filozofia științei, de exemplu teoria sa a falsificării și coroborării, se referă, în opoziție cu propriile lui asigurări, numai la știința normală în sensul lui Kuhn, și nu la cercetarea extraordinară" (p. 114). Considerăm însă că diferența domeniilor de relevanță dintre teoria științei a lui Popper și cea a lui Kuhn se poate interpreta și în alt sens, în contextul unei abordări tipologice a teoriilor [14]: ei au în vedere tipuri diferite de teorii (deterministe, respectiv, structurale) sau diferite puncte ale „liniei de univers" a unei teorii în cadrul dezvoltării istorice a unei discipline; în raport cu acestea sînt relevante grupuri diferite de probleme epistemologice și metodologice.

Pe de altă parte, multe neînțelegeri au fost generate de natura instrumentelor formale folosite în cadrul abordării structuraliste, de relația conceptului de teorie factuală a lui Sneed cu programul lui Suppes. Expresia lui Sneed *non-statement view* i-a determinat pe mulți să creadă că noua procedură ar fi logic incompatibilă cu abordarea logic-lingvistică tradițională, posedînd o „superioritate intrinsecă". De fapt, argumentează Stegmüller, noul formalism — în care în filozofia științei sînt aplicate metodele și conceptele *teoriei mulțimilor* în locul celor ale *metamatematicii* — produce, în axiomatizarea teoriilor, doar o superioritate *practică;* de-abia după aceea urmează lucrul important ; axiomatizarea ansamblistă este doar *„primul pas în direcția unei clarificări a structurii teoriilor fizice.* Ea se limitează, am putea spune, la *aspectul matematic intern* al unei teorii fizice, care constă în mulțimea *M* de modele ale teoriei axiomatizate. Aspectul *semantic* sau al *aplicării* rămîne prin aceasta neglijat" (p. 115). Tocmai de aici pleacă Sneed, care a încercat să construiască o *semantică generală* a axiomaticilor ansambliste ale teoriilor fizice, concentrîndu-se asupra „cercetărilor privind aplicațiile intenționate, interrelațiile lor și rolul jucat în aceste aplicații de conceptele introduse axiomatic. Întrucît această semantică nu oferă doar o axiomatizare formală, ci una neformală, ea depășește limitele unei « teorii a referinței », prezentînd și trăsături *pragmatice*" (p. 116). Aceste aspecte pragmatice sînt prezente consideră Stegmüller, în următoarele trăsături ale concepției structuraliste : *a)* modul de tratare a mulțimii *I* a aplicațiilor intenționate (ea nu este o „entitate platonică", ci o„ clasă deschisă" ce se constituie printr-o extindere graduală plecînd de la o clasă originară paradigmatică) ; *b)* introducerea distincțiilor teoretic-neteoretic, lege-constrîngeri, legi speciale-legi fundamentale ; *c)* reconstrucția aspectelor dinamice (în care se apelează la conceptele pragmatice : a dispune de o teorie, rețea de teorii pragmatic îmbogățită ș.a. ; *d)* includerea aspectelor pragmatice ale confirmării etc.

Reținem, de asemenea, o observație de interes mai general formulată de Stegmüller. Multor componente ale formalismului lui Sneed li s-a reproșat a fi (în raport cu .știința reală) „prea generale", sau „formale", sau „neefective". Stegmüller consideră că aceste obiecții comit „o eroare care este într-o mare măsură tipică pentru discuțiile din filozofia contemporană a științei. Tendințe spre explicații în care să se formuleze *condiții* necesare *și*

---

[14] Vezi I. Pârvu, *O abordare tipologică a teoriei științifice*, în „Revista de filozofie", nr. 3/1979.

suficiente este poate cea mai *fundamentală* eroare a filozofilor contemporani ai ştiinţei. Trebuie să facem o deosebire strictă între filozofia *generală* a ştiinţei şi filozofia *specială* a ştiinţei. În filozofia specială a ştiinţei, obiectul analizei îl formează teoriile particulare. Aici este corect să cerem formularea unor condiţii necesare şi suficiente. Totuşi, la nivelul general, se pot formula numai condiţii necesare. Raţiunea acestui fapt este suficient de simplă. Nu poate fi sarcina unei metateorii generale aceea de a formula condiţii suficiente pentru toate cazurile speciale, deoarece ele vor deveni atunci aplicabile *global* şi *mecanic* în *fiecare caz particular*" (p. 120). Tocmai de acest gen este obiecţia adusă conceptului sneedean al reducerii teoriilor, după care acesta ar fi „pur formal". La nivelul general al metateoriei nu poate fi dat decît un asemenea cadru foarte abstract care va trebui completat ulterior prin studii detaliate asupra teoriilor speciale.

În referatul lui Sneed, *Theoretization and Invariance Principles*, se continuă o nouă reprezentare formală a concepţiei structuraliste, construită împreună cu W. Balzer[15], şi se tratează în cadrul ei problema statutului şi rolului principiilor de invarianţă în teoriile fizice. Noua formulare aduce o corelaţie şi o simplificare abordării anterioare. Ea identifică *legile speciale* cu *subteoriile* unei teorii complete, principale. Legile speciale vor avea acum aceeaşi structură ca şi teoria originară, deci vor fi perechi de forma $\langle K, I \rangle$. Toate vor fi numite „teorii-element", iar teoria originară se va numi „element de bază". Se definesc relaţiile între teorii-element (teoretizare, specializare, reducere). Cu ajutorul relaţiei de specializare se poate construi o întreagă *reţea* de teorii-element avînd în vîrf *elementul de bază*. În acest fel, relaţia de specializare oferă o ordine parţială a teoriilor-element. În cadrul acestui nou formalism se face de asemenea deosebire între: reţele de teorii-element, aserţiunea empirică şi actul de a dispune de o teorie. Toate aceste concepte sînt folosite în reconstrucţia „ştiinţei normale" a lui Kuhn în modul următor: o teorie-reţea se poate schimba în timp ce teoria-element de *bază rămîne fixă*; se vor elimina anumite legi speciale şi se vor adăuga altele noi. Noţiunea generală de *evoluţie a teoriei* poate fi definită ca o succesiune istorică a reţelelor, astfel încît fiecare reţea este construită cu ajutorul specializărilor din cea care o precede imediat. După aceste elemente generale, Sneed se ocupă pe larg de *principiile de invarianţă*, încercînd să răspundă la întrebările: cum apar acesta în teoriile empirice şi cum pot fi ele descrise formal? Răspunsul la prima întrebare, pe scurt redat, este următorul: principiile de invarianţă pot să apară atunci cînd se construieşte o nouă teorie pe baza altei teorii în care există o anumită ambiguitate ireductibilă asupra structurilor ei teoretice (p. 130). Exemplu: mecanica particulelor şi geometria fizică — legate de relaţia de teoretizare. La a doua întrebare se dă următorul răspuns: pentru teoriile al căror conţinut este invariant în raport cu o anumită relaţie de echivalenţă putem considera teoria ca referindu-se la clasa de echivalenţă a acestei relaţii. În studiul său Sneed reformulează pe această bază în termeni mai precişi o serie de relaţii interteoretice (teoretizare, reducere etc.) şi aduce contribuţii noi la discutarea problemei „comensurabilităţii" teoriilor rivale. În anexă la studiul său, Sneed prezintă încă o reconstrucţie, în termenii formalismului modificat, a unei teorii din fizică — mecanica clasică a ciocnirii particulelor.

În scurta sa intervenţie intitulată *On Hypotheses Attached to Theoretical Concepts*, W. Hoering formulează o critică la adresa abordării structurale a teoriilor de pe poziţiile unei atitudini „realiste". Modelele folosite în formalismul lui Sneed pentru a determina „aplicaţiile intenţionate" sînt "entităţi pur matematice" şi, ca urmare, pe baza lor nu se poate determina aserţiunea *empirică* a teoriei *(empirical claim)*. Ele sînt *descrieri matematice* ce corespund unor clase de sisteme fizice. Dar prin problema, în ce măsură o anumită descriere teoretică poate fi aplicată la un sistem fizic dat, avem în vedere o problemă de ipoteză fizică care-l priveşte pe fizician şi nu o simplă chestiune matematică de extindere a unor clase de modele parţiale (p. 182). Astfel, semantica teoriilor fizice nu se poate construi limitîndu-ne la limbajul sistemelor matematice. Considerăm, aşa cum argumenta în lucrarea citată mai sus, că o obiecţie de acest gen[16] poate fi depăşită dacă vom restrînge relevanţa „reconstructului" lui Sneed al teoriei fizice (conceptul său de teorie) la teoriile structurale, la un tip determinat de teorii.

J. H. Harris oferă în lucrarea sa, *A Semantical Alternative to the Sneed-Stegmüller-Kuhn Conception of Scientific Theories*, cîteva elemente ale unei perspective diferite în semantica teoriilor empirice, pe care o consideră „mult mai simplă şi mai flexibilă"; deşi aparţine vechiului *statement view* asupra teoriilor, ea conduce pentru multe cazuri particulare la rezultate esenţialmente echivalente cu abordarea structuralistă. În plus, concepţia sa, numită

---

[15] W. Balzer, în J. D. Sneed, *Generalized Net Structures of Empirical Theories*, „Studia Logica", 1977—1978.

[16] Vezi şi studiile lui V. Rantala şi M. Przełecki din acest volum, precum şi lucrarea lui Bunge citată la nota 2.

system-statement approach, permite o nouă interpretare a rolului termenilor teoretici (*bootstrap view of scientific terms*); el consideră că „nu trebuie făcută o distincție formală între termenii teoretici și neteoretici atunci cînd o teorie este prezentată formal sau intuitiv" (p. 203); considerarea unui termen al unei teorii științifice ca „teoretic" sau „experimental" prezintă numai un interes *istoric*. Punctul său de vedere este considerat „o concepție de tip realist asupra termenilor științifici;" în acord cu ea, oamenii de știință preferă nu să elimine termenii teoretici dintr-o teorie, ci să convertească statutul istoric al unor asemenea termeni din teoretic în ne-teoretic prin confirmarea existenței și măsurabilității unui aspect al realității fizice (p. 203).

Nu ne propunem să ne referim aici pe larg [17] la ideile conținute în lucrarea lui E. Scheibe *On the Structure of Physical Theories*, în care se dezvoltă o caracterizare a teoriilor fizice în termenii conceptului bourbakist de „specie de structuri". Acest concept aparține metateoriei teoriei mulțimilor (ca și cel de predicat ansamblist, folosit de Sneed), dar este prezentat ca un concept sintactic precis, fundat pe o abordare formală a teoriei mulțimilor. În plus, el nu este un predicat ansamblist oarecare, ci unul supus unor condiții importante. Se obține astfel un spor semnificativ în precizia și specificitatea analizei. Putem considera abordarea lui Scheibe (una în termeni asemănători a fost propusă independent de G. Ludwig [18]), ca realizînd cel de al cincilea tip de axiomatizare din clasificarea propusă de Stegmüller [19], și anume axiomatizarea set-teoretică formalizată (care presupune formalizarea prealabilă a teoriei mulțimilor). Lucrarea sa conține de asemenea numeroase sugestii ce sprijină o abordare tipologică a teoriilor științifice.

2. SCHIMBAREA TEORIILOR: CORESPONDENȚĂ ȘI INCOMENSURABILITATE

Una dintre cele mai discutate teme din filozofia actuală a științei este aceea a relațiilor dintre două teorii despărțite printr-o revoluție științifică. Feyerabend și Kuhn — inspirați de studii de caz — au susținut că în asemenea situații cele două teorii sînt *incomensurabile*. Din această cauză nu putem spune că cea nouă este „progresivă". Ca urmare, idealul dezvoltării raționale și progresive a cunoașterii ar apărea (cel puțin în viziunea unor interpreți ai lui Kuhn) ca nefundat. W. Balzer își propune să discute în studiul său, *Incommensurability and Reduction*, aserțiunea lui Feyerabend, după care incomensurabilitatea distruge imaginea unei științe „raționale" care progresează linear. El crede că imaginea cumulaționistă a științei este redată în „versiunea ei cea mai rafinată" cu ajutorul reducerii: teoria T' este mai bună decît T dacă T se poate reduce la T'. A demonstra nevaliditatea aserțiunii lui Feyerabend revine la a arăta că cel puțin pentru o pereche de teorii incomensurabile reducerea (în sensul lui Sneed) este posibilă. O asemenea demonstrație nu trebuie însă să se bazeze pe o reconstrucție (transformare) prealabilă a teoriilor (așa cum procedează în mod obișnuit fizicienii în „reducerea" teoriilor lor) prin care acestea devin automat compatibile. Deci, trebuie să fim siguri că „simpla descriere a două teorii incomensurabile nu distruge ceea ce este considerat a constitui incomensurabilitatea " (p. 314). Pentru aceasta, Balzer determină mai precis cîteva elemente necesare pentru a defini „incomensurabilitatea", fără a pretinde o „explicație ultimă" a ei.

Primele sale exemple de teorii incomensurabile sînt teoria *clasică* a spațiului și timpului și teoria *relativistă* a spațiului și timpului (pe incomensurabilitatea acestora se bazează și incomensurabilitatea mecanicii clasice cu teoria relativității). Discuția acestui exemplu nu permite o decizie concluzivă împotriva tezei lui Feyerabend. Al doilea exemplu îl formează cuplul de teorii: teoria *impetusului* și mecanica newtoniană. În reconstrucția lui Balzer se păstrează elementele de incomensurabilitate ale celor două teorii și totuși reducerea lor este posibilă, ceea ce contrazice aserțiunea lui Feyerabend. Din aceste analize, Balzer extrage un concept al incomensurabilității — formulat în termenii lui Sneed —, precizat astfel încît el să poată fi folosit în analizele formale sistematice asupra structurii și dinamicii teoriilor.

A. Musgrave propune o altă soluție la aceeași problemă a incomensurabilității (în studiul său *How to Avoid Incommensurability*), plecînd de la presupoziția tezei lui Kuhn și Feyerabend, și anume doctrina după care semnificațiile „termenilor teoretici" se schimbă odată cu schimbarea teoriei. Musgrave consideră că această idee ține de o lungă tradiție filozofică, iar doctrina

---

[17] Într-un studiu viitor vom prezenta o analiză comparativă a modalităților de reconstrucție logică a teoriilor propuse de Sneed, Scheibe și Ludwig.

[18] G. Ludwig, *op. cit.*

[19] W. Stegmüller, *op. cit.*, cap. VIII, § 2.

lui Kuhn şi Feyerabend apare ca o soluţie a unei vechi probleme filozofice. Tradiţia este constituită din linia empiristă în care cunoaşterea autentică se reduce la (şi se bazează pe) experienţa sensibilă. Teoriile abstracte şi universale ale ştiinţei au un caracter problematic. De aceea termenii „teoretici" trebuie corelaţi cu „termenii de observaţie" în vederea determinării semnificaţiei lor. Tocmai această preocupare a dus la constituirea concepţiei logic-empiriste standard asupra teoriilor. Eşecul încercărilor mai vechi din cadrul ei de a „defini" termenii teoretici (prin definiţii explicite, operaţionale sau condiţionale) i-a condus pe filozofii empirişti să adopte o idee din matematică şi să considere că „termenii teoretici sînt *definiţi implicit* prin teoriile în care ei figurează" (p. 341). Teza incomensurabilităţii decurge imediat din ideea definiţiei implicite: dacă teoriile competitive reprezintă definiţii implicite diferite, atunci, evident, termenii teoretici vor avea semnificaţii diferite în cele două teorii. Musgrave afirmă că trebuie să abandonăm ideea că teoriile ştiinţifice definesc implicit termenii lor, şi aceasta pe baza unei raţiuni dezvăluite de mult de Hempel: teoria empirică ar deveni astfel adevărată *a priori*. Prin aceasta se respinge însă o presupoziţie comună atît concepţiei empirist-logice asupra teoriilor, cît şi adepţilor tezei incomensurabilităţii. Studiul lui Musgrave, deşi aduce în discuţie o perspectivă epistemologică inedită, nu oferă acele explicaţii clare şi argumente concluzive pe care le permite o abordare a teoriilor în termenii unei reconstrucţii formale.

Sporul de precizie permis de formalizare îl face pe M. Przełecki să accepte vechiul cadru al semanticii lui Carnap (dezvoltat de el în lucrarea citată în nota 3), pentru a realiza o analiză mai determinată logic a problemei incomensurabilităţii. În comunicarea sa, *Commensurable Referents of Incommensurable Theories*, Przełecki construieşte o explicaţie semantică a ideilor de incomensurabilitate a semnificaţiilor şi incomensurabilitate a referenţilor. Pe această bază se reformulează unele dintre afirmaţiile recente ale lui Kuhn despre relaţia dintre referinţă şi traducere în determinarea sensului „incomensurabilităţii".

În comunicarea sa prezentată la acest simpozion *(Correspondence and Non-Standard Models: A Case Study)*, V. Rantala introduce pentru prima dată în metateoria ştiinţelor factuale conceptele *analizei ne-standard*, folosite pînă acum exclusiv în metamatematică. Rantala acuză, în general, abordarea structuralistă de a fi neglijat semnificaţia matematicii pentru teoriile fizice; ar trebui, ca urmare, folosite mai intensiv noile mijloace ale metamatematicii în studiile metateoretice din filozofia ştiinţelor empirice, fără însă a renunţa la noul concept de teorie. Cu ajutorul analizei ne-standard, el propune redefinirea relaţiei de corespondenţă dintre teorii. Este evidentă corelaţia: analiza ne-standard a adus o rafinare importantă a ideii infinitului din matematică; tocmai cu infinitul ne confruntăm însă în orice încercare de a defini corect (prin ideea trecerii la limită) corespondenţa dintre teorii. În plus, pe această cale se precizează şi mai mult ideile *aproximării* interteoretice, *continuităţii* creşterii cunoaşterii şi *incomensurabilităţii* teoriilor.

3. DINAMICA TEORIILOR, VEROSIMILITUDINEA ŞI PROGRESUL ŞTIINŢIFIC

Schimbarea de „paradigmă epistemologică" produsă prin apariţia filozofiei istorice a ştiinţei şi prin tematizarea aspectelor dinamice ale cunoaşterii a impus ca problemă filozofică importantă natura *progresului ştiinţific*. S-a spus chiar că trăsătura distinctivă a ştiinţei este caracterul ei progresiv. I. Niiniluoto consacră studiul său, *Verisimilitude, Theory-Change and Scientific Progress*, unei analize logico-epistemologice a conceptului de progres ştiinţific. El distinge, de la început, trei genuri de probleme referitoare la progresul ştiinţific. Primul (de ordin semantic): ce se înţelege prin „progres" în ştiinţă? Al doilea (de natură metodologică): care sînt indicatorii progresului în ştiinţă? Al treilea (factual): au progresat realmente ştiinţele? Vor progresa ele şi în viitor? Autorul îşi propune să dea o definiţie „realistă" a progresului ştiinţific, întemeiată esenţial pe conceptul semantic de adevăr. Concepţia realistă asupra progresului ştiinţific — în forma pe care i-a dat-o în special Popper este însă confruntată cu un număr de probleme logice şi filozofice. Dintre acestea, cea mai acută vizează conceptul de *verosimilitudine*, propus de Popper pentru a compara teoriile rivale. Încercările intuitive ale lui Popper de a-i oferi o definiţie plauzibilă s-au dovedit (aşa cum au arătat P. Tichy, D. Miller ş.a.) nesatisfăcătoare. Niiniluoto reuşeşte în această lucrare: *i)* să ofere o explicaţie raţională a noţiunii de verosimilitudine; *ii)* să arate cum pot fi estimate gradele de verosimilitudine fără a presupune că adevărul a fost deja găsit; *iii)* să răspundă pe această bază unor teorii instrumentaliste ale progresului ştiinţific. Reconstrucţia lui Niiniluoto se înscrie într-o abordare nouă, iniţiată în 1974 de R. Hilpinen, P. Tichy şi Niiniluoto. Conceptul său de verosimilitudine, definit în cadrul teoriei formelor normale distributive a lui Hintikka ca măsură a asemănării estimate cu adevărul, este un concept epistemic (nu logic), relativizat la „starea datelor de evidenţă"; pe baza lui se poate respinge

o obiecție filozofică generală formulată de Stegmüller la adresa tuturor teoriilor verosimilitudinii, aceea că ele propun o „metafizică teleologică" a progresului științific. Cu ajutorul acestei teorii a verosimilitudinii, Niiniluoto reconstruiește o serie de teze intuitive asupra progresului cunoașterii, redefinind conceptele lor (coroborare etc.); sînt analizate apoi problemele schimbării și selecției teoriilor. De remarcat că în noua abordare reapare — într-o formă nouă —, fără a fi automat soluționată, problema incomensurabilității teoriilor. Ea reapare datorită faptului că verosimilitudinea este relativă la un sistem conceptual. În acest fel se poate spune că noțiunea de verosimilitudine „a oferit doar o soluție *parțială* problemei progresului științific: de fapt ea a redus problema comparării asemănării cu adevărul a unor *teorii* conceptual diferite la problema privind alegerea între *sisteme conceptuale* mai cuprinzătoare, adică alegerea fondului comun pe care să se compare aceste teorii" (p. 257). Apare astfel necesitatea edificării unei concepții multidimensionale a alegerii sistemelor conceptuale, în care să fie considerați factori cum ar fi: puterea de unificare în descrierea și „conceptualizarea lumii", simplicitatea etc. Această concluzie permite următoarea apreciere a științei pe baza unei teorii realiste a progresului: știința (...) progresează spre teorii din ce în ce mai verosimile în cadrul unor sisteme conceptuale cu o mai mare putere de unificare" (p. 258).

O sugestie importantă în vederea construirii unei concepții multidimensionale a progresului științific și a extinderii unității elementare de analiză a științei este prezentă în studiul lui S. N. Smirnov, *External Diversity and Internal Uniformity of Scientific Growth*. Este vorba de a se include în teoria dezvoltării științei mulțimea completă a interconexiunilor între teorie și practică. În aceeași direcție a sporirii relevanței reconstrucțiilor logice-epistemologice pentru știința reală, un pas important asupra căruia R. Tuomela se oprește în studiul său, *Scientific Change and Approximation*, este renunțarea la idealizările nenecesare din aceste explicații conceptuale pe calea luării în serios (la nivel logic și metodologic) a caracterului aproximativ al adevărului teoriilor, al explicațiilor și reducerilor etc. Ideea de aproximare este considerată de numeroși cercetători — printre care și cunoscutul fizician G. Ludwig, care a propus o tratare logică a ei, dezvoltată în cadrul conceptual al lui Sneed de către Moulines — esențială pentru descrierea structurii și aplicării teoriilor factuale, a relațiilor lor, a adevărului și progresului științific. Tuomela propune — în contextul unei concepții despre natura teoriilor empirice și al unei semantici a lor — o schemă a dinamicii teoriilor care să includă *schimbarea aproximativă* a teoriilor. În acest cadru se redefinesc din punctul de vedere al aproximării ideile de explicație corectivă, schimbare conceptuală și reducere. Remarcăm faptul că semantica „realistă" a lui Tuomela este asemănătoare în multe privințe celei construite de Bunge în primele volume ale *Tratatului* său de filozofie.

Ne-am referit pe scurt doar la cîteva dintre contribuțiile prezentate la acest colocviu. Noile instrumente formale propuse pentru analiza structurii, dinamicii și selecției teoriilor științifice, precum și confruntarea unor multiple perspective epistemologice, fac din această reuniune logico-filozofică internațională un moment de referință în dezvoltarea filozofiei contemporane a științei.

LOGIC ȘI EMPIRIC ÎN CONSTRUCȚIA LIMBAJELOR FORMALE

DE

GABRIEL ANDREESCU

Ca și în cazul altor domenii, creșterea cantitativă a logicii ridică probleme descurajante, referitoare la manipularea și utilizarea informației specifice. Este probabil și este de dorit ca funcționarea diferitelor discipline să întărească, pe lîngă mecanismele de dinamizare, de expansiune, și mecanismele de selecție și de eliminare a părților redundante și minore. Acestea se manifestă în mod spontan și inerent progresului disciplinelor, dar nu există un mod programatic și individualizat la nivelul unei subcomponente teoretice, de critică a produselor rezultate în practica științifică.

Ne vom referi în continuare la cîteva domenii mai mult sau mai puţin clasice ale logicii, care au suscitat interesul şi efortul logicienilor şi care au contribuit la valul de literatură logică: logica modală alethică, logica deontică, teleologica, dar analizele sînt principial adaptabile pentru tot ce intră în cîmpul a ceea ce a fost numit „logica practică".

Anticipînd rezultatele, vom afirma că subiectele corespunzătoare sînt intrate gratuit şi poate nefericit, în cadrul logicii.

Problematica, sensul şi valoarea modalităţilor, dacă există şi au importanţă, pot fi şi trebuie să fie modelate cu mijloacele matematice curente (deci apelînd la logica fundamentală!) şi corelate cu analize empirice care sînt singurele ce pot să acumuleze informaţia specifică în domeniu.

Utilizarea modalităţilor, care există şi are importanţă, rămîne de resortul lingvistului; modalităţile sînt operatori specifici limbajului natural şi axiomatizarea circulaţiei acestora, reconstrucţia şi precizarea au caracter evident lingvistic [1].

Care sînt principalele argumente ale acestei poziţii?

Este vorba mai întîi de inutilitatea introducerii, în anumite cazuri, de limbaje noi, ca limbaje fundamentale, în ideea că acestea ar fi mai simple decît limbajele logice clasice. Un limbaj mai simplu are mai puţine posibilităţi şi, ceea ce este esenţial, *un limbaj mai simplu nu este echivalent cu un limbaj mai practic*. Între anumite limite, cu cît un limbaj este mai utilizat, mai înrădăcinat, cu atît este mai comod, mai larg în semnificaţii, mai sigur ca mijloc al intuiţiei şi, în sfîrşit, el este deja „învăţat", ceea ce nu este cazul limbajelor speciale.

Există apoi o diferenţiere de nivel între conceptele propriu-zis logice şi conceptele specifice logicii practice. Dacă am compara limbajul cu un canal de comunicaţie, conceptele logice ar corespunde cadrului şi modului de manipulare a semnelor, a informaţiilor, pe cînd modalităţile şi alte concepte ale logicii practice sînt însăşi informaţie. Ca urmare, abordarea lor presupune prelungirea demersului formal cu un demers empiric ale cărui rezultate nu sînt instituite, ci acceptate ca un dat relativ şi evolutiv.

Considerînd conceptele logicii practice *condensări de informaţie* acumulate în practica epistemică, analiza lor semantică va consta în explicitarea informaţiei sursă şi va fi echivalentă cu o *operaţionalizare conceptuală*. Între conceptul logic şi rezultatul corespunzător al operaţionalizării există o relaţie pe care o vom numi, „relaţia de traducere", $\equiv_t$. Reprezentarea relaţiei $\equiv_t$ este forma pe care o iau rezultatele operaţionalizării.

Constanţele unora dintre relaţiile care se stabilesc între conceptele logicii practice au sugerat stringenţa lor logică şi au fost reproduse în validitatea expresiilor din logica modală teleologică etc. Regăsirea lor în urma stabilirii relaţiei sub forma unor constanţe între elementele structurale ale limbajului de analiză empirică, poate fi considerată ca o verificare a corectitudinii relaţiei $\equiv_t$.

1. MODALITĂŢILE ALETHICE

Tratarea sistematică şi unitară a modalităţilor ca structuri formale a fost realizată în logica modală. Logica modală se introduce ca limbaj al cărui alfabet cuprinde, pe lîngă constante, variabile şi conectorii logicii propoziţiilor, doi operatori specifici:

— $\Box$, operatorul *necesitate;*

— $\Diamond$, operatorul *posibilitate.*

Regulile de formare cunoscute din logica propoziţiilor sînt suplimentate cu:

a) $\Box p$ este o expresie bine formată;

b) $\Diamond p$ este bine formată.

Semnificarea simbolurilor $\Box$, $\Diamond$ se obţine prin asocierea unor *modele semantice*, tripletele $< u, \mathbf{R}, v >$, unde:

$U = <u_1 \ldots u_n>$ sînt clase de obiecte numite *lumi posibile;*

— $\mathbf{R}$ este o relaţie definită pe U care respectă sau nu proprietăţile standard de reflexivitate, simetrie, tranzitivitate;

— V este o funcţie de adevăr de două variabile: $V: E \times U \rightarrow < 0, 1 >$, unde E este mulţimea expresiilor bine formate din limbajul considerat.

În funcţie de proprietăţile relaţiei $\mathbf{R}$ există mai multe tipuri de modele semantice. Dintre acestea, cazurile în care $\mathbf{R}$ este reflexivă; $\mathbf{R}$ este reflexivă şi simetrică; $\mathbf{R}$ este reflexivă,

---

[1] Nu este vorba de un simplu transfer de „responsabilităţi"; fiecare disciplină intervine cu spectrul ei de metode, de scopuri, în sfîrşit, cu propria ei paradigmă.

simetrică și tranzitivă (sistemele *T*, *S4* respectiv *S5*, în notația lui Hughes & Cresswell — *An Introduction in Modal Logic*, London, 1972 —) corespund sistemelor modale alethice (interpretării simbolurilor $\Box$ și $\Diamond$ prin conceptele modale alethice).

Așa cum am sugerat anterior, există o confuzie de planuri în încercarea de a structura ca limbaj, ca nivel formal, ceea ce este un dat propriu-zis empiric; într-o asemenea situație nu mai avem posibilitatea de a explora conținutul conceptelor și de a adecva progresiv ansamblul relațiilor dintre ele, instituit de sistemele modale, ansamblului de relații din realitate.

Pe de altă parte, modelele semantice asociate limbajului modal sînt în anumite cazuri prime instrumente de semnificare.

Dar:

— nu există nici un motiv ca să considerăm că „modelul de model semantic" construit este suficient pentru a acoperi sensurile multiple introduse de conceptele modale;

— chiar dacă aplicat unui caz particular, modelul semantic se dovedește eficient, el poate rămîne superfluu.

Să analizăm, simplificat, utilizarea conceptelor modale alethice în limbajul teoriilor științifice, în limbajul euristic, în limbajul filozofic, în limbajul cotidian. Urmărind capacitatea modelelor semantice în cele patru cazuri, vom pune în discuție necesitatea introducerii limbajului modal.

1.1. LIMBAJUL TEORIILOR ȘTIINȚIFICE

Teoriile științifice folosesc un număr limitat de concepte operaționalizate și structuri logico-matematice care sînt intim relaționate cu primele. *Conceptele modale nu intervin niciodată direct în teorie* și faptul este determinat de însuși statutul epistemologic al științei; conceptele de *necesitate*, *posibilitate* etc. au un vădit caracter atemporal, absolut, pe care produsele activității științifice nu-l pot prezenta.

Totuși expresii parastiințifice de genul „*Este necesar* ca masa unui corp să depindă de viteza sa etc." au sens și intervin curent în raționamentele și exprimarea omului de știință [1].

Problema noastră este să analizăm semnificația pe care o au conceptele modale *în raport* cu expresiile teoriilor științifice.

Să considerăm enunțurile $A,B,C,\ldots$ ale unei teorii oarecare. Structura unei teorii determină o clasificare minimală a enunțurilor sale în:

— enunțuri axiomatice A_i, $i = 1, 2 \ldots n$;

— enunțuri ale condițiilor observaționale C_j, $j = 1, 2 \ldots m$;

— enunțuri observaționale O_k, $k = 1, 2 \ldots l$.

Enunțurile observaționale sînt implicații de conjuncții de enunțuri axiomatice și enunțuri ale condițiilor observaționale

$$AC_j^k \rightarrow O_k$$

$$AC_j^k = (\bigwedge_i A_i) \wedge C_j^k \qquad (1.1)$$

Sensul unei teorii și modul de construire au o asemenea natură, încît ea trebuie să prevadă, și are capacitatea să prevadă în cazul unei „științe normale", orice stare observațională (exprimată de un enunț observațional) din domeniul pe care îl acoperă. Odată axiomele verificate, condițiile observaționale existente fac ca un enunț observațional să apară ca *necesar* sau *imposibil*, sau, în funcție de cantitatea de informație despre realitate, să existe o compatibilitate a axiomelor cu enunțul observațional considerat, *posibilitatea enunțului*.

Ce traducere vom stabili pentru utilizarea expresiilor modale? Există mai multe soluții care reprezintă tot atîtea concepții epistemologice [2]. Vom introduce, de exemplu, o con-

---

[1] Ionel I. Purica, *An investigation of the laws of model thought on which are founded the experimental sciences*, Bucharest, 1977.

[2] O încercare de tratare exhaustivă prezintă suficient interes pentru a merita un studiu separat.

cepţie strict empiristă, preocupîndu-ne numai de legătura dintre mulţimea tip C_j^k de enunţuri ale condiţiilor observaţionale, $j = 1, 2 \ldots m$ şi enunţul observaţional considerat O_k:

$$\text{— necesar} \quad O_k \equiv_t \forall C_j^k,\ V(C_j^k \to O_k) = 1 \tag{1.2}$$

$$\text{— posibil} \quad O_k \equiv_t \exists C_j^k,\ V(C_j^k \to O_k) = 1 \tag{1.3}$$

O interpretare mai apropiată de cea naturală ia în considerare sistemul de axiome admis la un moment dat în practica ştiinţifică:

$$\text{— necesar} \quad O_k \equiv_t \forall\, AC_j^k,\ V(AC_j^k \to O_k) = 1 \tag{1.4}$$

$$\text{— posibil} \quad O_k \equiv_t \exists\, AC_j^k,\ V(AC_j^k \to O_k) = 1 \tag{1.5}$$

Într-o abordare „teoretică", între sistemul $\bigwedge_i A_i$, enunţul condiţiilor observaţionale C_j^k şi enunţul observaţional O_k există o relaţie *a priori* determinată:

$$(\bigwedge_i A_i) \wedge C_j^k \to O_k,$$

din datele particulare ale situaţiei putîndu-se determina probabilitatea manifestării condiţiilor observaţionale $\mathscr{P}(C_j^k)$ şi deci:

$$\text{— necesar} \quad O_k \equiv_t AC_j^k \to O_k \wedge \mathscr{P}(C_j^k) = 1 \tag{1.6}$$

$$\text{— posibil} \quad O_k \equiv_t AC_j^k \to O_k \wedge \mathscr{P}(C_j^k) \neq 0 \tag{1.7}$$

Traducerile *(1.2.) (1.3.) (1.4.) (1.5.) (1.6) (1.7.)* corespund într-adevăr unor construcţii modale. Este suficient să observăm că mulţimea C_j^k, $j = 1, 2 \ldots n$ joacă rolul „mulţimii lumilor posibile", iar funcţia de adevăr de două variabile $V(C_j^k \to O_k)$ are rolul funcţiei $V : O^k x C_j^k \to <0, 1>$ într-un model semantic $<C_j^k, R, V>$ căruia i se asociază regulile de adevăr [3]:

R.A.1. Pentru orice O_k, $k = 1, 2 \ldots l$ şi orice C_j^k, $V(\Box O_k, C_j^k) = 1$ dacă şi numai dacă pentru oricare C_i^k pentru care $C_j^k R C_i^k$, $V(O_k, C_i^k) = 1$; în caz contrar, $V(\Box O_k, C_j^k) = 0$;

R.A.2. Pentru orice O_k, $k = 1,2 \ldots l$ şi orice C_j^k, $V(\Diamond O_k, C_j^k) = 1$ dacă şi numai dacă există cel puţin un C_i^k pentru care $C_j^k R C_i^k$ astfel încît $V(O_k, C_i^k) = 1$; în caz contrar, $V(\Diamond O_k, C_j^k) = 0$.

Dar limbajul modal introdus nu rămîne decît un „mod de a vorbi". Semnificaţia reală o descoperim dincolo de utilizarea conceptelor modale şi intervine la nivelul construcţiei teoretice, nu la nivelul limbajului modal. *Utilizarea conceptelor modale alethice în raport cu limbajul teoriilor ştiinţifice apare ca un efect de structură.*

1.2. LIMBAJUL EURISTIC

Cel mai elementar cadru euristic, dar în acelaş timp cel fundamental, este un limbaj inductiv în care se acumulează experienţă şi în care se fac predicţii pe baza evenimentelor anterioare. Vom considera că rezultatele experienţei se descriu prin funcţii propoziţionale $F(x_i)$, $i = 1,2 \ldots n$, unde x_i, $i = 1,2 \ldots n$ sînt evenimente.

Limbajul euristic inductiv conţine cuantificatorii $\forall$ şi $\exists$ pentru a urmări faptul; că pentru toate evenimentele experienţa confirmă $F(x_i)$, respectiv că există un x_i pentru care $F(x_i)$, şi acestea sînt condiţiile minime pe care trebuie să le îndeplinească un astfel de limbaj.

---

[3] O funcţie de adevăr de două variabile neexplicitată este la fel de obscură ca şi conceptul de *lume posibilă*: Pentru celelalte cazuri, *mulţimea lumilor posibile* este mulţimea $<AC_j>_{j=1,2-m}$. Pentru traducerile *(1.6)* *(1.7)* în *R.A.1.*, intervine condiţia $\mathscr{P}(C_j^k) = 1$, iar în *R.A.2.*— condiţia $\mathscr{P}(C_j^k) > 0$.

Prezența cuantificatorilor $\forall$ și $\exists$ denotă că experiența ni se impune în grade diferite, ceea ce putem din nou descrie în termeni de *necesitate, posibilitate, imposibilitate.* Care este relația de traducere dintre limbajul euristic considerat și limbajul modal? R. Montague a observat că introducerea cuantificatorilor $\forall$ și $\exists$ în locul operatorilor modali în sistemul clasic de logică modală $S5$ verifică axiomele calculului [4].

$$\Box p \to p;$$

$$\Box(p \to q) \to (\Box p \to \Box q);$$

$$\Box p \to \Box\Box p;$$

$$p \to \Box \Diamond p;$$

și deci:

$$\Box F(x_i) \equiv_t (\forall x_i) F(x_i); \qquad (1.8.)$$

$$\Diamond F(x_i) \equiv_t (\exists x_i) F(x_i); \qquad (1.9.)$$

unde $(\forall x_i)$, $(\exists x_i)$ sînt relative la domeniul de experiență considerat.

Conform perspectivei propuse, *(1.8.)* și *(1.9.)* reprezintă numai o traducere, față de care introducerea operatorilor *necesitate* și *posibilitate* în limbajul euristic este superfluă; semnificația corectă a conceptelor modale trebuie identificate în planul limbajului euristic.

1.3. LIMBAJUL FILOZOFIC

În rîndul limbajelor (ramurilor) specializate, filozofia, cel puțin în construcția sa clasică, reprezintă cadrul de predilecție al manipulării conceptelor alethice. O explicație, cel puțin parțială, provine din funcțiile multiple pe care le îndeplinește demersul filozofic:

a) funcția de protoștiință

Ca protoștiință, filozofia își dezvoltă „prototeoriile" după structuri care, la modul schematic cu care am lucrat, corespund structurilor introduse la paragrafele *1.1.—1.2.* Deci semnificațiile conceptelor modale alethice revin în anumite cazuri la traducerile *(1.2.) (1.3.) (1.4.) (1.5.) (1.6.) (1.7.) (1.8.) (1.9.).*

b) funcția generalizatoare

Uneori, generalizarea este înțeleasă ca simplu proces inductiv, dar este cazul reprezentării celei mai primitive. Procesul generalizării este mai curînd un proces de sesizare a unor relații de echivalență și construcția claselor de echivalență corespunzătoare. Dacă găsim un model semantic în sensul semanticii lumilor posibile, putem interpreta conceptele modale prin mecanismul generalizării și un astfel de model este tripletul $< C_E, R_E, V)$, unde:

— C_E este clasa de echivalență construită prin generalizare;

— R_E este relația de echivalență pe clasa de echivalență;

— V este funcția de adevăr de două variabile:

$$V: X \times C_E \to < 0, 1>.$$

c) funcția metateoretică

Filozofia se prezintă uneori ca suport metateoretic al unor științe fundamentale, putem aminti ca exemplu logica [5]. Într-o astfel de situație, limbajul filozofic este „mulat" pe structuri specifice pe care le interpretează, le corelează și le aduce în orizontul limbajului natural.

Să ne referim la enunțurile limbajelor formale. Există o clasificare clasică a lor în enunțuri tautologice, enunțuri factuale și enunțuri contradictorii.

Demersul filozofic a reprezentat deseori tautologiile ca *adevăruri necesare* [6], enunțurile factuale ca *adevăruri posibile* iar contradicțiile ca *imposibilități.* De aici o teorie asupra multiplelor raporturi ce se pot stabili între cele trei tipuri de adevăr.

Acest mod de a vorbi nu este, în perspectiva lucrării, decît un mod de a traduce structura limbajului formal. Relațiile între enunțurile limbajelor formale se reproduc în relații

---

[4] R. Montague indică de asemenea pe G. H. von Wright.

[5] Ceea ce nu înseamnă că se confundă cu metalogica.

ale conceptelor modale, dar, în raport cu primele, ultimele sînt derivate, sînt, am putea spune, „metafore".

1.4. LIMBAJUL COTIDIAN

S-a încercat analiza şi descrierea semantică a limbajului cotidian cu ajutorul modelelor semantice asociate logicii modale. Într-o lucrare recentă [7], Emanuel Vasiliu ajunge la concluzia că conceptele, definiţiile, regulile şi teoremele sistemelor modale clasice sînt valabile şi pentru semantica frazei în următoarele condiţii:

a) constituenţii limbajului sînt propoziţii asertive simple;
b) propoziţiile sînt *dezambiguizate* sintactic şi pragmatic;
c) conjuncţiile limbajului cotidian sînt la rîndul lor dezambiguizate;
d) se face abstracţie de regulile de „uzaj";
e) cuvintele şi conjuncţiile modale sînt precizate.

În funcţie de rezultatele obţinute, considerăm că concluzia este prea optimistă şi un motiv hotărîtor rămîne faptul că dezambiguizarea cerută ca premisă este o problemă semantică fundamentală, internă şi nu externă analizei semantice.

În limbajul cotidian se sedimentează structurile şi informaţiile obţinute în practica disciplinelor specializate. Transferul de semnificaţie şi informaţie este limitat cantitativ şi calitativ şi acesta este unul din factorii care determină caracterele specifice limbajului cotidian: polisemia, sinonimia, intervenţia contextului etc. Ca urmare, explorarea semantică a limbajului o vedem descompusă pe două nivele: primul asociază expresiilor din limbajul cotidian, *ca sedimente ale informaţiei externe*, informaţia corespunzătoare din limbajele specializate, în particular vom asocia conceptelor modale interpretarea dată în limbajul ştiinţific, euristic, filozofic, etc.; al doilea, are ca obiect perturbaţiile pe care le suferă semnificaţiile astfel surprinse şi într-un sens „cele obiective" la absorbţia lor de către limbajul cotidian.

2. LOGICA DEONTICĂ

Logica deontică s-a dezvoltat în ultimele decenii, în urma lucrărilor lui G. H. von Wright [8], deşi precursori nesistematici au fost numeroşi, inclusiv Aristotel.

Logica deontică este o logică a obligaţiilor sau, mai bine exprimat, o logică a normativului. Conceptele de bază sînt conceptele: *obligatoriu, permis, interzis* etc. Ne aflăm din nou în faţa unui caz în care latura empirică a discursului a fost eliberată de constrîngerile specifice şi instituită la un nivel formal.

Modalităţile deontice se aplică relaţiilor dintre un subiect şi un obiect fizic, un act, o idee, o colectivitate etc. Normalitatea relaţiei este un efect de structură rezultînd din apartenenţa subiectului la un suprasistem S (social) reglator. O organigramă elementară este dată în figura 1.

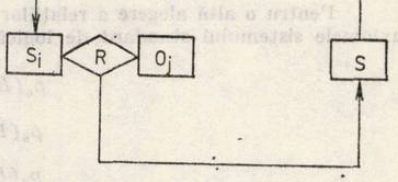


Fig. 1

Sistemul S primeşte o informaţie i asupra relaţiei între subiectul S_i şi obiectul (în sens generic) O_j şi trimite un semnal X, care, recepţionat de subiectul S_i, determină o nouă stare de echilibru (relativ) pentru relaţia R.

Procesul se continuă pînă se ajunge la o stare staţionară (de echilibru global). Circuitul invers este de mai mică importanţă şi nu ne interesează aici.

Intervenţia aspectelor deontice în organigramă ridică un număr de probleme. Existenţa relaţiilor interzise şi absenţa celor obligatorii nu influenţează, cel puţin într-o primă aproximaţie, gradul în care li se normează obligativitatea sau permisibilitatea.

Apoi, există o deosebire evidentă între interdicţia de a „ucide" şi interdicţia de „a aduce injurii', între permisibilitatea de a utiliza un drog sau un articol de îmbrăcăminte şi

---

[6] În sistemele T, $S4$, $S5$, se demonstrează: $\vdash\alpha\rightarrow\Box\alpha$, unde $\vdash\alpha$ înseamnă: α *este teză*
[7] Emanuel Vasiliu, *Preliminarii logice la semantica frazei*, Bucureşti, 1978.
[8] G. H. von Wright, *An Essay in Modal Logic*, Amsterdam, 1951.

la limită trebuie introdus mai curînd un grad de normativitate continuu decît trei, patru concepte univoce [9].

Aceste aspecte nu pot fi rezolvate în cadrul unei logici deontice, ci rămîn probleme de modelare în care cerințele formale sînt asociate cu cerințe ale cercetării empirice.

Să urmărim în continuare un model care să răspundă afirmațiilor de mai sus, și anume vom considera că semnalul X determină probabilitatea valorii relației R, $p(R)$ și că valoarea semnalului depinde de ecartul dintre probabilitatea $p(R)$ și o valoare optimă, $p_0(R)$, care este o variabilă internă standard a sistemului S. Sistemul de ecuații care descrie circuitul din organigramă este specific unui circuit cu *feed back:*

$$\begin{cases} p(R) = p(O_i, S_i, X) \\ X = X(p(R) - p_0(R)) \end{cases} \tag{2.1}$$

Valoarea $p_0(R) \in \{0,1\}$ are semnificație de normă și o putem numi „grad de permisibilitate". Într-un studiu empiric, valorile $p_0(R)$ sînt necunoscute a căror determinare presupune cunoașterea celorlalte mărimi din *(2.1)*.

În comparație cu gradul de permisibilitate, conceptele deontice clasice reprezintă un sistem cu rezoluție slabă. Noi putem corela valorile gradului de permisibilitate cu conceptele deontice și reobține relațiile de pătrat logic:

$$p_0(R) < 1/2 \equiv_t \textit{interzis } (I) \tag{2.2.};$$

$$p_0(R) = 1/2 \equiv_t \textit{permis } (P) \tag{2.3.};$$

$$p_0(R) > 1/2 \equiv_t \textit{obligatoriu } (O) \tag{2.4.}.$$

Avem:

$\sim (p_0(R) = 1/2) \equiv (p_0(R) < 1/2 \vee p_0(R) > 1/2)$, deci $\sim PR \equiv IR \vee OR$

$\sim (p_0(R) < 1/2) \equiv (p_0(R) = 1/2 \vee p_0(R) > 1/2)$, deci $\sim IR \equiv PR \vee OR$

$\sim (p_0(R) > 1/2) \equiv (p_0(R) = 1/2 \vee p_0(R) < 1/2)$, deci $\sim OR \equiv PR \vee IR$

Să observăm că studiul experimental al relațiilor deontice ne oferă valoarea $p_0(R)$ pentru o relație R bine determinată. Ce înseamnă gradul de permisibilitate pentru $R_i \wedge R_j$, $R_i \vee R_j$ etc. rămîne (și) o problemă de limbaj, pe care o soluționăm corelînd valorile $p_0(R) \in [0, 1]$ cu spectrul de valori al unei logici *fuzzy*, deci:

$$p_0(R_i \mathbin{\triangle} R_j) = min(p_0(R_i), p_0(R_j)) \tag{2.5.};$$

$$p_0(R_i \vee R_j) = max\ (p_0(R_i), p_0(R_j)) \tag{2.6.};$$

Pentru o altă alegere a relațiilor de traducere $\equiv_t$ și cu *(2.5.) (2.6.)* putem reobține axiomele sistemului standard de logică deontică:

$$\begin{aligned} &p_0(R) \leqslant 1/2 \equiv_t \textit{interzis } (I) \\ &p_0(R) \in (1/2, 1] \equiv_t \textit{permis } (P) \\ &p_0(R) = 1 \equiv_t \textit{obligatoriu} \end{aligned} \tag{2.7.};$$

și:

$$p_0(R) = 1 \to p_0 \in (1/2, 1] \equiv_t OR \to PR \tag{2.10.}$$

$$p_0(R_i \vee R_j) = max\ (p_0(R_i), p_0(R_j)) \equiv_t P(R_i \vee R_j) \equiv PR_i \vee PR_j \tag{2.11.}$$

[9] O scară continuă pentru a nu impune à priori restricții care se pot dovedi nejustificate. O logică deontică cu o infinitate de valori introduce și Cristian Calude (Cristian Calude, *Une axiomatisation de la logique déontique à une infinité de valeurs*, în „Revue Roumaine de Mathématiques Pures et Appliquées, nr. 3/1976).

În plus, din $p_0(R) = 1 - p_0(\sim R)$ şi *(2.5.)* rezultă că o contradicţie nu este permisă:

$$p_0(R \wedge \sim R) = min\,(p_0(R),\ p_0(\sim R)) \leqslant 1/2$$

3. TELEOLOGICA

Cercetările de teleologică au fost iniţiate de lucrările lui Goblot. O să ne referim în continuare la teleologica dezvoltată de Cornel Popa [10], analiza fiind însă adaptabilă oricărui alt model teleologic.

Sistemul propus cuprinde axiomele logicii propoziţionale şi, ca functor specific, functorul teleologic S. *Sp* se va citi *starea în care este adevărat p este un scop al agentului de referinţă* sau *p este un obiectiv, se intenţionează p* etc. Pe baza functorului primitiv S, autorul defineşte alţi patru functori teleologici derivaţi:

$$Ep =_{def} S \sim p \qquad (3.1.);$$

$$Ip =_{def} \sim S \sim p \qquad (3.2.);$$

$$Ip =_{def} \sim (Sp \wedge \sim S \sim p) \qquad (3.3.);$$

$$Dp =_{def} \sim Ip \qquad (3.4.).$$

Ep desemnează *evitarea* stării p. Ip corespunde *toleranţei* sau *permisibilităţii teleologice*, Ip desemnează *indiferenţa* sau *neutralitatea*, iar Dp — *angajarea teleologică*. Ca regulă de formare se ia condiţia: orice expresie bine formată din logica propoziţiilor prefixată de un functor teleologic este o formulă bine formată în limbajul teleologic.

Conform autorului, teleologica este o teorie despre interrelaţiile celor cinci functori teleologici definiţi mai sus.

Astfel, din *3.3.* şi *3.4.* obţinem:

$$Dp = Sp \vee S \sim p \qquad (3.5.);$$

$$Ip = \sim Ep \qquad (3.6.).$$

Permisibilitatea teleologică se manifestă ca asumare a stării în cauză drept scop al agentului şi ca neutralitate teleologică:

$$Ip = Sp \vee Ip \qquad (3.7.).$$

Angajarea teleologică poate fi o acceptare a stării p ca scop sau evitarea stării p, deci:

$$Dp = Sp \vee S \sim p \qquad (3.8.).$$

Se introduc, de asemenea, un număr de principii care asigură realizabilitatea mulţimii scopurilor emise:

— principiul consistenţei teleologice $\sim (Sp \wedge S \sim p)$ *(3.9.)*;

— principiul aditivităţii $S(p \wedge q) = Sp \wedge Sq$ *(3.10.)*

— principiul trivalenţei atitudinilor teleologice $Sp \vee S \sim p \vee Ip$ *(3.11.)*.

Alte două criterii intuitive: $\sim(Sp \wedge Ip)$ şi $\sim(S \sim p \wedge Ip)$ *(3.12.)*

Regîndirea matematică a întrebărilor şi problemelor puse de o teorie a scopurilor ridică la rang de postulate următoarele observaţii:

a) Există o mulţime de *scopuri finale* $X_f = <x_f^1, x_f^2 \ldots x_f^n>$, care reprezintă stări de fapt dorite de agentul considerat;

---

[10] Cornel Popa, în „Revista de filozofie", nr. 5/1979.

b) Există o mulțime de *stări inițiale* $X_i = <x_i^1, x_i^2 \dots x_i^m>$ care reprezintă condițiile în care se află inițial agentul;

c) Agentul are la dispoziție o mulțime finită de *strategii* $S = <s_l \dots s_l>$

d) Agentul poate să atingă scopurile finale, utilizînd un subset de strategii $S_1 \subset S$ numai în condițiile în care există o mulțime de stări de fapt $X_{f-1} = <x_{f-1}^1 \dots x_{f-1}^p>$. Vom numi stările $x_{f-1}^1 \dots x_{f-1}^p$ prin scopuri intermediare;

e) Agentul poate atinge scopurile intermediare X_{f-1}, utilizînd un sub set de strategii $S_2 \subset S$ numai în condițiile în care există o mulțime de stări de fapt X_{f-2} și așa mai departe. Oricare stare x_{f-s}^k va fi denumită prin *scop intermediar* numai dacă $f - s \neq 1$;

f) Mulțimea de scopuri finale este posibilă dacă și numai dacă există o valoare n astfel încît pentru oricare $k = 1, 2, \dots n$. $x_{f-n}^j = x_i^k$. Plecînd la un moment dat de la mulțimea stărilor inițiale și utilizînd setul de strategii avute la dispoziție, agentul trece la noi stări de fapt care sînt baza utilizării ulterioare a strategiilor, și așa mai departe, pînă cînd își atinge (dacă este posibil) scopurile finale; construiește deci pas cu pas *timpul scopurilor*, care este, din punct de vedere matematic, un graf arborescent ale cărui noduri sînt stări de fapt și ale cărui arcuri corespund strategiilor utilizate pentru trecerea dintr-o stare în alta.

Utilizarea strategiilor este echivalentă cu un consum specific: de *energie*, de *timp*, de *bani*, de *eforturi* etc. Ca urmare, pentru fiecare arc al grafului scopurilor trebuie să asociem o valoare și ajungem astfel la problema caracteristică pe care și-o poate asuma o teorie a scopurilor: care este mulțimea drumurilor de valoare minimă care duc de la stările inițiale la scopurile finale?

Teoria scopurilor, dezvoltată ca metodă de construcție și analiză a grafului scopurilor, cuprinde limbajul matematic propriu-zis și metalimbajul corespunzător: expresii de genul x_{f-1}^k *este un scop* aparțin ultimului, dar utilizarea unor astfel de expresii este complet determinată de structura matematică a teoriei. Ce se înțelege prin: x_{f-1}^k este un scop? O soluție naturală este traducerea:

$$x_{f-1}^k \text{ este un scop} \equiv_t x_{f-1}^k \in V \qquad (3.14.),$$

unde V, este mulțimea stărilor ce aparțin grafului scopurilor. Unele din tezele teleologice sînt validate matematic, de exemplu *(3.5.)*, dar altele nu sînt. *(3.9.)* pare destul de intuitiv. Teoria distinge însă între p la momentul t_i, p_i și p la momentul t_j, p_j. *(3.9.)* are deci două transcripții deosebite:

$$\sim(p_i \in V \wedge \sim p_i \in V) \text{ și } \sim (p_i \in V \wedge \sim p_j \in V) \qquad (3.16.)$$

care nu sînt validate de teorie și exemplele naturale nu lipsesc: este adevărat să accepți că sărăcia și bogăția sînt ambele compatibile cu fericirea și că un cultivator dorește ploaie primăvara și secetă toamna. Aceeași analiză este valabilă și pentru *(1.10.)* și *(1.11.)*. Expresia $S(p \wedge q) \asymp Sp \wedge Sq$ are un interes particular. Traducerea *(3.14.)* nu validează formula $p \in V \wedge q \in V \neq (p \wedge q) \in V$, rezultat care este puțin straniu. În realitate, problema este una de convenție; noi putem să acceptăm la fel de bine ca traducere:

$$Sp \equiv_t p \in P(V) \qquad (3.19.),$$

unde $P(V)$ este mulțimea submulțimilor lui V. În acest caz, *(3.8.)* devine validă.

4. LOGICA ȘI TEORIA PREFERINȚEI

Logica conceptelor preferinței este reprezentată de un grup de sisteme pentru care cel mai sigur criteriu de ordonare este cel istoric. Să considerăm aici șapte teze care aparțin unor sisteme devenite clasice:

$$A \beta A \qquad \text{(reflexivitate)} \qquad (4.1.)$$

$$A \beta B \wedge B \beta C \rightarrow A \beta C \qquad \text{(tranzitivitate)} \qquad (4.2.)$$

$$A \beta B \wedge C \beta B \rightarrow (A \vee C) \beta B \qquad (4.3.)$$

$$A\beta B \wedge A\beta C \rightarrow A\beta(B \vee C) \qquad (4.4.)$$

$$(A \wedge B)\beta C \wedge (A \wedge \sim B)\beta C \rightarrow A\beta C \qquad (4.5.)$$

$$A\beta(B \wedge C) \wedge A\beta(B \wedge \sim C) \rightarrow A\beta B \qquad (4.6.)$$

$$A\beta B \vee B\beta C \qquad \text{(ipoteza de comparabilitate)} \qquad (4.7.)$$

unde $A\beta B = df$ *A este mai bun decît B* şi care să fie supuse verificării de o teorie a preferinţei.

Fie o mulţime de obiecte $O = \langle O_i \rangle$ $i = 1, 2 \ldots n$, pe aceasta urmînd să stabilim o *relaţie de preferinţă*. Mulţimea O trebuie considerată în raport cu un număr de parametri-criterii $P_1, P_2 \ldots P_m$, cum sînt, de exemplu, preţul, culoarea, mărimea etc., fiecărui obiect O_i corespunzîndu-i o anumită valoare a parametrului P_j, $j = 1,2 \ldots m$. Cu alte cuvinte, mulţimii de obiecte O *i* se asociază o matrice de forma:

$$\begin{Bmatrix} p_{11} & p_{12} & \cdots & p_{1n} \\ \vdots & & & \\ p_{m1} & p_{m2} & \cdots & p_{mn} \end{Bmatrix} \qquad (4.8.)$$

cu două proprietăţi importante: *a)* pe elementele fiecărei coloane se poate stabili o relaţie de ordine; *b)* Pentru fiecare coloană j există o valoare pessimă p_{pj} şi una optimă p_{oj}. Stabilirea relaţiei de preferinţă este posibilă prin introducerea unei funcţii numerice (indicele de preferinţă):

$$I: O \rightarrow [0, 1] \qquad (4.9.)$$

astfel încît:

$$O_a > O_b \text{ dacă şi numai dacă } I(O_a) \geqslant I(O_b) \qquad (4.10.)$$

Forma indicelui de preferinţă presupune o analiză matematică care are la bază postulatul *preferarea unui obiect faţă de alt obiect exprimă relaţiile obiective, independente de cel care ordonează obiectele, care se stabilesc între valorile matricii (4.8.) şi importanţa subiectivă a parametrilor-criterii* şi două proprietăţi naturale ale operaţiei de stabilire a preferinţei: *1)* indicele de preferinţă este invariant la schimbarea ordinii de aranjare a obiectelor şi parametrilor, deci la schimbarea între ele a liniilor şi coloanelor; *2)* indicele de preferinţă este crescător de modulul $|p_{ij} - p_{pj}|$, cu alte cuvinte este cu atît mai mare cu cît valoarea parametrului P_j se îndepărtează mai mult de valoarea sa pessimă.

Deoarece parametri-criterii pot fi complecşi sau elementari, importanţa lor trebuie descrisă de o măsură m: $\langle P_1, P_2 \ldots P_m \rangle \rightarrow [0, 1]$

$$m(\bigcup_j P_j) = \sum_j m(P_j)$$

$$m(P_j) \geqslant 0 \qquad (4.11.)$$

Construind indicele de preferinţă ca dependenţă liniară de elementele măsurii şi trecînd peste alte detalii de ordin matematic, se obţine expresia:

$$I(O_i) = \sum_{j=1}^{m} \frac{|p_{ij} - p_{pj}|}{|p_{oj} - p_{pj}|} \cdot m(P_j) \qquad (4.12.)$$

care asigură calcularea automată a indicelui de preferinţă şi, prin intermediul relaţiei *(4.10.)* determinarea relaţiei de preferinţă între oricare două obiecte O_i şi O_j.
Traducînd acum[11]:

$$O_a \beta O_b = {}_t I(O_a) \geqslant I(O_b) \qquad (4.13.)$$

$$O_a \beta(O \vee O_c) = {}_t I(O_a) \geqslant max\ I(O_b), I(O_c)) \qquad (4.14.)$$

$$O_a \beta(O_b \wedge O_c) = {}_t I(O_a) \geqslant min\ (I(O_b), I(O_c)) \qquad (4.15.)$$

$$O_a \beta(\sim O_b) = {}_t I(O_a) \geqslant 1 - I(O_b) \qquad (4.16.)$$

[11] Semnul $\sim O_a$ este ambiguu; este vorba de trecerea de la obiect la exprimarea sa propoziţională.

se obțin pentru *4.1*.....*4.7*. expresii valide, cu observația că ipoteza de comparabilitate este acceptată numai în cazul în care obiectele O_a și O_b sînt reprezentabile prin aceiași parametri-criterii. În concluzie, teoria preferinței asigură logica discursului preferinței, dar evident problemele ridicate de o teorie a preferinței nu pot fi rezolvate în plan pur logic.

UN MODEL SEMANTIC AL LIMBAJULUI DIACRONIEI

DE

EDWARD LENIEWICZ
(R. P. Polonă)

1. INTRODUCERE

În lucrarea de față prezint propunerea (2) a unui anumit limbaj formalizat servind la descrierea fenomenelor dinamice, precum și o metodă semantică de analiză diacronică a acestora. În locul termenului „fenomen" folosesc termenul „eveniment", înțelegînd prin acesta din urmă — ca și T. Kotarbinski în *Tratatul* ... [1] său — o stare de lucruri, o schimbare sau un proces.

2. LIMBAJUL DIACRONICO-SINCRONIC AL EVENIMENTELOR

În calitate de parte nespecifică, limbajul diacronico-sincronic al evenimentelor conține limbajul calculului clasic al propozițiilor și deci functorii negației, conjuncției, alternativei, implicației, echivalenței, notați respectiv prin $\sim$, $\wedge$, $\vee$, $\rightarrow$, $\equiv$, precum și variabilele propoziționale p, q, r, ...; același limbaj mai conține indicii temporali constanți i, j, k ..., functorul negației de termeni, simbolurile identității și nonidentității, $=$, $\neq$, precum și functori specifici — și anume functorul de transformare a evenimentelor T și functorul de ordonare temporală a evenimentelor $\prec$. Acești din urmă functori se citesc: ... *se transformă în* ... și, respectiv, ... *este anterior lui* .... Cu ajutorul indicilor temporali constanți și al variabilelor propoziționale se construiesc expresii-nume ale limbajului nostru, de tipul p_i (acestea fiind așa-numitele „variabile de evenimente", care sînt funcții de o variabilă propozițională liberă și luînd ca valori nume); se obține astfel o așa-zisă „reificare a situației" [2]. Formulele de tipul p_i se citesc: „evenimentul care constă în faptul că p la momentul i", sau încă „faptul că p la momentul i". Expresiile propoziționale de bază ale limbajului sînt așa-numitele formule elementare ale transformării evenimentelor (formule atomice modificate ale logicii wrightiene a schimbării din *Norm and Action*); ele se notează după cum urmează:

$$p_i T p_j, \quad p_i T p'_j, \quad p'_i T p_j, \quad p'_i T p'_j.$$

Intuitiv vorbind, aceste formule se pot interpreta astfel: *menținerea* evenimentului p, *dispariția* evenimentului p, *apariția* evenimentului p, *neapariția* evenimentului p (în intervalul temporal de la i la j). Formulele elementare acoperă caracterul diacronic al limbajului, ele descriind desfășurarea în timp a evenimentelor.
Conform unui prim postulat:

$$(P1) \qquad p_i T p_j \rightarrow p_i < p_j.$$

Dintre cele patru formule de tipul enunțat mai sus, numai una poate fi adevărată, conform postulatului:

$$(P2) \qquad p_i T p_j \equiv \sim (p_i T p'_j \vee p'_i T p_j \vee p'_i T p'_j).$$

---

[1] T. Kotarbinski, *Tratat despre lucrul bine făcut*, trad. rom., București, Edit. politică, 1977.

[2] R. Suszko, *Reifikacja sytuacji*. în „Studia filozoficzne", nr. 2/1971.

De asemenea, vom admite că relația de transformare a evenimentelor este tranzitivă. Altfel spus:

$$(P3) \qquad p_i T p_j \wedge p_j T p_k \rightarrow p_i T p_k.$$

Privitor la aceeași relație, mai asumăm caracterul ei determinist:

$$(P5) \qquad p_j T p_k \rightarrow (p_i T p_j p_i' T p_j)$$

și caracterul ei infinit

$$(P6) \qquad p_i T p_j \rightarrow (p_j T p_k \vee p_j T p_k').$$

Asumăm totodată că mulțimea evenimentelor este densă:

$$(P4) \qquad p_i T p_k \rightarrow (p_i T p_j \vee p_i T p_j').$$

Grație acestor postulate, mulțimea formulelor elementare ale limbajului, formule descriind dăinuirea sau schimbarea unui eveniment, poate fi extinsă în vederea descrierii evenimentelor anterioare, posterioare sau intermediare.

În descrierea cvasideterministă a evenimentelor, formulele de mai sus își găsesc o aplicație în definirea unor constante care corespund unor relații mai fine dintre evenimente, și anume:

$$p_i Z q_j \equiv (p_i T p_j \wedge q_i T q_j)$$

$$p_i D q_j \equiv (p_i T p_j' \wedge q_i T q_j)$$

$$p_i B q_j \equiv (p_i T p_j \wedge q_i' T q_j)$$

$$p_i P q_j \equiv (p_i T p_j' \wedge q_i' T q_j).$$

Se impune totodată echivalența:

$$p_i T q_j \equiv (p_i Z q_j \vee p_i D q_j \vee p_i B q_j \vee p_i P q_j).$$

Această teoremă este echivalentă cu un nou postulat, $(P7)$, modificat conform lui von Wright [3]; forma dezvoltată a acestui postulat se obține înlocuind membrii respectivi pe baza definițiilor de mai sus. Postulatul ne permite să extindem în continuare mulțimea formulelor limbajului și descrierea desfășurărilor de evenimente arbitrare.

Mai departe, pe baza relațiilor de mai sus, vom construi noi concepte după cum urmează:

cataliza $\qquad p_i K q_j \equiv (p_i Z q_j \nabla p_i B q_j);$

sinteza $\qquad p_i S q_j \equiv (p_i D q_j \nabla p_i P q_j);$

menținerea $\qquad p_i U q_j \equiv (p_i Z q_j \nabla p_i D q_j);$

eliminarea $\qquad p_i W q_j \equiv (p_i B q_j \nabla p_i P q_j).$

Introducerea celor opt subtipuri de mai sus ale relației de transformare a evenimentelor — subtipuri descrise prin intermediul unor „formule compuse" adică definite pe baza celor elementare — face posibilă interpretarea cauzală a formulelor limbajului nostru precum și sincronicitatea descripțiilor unor sisteme de evenimente (prin indicarea simultaneității evenimentelor).

În cadrul limbajului propus nu voi utiliza cuantori, întrucît urmăresc construirea unei teorii decidabile.

3. O METODĂ SEMANTICĂ DE CONSTRUIRE A MODELULUI

Conform postulatului *P1*, transformarea evenimentelor indică ordinea lor în timp; ca atare, în cadrul limbajului propus se poate construi o teorie reductivă, ce derivă semnificația termenului T (și semnificațiile unor termeni de același gen) din relațiile de apariție concomitentă și dispariție concomitentă a evenimentelor [4]. Constanta $<$ poate fi interpretată nu numai ca... *este anterior lui* ..., ci și ca ... *precede* ..., ... *este la stînga lui* ... etc., cu condiția ca „variabilele de evenimente" să primească la rîndul lor o interpretare corespunzătoare. În acest caz, obținem o anumită clasă de modele marcate ale limbajului dat, în cadrul cărora putem investiga condițiile de adevăr pentru formulele părții teoretice ale

[3] G. H. von Wright, *Norm and Action. A Logical Enquiry*, London, 1963.

[4] E. Leniewicz, *Principii ale stabilirii scopurilor. Aplicație praxiologică a teoriei evenimentelor*, în „Praxiologia", nr. 2/1976 (în lb. polonă).

limbajului (formule conținînd constanta T, precum și alte constante definite prin intermediul acesteia din urmă), atît în sens relativ, cît și în sens absolut [5]. Punînd în joc izomorfismele dintre domeniile de obiecte ale limbajului diacroniei, precum și dintre un domeniu oarecare de asemenea obiecte și structura formulelor limbajului putem selecta spre a-l supune investigației modelul care se pretează cel mai bine la observație. Unul din aceste modele poate fi o mulțime de fragmente empiric determinate și de relații selectate între aceste fragmente. Modelul cel mai adecvat poate fi un anumit caz particular, și anume mulțimea semnelor grafice care corespund „variabilelor de evenimente", împreună cu relația ... *este la stînga lui* ... Modelul respectiv se construiește inserînd corespondentele grafice ale „variabilelor de evenimente" și al constantei $<$ între paranteze drepte (indicînd astfel rolul material al acestor inscripții) și plasînd inscripțiile avînd același indice exact deasupra (sau dedesubtul) lor. Construind un model pentru o formulă arbitrară a limbajului teoretic, trebuie mai întîi s-o reducem pe calea definițiilor la formule conținînd exclusiv formule elementare ale transformării evenimentelor (precum și conective propoziționale), iar apoi să corelăm fiecărei formule elementare, în conformitate cu postulatul *P1*, formula empirică corespunzătoare (cu constanta $<$).

Pentru domeniile astfel construite, introduc conceptul de *model contradictoriu* sau *necontradictoriu* (mai bine zis: *incoerent* sau *coerent)*, servind la evaluarea unor formule ale limbajului în calitate de propoziții analitice sau de propoziții contradictorii. La baza acestei evaluări se află aplicarea unor teoreme ale reducerii la absurd din calculul clasic al propozițiilor, și anume:

$$\sim p \equiv (p \rightarrow (q \,\Delta \sim q)), \quad p \equiv \sim(p \rightarrow (q \wedge \sim q)),$$

în cuprinsul cărora substituim în variabila p formule teoretice ale limbajului diacroniei și substituim în q formule interpretate în modelul dat. Spunem că un model este incoerent dacă cel puțin două formule ale sale (cu constanta $<$ și luate în rolul lor material, obiectual) sînt contradictorii; spunem, dimpotrivă, că modelul este coerent dacă fiecare cuplu de formule ale acestuia nu se află în vreun raport de contradicție logică (analog cu postulatul *P2*, în interpretarea lui prin modele putem construi o matrice cu semnele *1* și *0* pentru coerență și incoerență [6]).

Metoda propusă aici de verificare a caracterului tautologic al formulelor limbajului se aplică la formule care sînt negații ale unei conjuncții, precum și la implicații (al căror antecedent este o conjuncție), formule construite prin conectarea formulelor „compuse", exprimînd transformări de evenimente; caracterul tautologic al formulelor mai complexe se evaluează prin mijloacele calculului clasic al propozițiilor. Negația unei conjuncții, precum și o implicație avînd ca antecedent o conjuncție, sînt formule care îndeplinesc înăuntrul limbajului rolul pragmatic de a exprima o informație privitor la i m p o s i b i l i t a t e a conectării logice a anumitor sisteme de evenimente, și privitor la proprietăți s u p l i m e n t a r e posedate de unele sisteme. În consecință, metoda propusă poate fi descrisă succint cu ajutorul a două variante ale unei reguli de construire a modelului [7]: *a*) Dacă pentru formula $(\ldots \wedge \ldots$ putem construi un model (sau modele alternative), iar acel model este incoerent (respectiv nici unul din modelele alternative nu este coerent) atunci formula $(\ldots \wedge \ldots)$ este o tautologie a limbajului nostru; *b*) dacă pentru formula $((\ldots \wedge \ldots) \rightarrow \ldots)$ se poate construi un model coerent (sau modele alternative dintre care cel puțin unul este coerent), atunci formula este o tautologie (în locul marcat prin ... se pot substitui formule „compuse" ale transformării evenimentelor).

De exemplu, sînt tautologii ale limbajului diacroniei formulele *a*) $\sim(p_i Z q_j \wedge r_i P q_j)$, și *b*) $p_i Z q_j \,\Delta\, r_i D q_j \rightarrow p_i B r'_j$, fapt ilustrat de modelele lor, și anume

$$a)\ \left.\begin{bmatrix} p_i < p_j \\ q_i < q_j \\ r_i < r'_j \\ q'_i < q_j \end{bmatrix}\right\} \text{lipsă de coerență} \qquad b)\ \begin{bmatrix} p_i < p_j \\ q_i < q_j \\ r_i < r_j \end{bmatrix}$$

Metoda de mai sus are o anumită semnificație didactică, datorită simplicității și caracterului ei intuitiv; numărul liniilor modelului incoerent este întotdeauna mai mare decît numărul inscripțiilor „variabilelor de evenimente".

---

[5] M. Przelecki, *Conceptul de adevăr în limbajul științelor empirice*, în „Studia filozoficzne", nr. 6/1977.

[6] E. Leniewicz, *O încercare de formalizare a teoriei evenimentelor*, partea II, în „Praxiologia", nr. 3—4/1975 (în lb. polonă).

[7] E. Leniewicz, art. cit., p. 95.

Analog postulatelor *P5*, *P6*, *P4* şi *P7*, modelele formulelor teoretice ale limbajului diacroniei pot fi extinse prin adăugarea unor „variabile de evenimente" anterioare (adică „situate la stînga lui"), ulterioare, intermediare; se pot adăuga, totodată, noi „variabile de evenimente".

4. ELEMENTE DE TEORIA EVENIMENTELOR

În cadrul limbajului propus şi cu ajutorul metodei descrise (presupunînd calculul clasic al propoziţiilor, fără cuantori), adăugînd totodată reguli speciale de substituţie, eliminare a dublei negaţii şi pentru identitate, sîntem în măsură a construi o teorie logică determinată a relaţiilor dintre evenimente (pe care o vom desemna abreviat prin *TE*), teorie care are un grad înalt de relevanţă.

În *TE* s-a presupus tranzitivitatea relaţiei de transformare a evenimentelor (*P3*), iar în cazul interpretării prin modele a postulatului *P1* se poate arăta şi nereflexivitatea ei ($\sim p_i T p_i$), (întrucît orice „variabilă de evenimente" nu poate „sta la stînga" ei înseşi), precum şi antisimetria ei: $p_i T q_j \rightarrow \sim q_i T p_i$, ceea ce, în conexiune cu postulatul *P7*, permite ordonarea parţială a mulţimii evenimentelor (iar aceasta se referă şi la relaţia ordonării temporale $<$). Mai trebuie să adăugăm că definiţiile formulelor compuse ale transformării evenimentelor presupun, în interpretarea lor prin modele *(se află deasupra* sau *se află sub)*, un anumit corespondent al conceptului de simultaneitate a evenimentelor.

În limbajul *TE*, aceleaşi sisteme de evenimente pot fi descrise din diferite puncte de vedere (simultane) prin formule diferite (dar echivalente între ele), care ilustrează relaţii dintre evenimente. Echivalenţele tautologice fundamentale ale *TE* sînt formulele:

$$p_i Z q_j \equiv q_i Z p_j, \quad p_i D q_j \equiv q_i B p'_j, \quad p_i B q_j \equiv q'_i D p_j, \quad p_i P q_j \equiv q'_i P p'_j.$$

Din rîndul nenumăratelor tautologii ale *TE* vom mai indica trei exemple care privesc problemele: *a*) „conectării" evenimentelor — $p_i P q_j \wedge r_i B q_j \rightarrow p_i D r_j$, *b*) „separării" evenimentelor — $p_i Z q_j \wedge p_i B r_j \rightarrow q_i B r_j$, *c*) „şirurilor" de evenimente — $p_i D q_j \wedge p'_j D q_k \rightarrow p_i Z q_k$.

5. APLICAŢII ALE TEORIEI

Teoria evenimentelor a fost elaborată în vederea fundării ontologice a praxiologiei; de aceea, principalele ei aplicaţii vizează construirea unei teorii normative a mijloacelor de acţiune [8] şi a logicii scopurilor [9]. *TE* poate avea o anumită importanţă şi în domeniul problematicii teoriei generale a sistemelor, ea propunînd o metodă de descriere şi de simplificare a complexităţii considerabile a evenimentelor [10]. Marea diversitate a problematicii semiotice [11] sugerează eventualele aplicaţii ale teoriei evenimentelor şi în acest din urmă domeniu. Dealtfel, adoptarea perspectivei generale a teoriei acţiunii a condus la rezultatele interesante în domeniul semanticii limbajului gesturilor şi mimicii [12]. În plus, se pare că metoda aici propusă, în vederea construirii de modele, poate fi generalizată spre a servi la analiza mai multor limbaje formalizate (o metodă semantică alternativă de analiză a unui anumit limbaj dinamic a fost expusă în lucrare [13]).

---

[8] *Ibidem.*

[9] Idem, *Principii ale stabilirii scopurilor*, în rev. cit., nr. 2/1976.

[10] Idem, *Teoria zdarzen a wybrane problemy teorii systemów (Teoria evenimentelor şi unele probleme ale teoriei sistemelor)*, Szkola Podstaw Metodologicznych Badan Systemowych Nauki i Techniki, 2—8 IV. 1978. Jablonna, material multiplicat.

[11] J. Pelc, *Semiotics as a science, a method and a program*, în „Dialectics and Humanism", nr. 1 1977.

[12] M. Nowakowska, *Verbal and non-verbal communication as a multidimensional language;* referat prezentat la al II-lea Simposion de Semiotică de la Viena, 1975; sub tipar, în culegerea: Tasso Borbé (ed.). *Proceedings of the II-nd Vienna Symposium on Semiotics).*

[13] I. Sierocky, *Semantyczna analiza teorii dyskretnych, stacjonarnych systemów dynamicznych (O analiză semantică a teoriei sistemelor dinamice discrete şi staţionare)*, Szkola Podstaw Metodologicznych Badań . . .

DIMENSIUNILE PRAXIOLOGICE ALE CONCEPTULUI DE METODĂ

DE

VALENTIN MUREȘAN

Cercetătorii contemporani ai metodelor au remarcat nu o dată că tratatele de metodologie generală și filozofia științei subliniază lipsa unei definiții unanim acceptate a noțiunii de metodă, în ciuda rolului ei fundamental în metodologia științelor [1]. Dacă mai adăugăm că investigațiile contemporane de metodologie se desfășoară sub semnul efortului de elaborare și precizare conceptuală, atunci ne apare mai clară importanța tentativelor de definire precisă a chiar conceptului de bază al acestor cercetări.

Studierea ideii de metodă este vitală și pentru praxiologie. În acest cîmp de investigație ea ocupă un loc central, fiind legată de conceptele de eficiență și raționalitate a acțiunilor, de strategie și plan, prin intermediul cărora își arată rostul în clarificarea bazei teoretice a științei conducerii și planificării.

Scopul acestui studiu este de a analiza succint evoluția conceptului de metodă, variațiile sale de sens, precum și problema fundamentalelor sale ontologice. Totodată, vom încerca să schițăm un răspuns la întrebarea dacă metoda este un concept epistemologic sau unul praxiologic.

1. SCHIȚĂ ISTORICĂ

Preocupările, mai mult sau mai puțin explicite, de elaborare și utilizare a unui concept general de metodă sînt cu mult mai vechi decît cele binecunoscute ale „filozofilor metodei" din secolul al XVII-lea. S-ar putea spune chiar că problematica metodei a „crescut" odată cu filozofia și în acest fapt noi vedem o dovadă a importanței ce i s-a acordat întotdeauna.

Îi întîlnim astfel pe sofiști în căutarea unei *metode* universale care să-i ajute să domine diversele cunoștințe pe care le posedau prin procurarea unei scheme omogene de construcție a discursului. Metoda găsită a fost *antilogia* sau controversa (sau dialectica). metodă rafinată apoi de Socrate și Platon. În ce consta această metodă? Nu se știe prea bine. Poate a fost o „artă de a discuta subtil și abil despre orice lucru" confundată aproape cu retorica, sau un anume fel de euristică, „o metodă pentru a învăța să inventezi mecanic, despre orice problemă ideile care vor forma discursul vorbit sau scris[2]". Sensul mai tare, originat se pare la Zenon și cultivat de Socrate, era de *reductio ad impossibile* în discuțiile filozofice. La Platon, înțelesul cel mai plauzibil pare a fi acela de metodă cooperativă de căutare a definițiilor în cercetarea filozofică [3]. În acest context istoric străvechi, sensul metodei pare a fi, în orice caz, unul *logic-epistemologic* (adică procedura metodică era aplicată numai proceselor de cunoaștere), deși logica încă nu apăruse ca disciplină constituită și nici reguli metodice precise nu erau elaborate.

Odată cu Aristotel se poate vorbi într-adevăr de nașterea *metodei logice* cu pretenții de universalitate în știință. Este vorba de metoda silogistică (demonstrativă sau inductivă) de construcție a științei care va domina autoritar sute de ani pînă cînd în secolul al XVII-lea. Fr. Bacon se va răzvrăti împotriva ei, propunînd *metoda inducției incomplete* pentru descoperirea cauzelor în științele factuale. Aceasta este concepută ca un procedeu *mental* mecanic de comparare a tabelelor de înregistrare a faptelor și de stabilire a unor grade de certitudine în delimitarea cauzelor.

Definiția dată mai apoi de către Descartes metodei este binecunoscută. Ea ni se pare a delimita următoarele elemente:

— o mulțime de *reguli* explicite aplicabile demersurilor de gîndire;

— caracterul *ordonat* al aplicării regulilor;

— metoda este concepută ca o procedură sigură, *univocă* de atingere a scopului (Descartes

---

[1] W. Heitsch, *On Logical Analysis of Methods*, în M. Przelecki, K. Szaniawski, R. Wojcicki (eds.), *Formal Methods in the Methodology of Empirical Sciences*, Ossolineum, Warszawa, 1976.

[2] L. Robin, *La pensée grecque*, Paris, Ed. La Renaissance du Livre, p. 170.

[3] W. Kneale, M. Kneale, *Dezvoltarea logicii*, vol. 1, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1975, p. 19.

consideră că cine aplică cu exactitate regulile nu va lua *niciodată* ceva fals drept adevărat [4]);
— *scopul* este descoperirea sau prezervarea adevărului.

Sensul termenului este aici de asemenea *epistemologic*. Așa cum observă E. Bréhier, metoda la Descartes este „cunoașterea pe care o realizează inteligența asupra *propriei sale naturi* (s.n.) și, prin aceasta, asupra condițiilor funcționării sale" [5].

Într-o formă deosebit de clară apare acest concept într-o lucrare direct înrîurită de opera lui Descartes, *Logica de la Port-Royal* (1662): „În general vom numi metodă arta de a aranja o secvență de idei, fie cu scopul de a descoperi adevărul atunci cînd nu îl știm, fie pentru a-l demonstra altora atunci cînd îl cunoaștem" [6]. În acest context „metoda de *descoperire* a adevărului" nu are sensul de metodă de obținere a ceva absolut necunoscut în momentul aplicării metodei, ci de metodă de trecere de la mai cunoscut la mai puțin cunoscut, acest „mai puțin cunoscut" fiind o ipoteză clar formulată ca scop al metodei [7].

Ni se pare că succinta incursiune istorică făcută pînă aici a relevat un anumit nucleu de înțeles al termenului nostru: acela de mulțime de *reguli* care conduc la atingerea unui anumit *scop*.

Scopul a fost pînă acum un scop cu precădere de cunoaștere. Acest sens epistemologic al conceptului de metodă s-a dovedit extrem de influent pînă în zilele noastre, frînînd procesul de generalizare a aplicării termenului și la alte tipuri de acțiuni decît cele intelectuale. Acest fapt credem că este strîns legat de slaba preocupare, înregistrată pînă acum, pentru studierea *temeiurilor ontologice ale conceptului de metodă*.

2. TEMEIURILE ONTOLOGICE ALE METODEI

Problema din titlul acestui paragraf este pusă de Aristotel și Descartes în termenii vagi ai evidenței intuitive (la Stagirit întîlnim apelul la evidența intuitivă pe care s-ar baza necesitatea axiomei silogismului [8], iar la Descartes găsim evidența intuitivă, ghidată de criteriile clarității și distincției, ca bază, ca început al cunoașterii (vezi Regula I)). Fr. Bacon nu își termină opera intenționată de fundamentare a metodei sale. Remarca sa: „ceea ce în teorie este cauză, în practică este regulă" [9] ne îndreptățește însă să credem că Bacon a intuit necesitatea și posibilitatea întemeierii ontologice a conceptului de metodă.

Legătura dintre *teorie și metodă* a fost pusă în evidență în mod clar de Spinoza („Bună va fi acea metodă care va arăta cum trebuie călăuzit spiritul potrivit normei ideii adevărate") și dezvoltată larg de Hegel („Metoda nu este nimic altceva decît structura totului expusă în propria sa esențialitate"). Opera acestuia din urmă dezvăluie fundamentul metodei: anume sistemul enunțurilor descriptive adevărate ce exprimă legile obiectului. Aceste legi sînt transformate în reguli ale acțiunii subiectului. Cum remarcă R. Garaudy, la Hegel „metoda nu este exterioară obiectului. Metoda nu este numai un mijloc de a ajunge la cunoaștere, un instrument exterior. Metoda este rațiunea care se regăsește și se recunoaște pe ea însăși în fiecare lucru. Metoda este conceptul care ia cunoștință de identitatea dintre semnificația sa subiectivă și realitatea sa obiectivă [10]".

În această ordine de idei, considerăm că trebuie făcută o precizare în legătură cu afirmația des întîlnită că dialectica (hegeliană sau marxistă) este totodată teorie *și* metodă; aceasta nu trebuie să însemne o invitație la nedistingerea celor două planuri (teoretic-descriptiv și metodologic-normativ), nedistingere care ar aduce cu sine nesfîrșite confuzii; ci dimpotrivă, ea trebuie să fie o invitație la analiza fundamentării teoretice a metodelor după ce, în prealabil, am făcut în mod net distincția amintită.

Această tentativă de găsire a temeiurilor ontologice ale metodei este desăvîrșită în concepția filozofică materialistă a lui Marx și Engels. Pentru aceștia, „dialectica ideilor" nu este decît reflexul mental al „dialecticii naturii" și „dialecticii vieții sociale". Ei exprimă fără echivoc acest punct de vedere: „Așadar, din istoria naturii și a societății umane se obțin, prin

---

[4] R. Descartes, *Reguli utile și clare pentru îndrumarea minții în cercetarea adevărului*, București, Edit. științifică, 1964, p. 16.

[5] E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, vol. II, fasc. 1, Paris, P.U.F., 1950, p. 56.

[6] A. Arnauld, P. Nicole. *La Logique ou l'Art de penser*, Flammarion, Paris, 1970, p. 170.

[7] *Ibidem*, p. 372—373.

[8] I. Didilescu, P. Botezatu, *Silogistica*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1976, p. 114.

[9] Fr. Bacon, *Noul Organon*, București, Edit. Academiei, 1957, p. 35.

[10] R. Garaudy, *La pensée de Hegel*, Bordas, 1966, p. 25.

abstragere, legile dialecticii. Ele nu sînt decît legile cele mai generale ale acestor două faze ale dezvoltării istorice, precum şi ale gîndirii însăşi ..." [11].

Ne-am putea întreba dacă noţiunea marxistă de metodă are sensul îngust epistemologic tradiţional sau are un sens mai general. Multe remarci ale clasicilor ne-ar îndemna să credem că ei concepeau dialectica în exclusivitate ca „metodă de cercetare" aparţinînd „imperiului gîndului pur". Totuşi, îndrăznim să avansăm părerea că fundamentarea dintr-o perspectivă materialistă a conceptului în discuţie, coroborată cu ideile: „dialectică a vieţii sociale", adică a *acţiunii sociale practice*, şi „teoria-călăuză în acţiune", conţin implicit invitaţia la o înţelegere mai largă, praxiologică, a conceptului de metodă. Există astăzi un număr de gînditori marxişti care au adoptat punctul de vedere praxiologic.

Reflectînd retrospectiv, putem observa că cercetările asupra conceptului general de metodă au evoluat de la ignorarea fundamentului ei ontologic — care a întreţinut supremaţia interpretării strict epistemologice a acestui concept, justificat numai prin considerente de intuitivitate şi evidenţă raţională — spre o sesizare şi precizare tot mai netă a acestor fundamente. Astăzi este pusă cu acuitate problema întemeierii ontologice a metodelor. O metodă este adecvată dacă asigură atingerea scopului. Adecvarea (eficacitatea) metodei trebuie însă justificată şi teoretic prin adevărul legilor care caracterizează domeniul de aplicare al metodei. Ignorarea acestui fapt ar menţine mereu prezent pericolul erorii, arbitrariului, eşecului în acţiune.

Totodată, orice cunoaştere este legată de folosirea unor metode care să o *asigure* de exemplu metoda axiomatică în ştiinţele formale, observaţia metodică şi experimentul în ştiinţele factuale.

Prin urmare, metodele ştiinţelor sînt bazate pe teoria ştiinţifică, iar teoria, la rîndu-i, este verificată cu ajutorul acestor metode. Întrebarea firească sugerată de această situaţie este următoarea: nu avem cumva de-a face cu *un cerc vicios?*

Noi credem că am avea de-a face cu un cerc vicios dacă adevărul s-ar verifica prin adevăr. Dar pe cînd enunţurile (legile) teoretice au valoare de adevăr, regulile (metodelor) nu sînt adevărate sau false, ci eficace sau neeficace. Avem, aşadar, de-a face cu o justificare a *eficacităţii* prin *adevăr* şi cu o verificare a *adevărului* prin metode *eficace*. Regulile, dealtfel, nici nu aparţin limbajului teoriei ci unui metalimbaj al ei.

Este interesant de remarcat că regulile diverselor tehnologii industriale, precum şi regulile metodelor de cercetare ştiinţifică sînt iniţial acceptate pe criterii pragmatice de eficacitate în acţiune.

Dar o atare întemeiere contingentă nu este suficientă. Ea trebuie completată cu o întemeiere *teoretică*. Adică pentru a şti *de ce* sînt eficace regulile trebuie să demonstrăm adevărul legilor teoretice corespunzătoare lor. Regulile tehnologice trebuie să ţină seama de structura, proprietăţile, legile unui anumit domeniu de obiecte pentru a putea îndruma efectiv agentul la atingerea stării dorite. O tehnologie industrială este reflexul prescriptiv a cel puţin o teorie ştiinţifică. Problema: care anume părţi ale teoriei (teoriilor) sînt sublimate în metodă este o problemă ce mai trebuie cercetată.

În concluzie, justificarea (întemeierea) metodelor ne apare ca trebuind să fie de mai multe feluri [12]:

1) justificarea pragmatică: metoda este acceptată pentru că asigură în practică atingerea scopului (e eficace);
2) justificarea teoretică: *a)* regulile metodei traduc în termeni acţionali legile domeniului; *b)* regulile metodei sînt consistente cu legile logicii şi cu alte reguli (metodice) din domeniul respectiv de acţiune.

Urmînd o cale începută şi dezvoltată de prof. C. Popa în cadrul seminarului de logică deontică şi praxiologie de la Institutul Politehnic Bucureşti, vom încerca o explicitare mai amănunţită a *problemei trecerii nomologicului în prescriptiv* în cadrul metodelor. Pentru aceasta ne vom sprijini pe graful de mai jos care vrea să figureze domeniul unei metode.

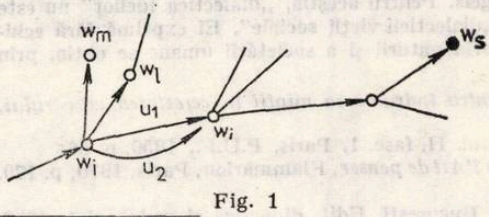


Fig. 1

În această figură, nodurile reprezintă *stări de lucruri* (teoretice, fizice, sociale). Fiecare stare w_i poate fi descrisă de o mulţime de propoziţii (un descriptor) P_i care ar putea fi, în unele cazuri, chiar o teorie ştiinţifică. Starea w_s este scopul la care trebuie să ne conducă metoda, scop conceput aici în ipostaza lui obiectivă.

Arcele grafului desemnează procese de transformare a unei stări de lucruri în

[11] K. Marx, F. Engels, V. I. Lenin, *Despre dialectică*, vol. 1, Bucureşti, Edit. Minerva, p. 98.
[12] M. Bunge, *Scientific Research*, I, Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, 1967, p. 11.

alta (pe diferite căi — cazul u_1, u_2). Pentru a realiza aceste transformări, agentul trebuie să acționeze în vederea realizării condițiilor care fac necesară tranziția dorită. Acțiunile agentului sînt descrise de normele (N_i) asociate fiecărui nod.

Normele ne spun ce este obligatoriu să facă agentul pentru a trece, de exemplu, de la w_i la w_j. Trecerea se poate face, în acest caz, fie pe calea u_1, fie pe u_2 (aici poate fi adăugată restricția ca tranziția să se facă pe arcul cel mai „scurt", i.e. mai ieftin, mai probabil, mai scurt în timp etc.).

Descriptorul P_i indică la fiecare nod ceea ce este *necesar* (logic, fizic, acțional), adică domeniul *legicului*, și, prin aceasta, și ceea ce este *imposibil* (logic, fizic, acțional) i.e. ceea ce intră în contradicție cu legicul. În funcție de această cunoaștere a stărilor de lucruri, agentul poate elabora conținutul prescripțiilor N_1, N_2, ... N_{s-1} care să ne conducă la w_s.

Pe baza descripțiilor amintite mai sus se poate introduce o primă *restricție* în procesul de elaborare a metodelor:

α) fiecare din normele N_i trebuie să se refere numai la *acțiuni posibile* (logic, fizic, acțional, deontic); aceste norme au deci tocmai rolul de a feri agentul de spațiul *imposibilului* (logic, fizic, acțional, deontic) în care acțiunile sale ar fi sortite eșecului.

Tot pe baza descriptorilor P_i se mai poate introduce încă o restricție, mai drastică decît prima. Dat fiind că nu toate transformările posibile ale unei stări de lucruri sînt *relevante* pentru w_s (adică duc la w_s), va trebui ca normele să se refere numai la acele transformări posibile care asigură trecerea în starea-scop (w_s). În exemplul nostru: nu toate transformările lui w_i sînt în w_j; mai există și alte posibilități de trecere: în w_1, w_m, de exemplu. În acest caz, normele metodice atașate lui w_i trebuie să restrîngă și mai mult domeniul acțiunilor posibile ale agentului, și anume la cele ce determină trecerea în w_j (care este relevantă pentru w_s). Aceasta se face descriind condițiile din w_i, care determină *în mod necesar* transformarea acestei stări de lucruri în w_j, nu în altă stare. Cu alte cuvinte, trebuie să aflăm *legea trecerii* lui w_i în w_j. Pe această bază introducem restricția:

β) fiecare din normele N_i trebuie să se refere numai la *acțiuni posibile* și totodată *relevante* pentru atingerea scopului. Aceasta asigură eficacitatea metodei.

Iată deci cum *teoria* dinamicii lui w_i (descrisă de P_i) delimitează mai întîi (cazul α) domeniul *posibilului acțional* (în exemplu nostru: $w_i \to w_m$; $w_i \to w_1$; $w_i \to w_j$ prin u_1 și $w_i \to w_j$ prin u_2), iar apoi (cazul β) domeniul mai îngust al *posibilului acțional relevant* pentru atingerea scopului metodei (în exemplu: $w_i \to w_j$ prin u_1; $w_i \to w_j$ prin u_2). Pentru a restrînge și mai mult spațiul alegerilor, ar trebui să găsim acum un criteriu de opțiune între calea u_1 și u_2. Acest criteriu este interior metodei și se referă la *eficiența* sa.

După această explicitare a fundării teoretice a normelor metodice s-ar cuveni să mai precizăm că importanța problemei transformării nomologicului în prescriptiv în cadrul metodelor este evidențiată și de exigențele cercetărilor contemporane de metodologie. Sarcina principală a metodologiei științei, după părerea lui Ajdukiewicz, este că identifice scopurile spre care sînt orientați oamenii de știință în cercetare și să formuleze „standarduri de proceduri corecte" (=metode) în diferitele discipline științifice. Or, aceste proceduri corecte sînt o altă formulare (acțională) a legilor ce guvernează orice natură materială [13].

Din păcate, după cum observă Heitsch, sîntem departe de a ști precis cum are loc fundarea regulilor metodice pe legi. Se afirmă, într-adevăr, că metoda măsurării cu ajutorul balanței cu două talere presupune statica și, în particular, legea pîrghiilor; că metoda raționamentelor plauzibile presupune o anume interpretare a teoriei probabilităților etc. Dar metoda experimentală? Se pare că pentru a răspunde exact la astfel de probleme mai sînt necesare cercetări metodologice ample și concrete. M. Bunge (nu fără a încerca o analiză a întemeierii nomologice a tehnologiilor [14] se exprimă și mai dramatic: „Din păcate, nu a fost realizată o justificare teoretică a regulilor metodei științifice: metodologia științifică este încă într-un stadiu descriptiv, preteoretic" [15].

În sfîrșit, după cum am mai menționat, preocupările de întemeiere ontologică a conceptului de metodă au sugerat și o extindere a domeniului ei de aplicație: nu numai la acțiuni de cunoaștere (sensul epistemologic al metodei), ci și la acțiuni practice (sensul praxiologic al metodei).

---

[13] K. Ajdukiewicz, *Pragmatic Logic*, D. Reidel Publ. Co., Dordrecht-Holland, 1974. p. 186—187.

[14] M. Bunge, *op. cit.*, II, p. 132.

[15] *Idem*, I, p. 11—12.

3. METODĂ ȘI PRAXIOLOGIE

Scopul acestui paragraf este argumentarea ideii că metoda este un concept praxiologic. Din trecerea în revistă a diferitelor concepții istorice despre metodă a rezultat, credem, teza că metodele se aplică acțiunilor umane în vederea eficientizării lor.

În trecut, ca și astăzi, a dominat părerea că metoda este un concept epistemologic, adică se referă în exclusivitate la acțiunile de gîndire, de rezolvare a problemelor. Cauzele acestui fenomen ne par a fi, pe de o parte, slaba investigare a fundamentului ontologic al metodei, iar pe de altă parte, o anume desconsiderare teoretică a practicii umane, a statutului epistemologic al științelor tehnice.

Mario Bunge, de pildă, este de părere, în acest sens, că „o metodă este o procedură de manipulare a unui set de probleme" [16].

Într-o lucrare de metodologie generală se apreciază că „noțiunea de metodă se referă exclusiv la domeniul gîndirii și nicidecum la domeniul actelor fizice, materiale" [17]. Pentru acțiunile practice se folosesc termenii de „procedeu" și „tehnică", aceștia desemnînd o „aplicare a metodei". De ce se face această distincție? „Pentru a evita confuzia dintre aspectul teoretic și cel practic al activităților cognitive (și de producție)" [18].

Dar să considerăm activitățile de producție, de exemplu o tehnologie de obținere a oțelului. Întrebarea noastră este: „metoda" de obținere a oțelului este conținutul de idei cuprins în tratatul de tehnologie care se referă numai la strategia *teoretică* de obținere a oțelului), sau se referă și la acțiunile practice de obținere a oțelului? Pentru această din urmă situație este mai justificat oare să folosim termenul „procedeu"? Singura diferențiere realizată aici prin introducerea distincției dintre „metodă" și „procedeu" este că prima noțiune se aplică acțiunilor intelectuale (ale oamenilior ce studiază tehnologiile sau le aplică). iar cea de-a doua se aplică acțiunilor practice (ale oamenilor ce obțin oțelul). Dar o definiție *generală* a metodei (cum ni se promite) se pare că ar trebui să se refere cu necesitate la acțiuni umane *în general*, fără specificarea „teoretice" sau „practice". Aceasta presupune, printre altele, o lărgire a concepției noastre despre acțiune.

Desigur, metodele sînt produse ale spiritului uman. Desigur, metodele sînt aplicate de oameni și își au, deci, reflexul lor pe plan subiectiv. Dar dacă metoda este un set de reguli, atunci ea vizează implicit un set de *acțiuni*. Întrebarea este: metoda de obținere a oțelului la cel fel de acțiuni se referă? Ni se pare clar că nu se referă la acțiuni aparținînd „exclusiv la domeniul gîndirii".

În concluzie, mărturisim că nu ni se pare viabilă distincția operată între „metodă" și „procedeu" întru apărarea punctului de vedere epistemologic. De altfel, Bunge însuși, după ce ne oferă conceptul epistemologic de metodă amintit înainte, consideră că ar fi interesant de studiat posibilitatea unei *metodologii generale* aplicabilă la *toate tipurile de muncă, atît intelectuală, cît și fizică;* el se gîndește la praxiologia lui Kotarbinski și în mod direct la articolul acestuia *De la notion de méthode* [19].

Există pe de altă parte, comentatori ai lui Kotarbinski care consideră că teoria acțiunii eficiente se referă numai la „acțiuni practice", adică acțiuni ce au ca obiect entități fizic-naturale sau sociale. Acceptînd această interpretare, ar putea apare următoarea întrebare: punctul de vedere praxiologic asupra metodei nu este oare o evadare în cealaltă extremă, în extrema care ignoră existența acțiunilor intelectuale?

Considerăm că reiese destul de clar din *Tratatul despre lucrul bine făcut* că nu acesta este punctul de vedere al lui Kotarbinski. În lucrarea citată, el intenționează să pună bazele unei teorii *generale* a acțiunii eficiente, deci bazată pe un concept *general* de acțiune. Adică un concept care să înglobeze atît specia *acțiunilor intelectuale* (avînd ca obiect idei, probleme, afirmații — lumea a treia popperiană), cît și pe cea a *acțiunilor practice* (avînd ca obiect entități naturale sau sociale). De altfel, filozoful polonez consacră un întreg capitol acțiunilor intelectuale în *Tratatul* său [20].

În articolul despre metodă invocat de Bunge, Kotarbinski propune o ruptură cu metodologia tradițională, exclusiv epistemologică, și pledează pentru edificarea unei metodologii generale care să studieze toate genurile de metode, „metodele în general", adică metodele

---

[16] *Ibidem*, p. 8.

[17] *Dialectica materialistă — metodologia generală a științelor particulare*, București, Edit. Academiei, 1963, p. 10.

[18] *Ibidem.*

[19] M. Bunge, *op. cit.*, I, p. 14.

[20] T. Kotarbinski, *Tratat despre lucrul bine făcut*, București, Edit. politică, 1976, p. 331.

aplicabile „activităților oarecare", atît activităților mentale (= de cunoaștere), cît și celor nementale [21].

Definiția dată de autor metodei este următoarea: un procedeu aplicabil de mai multe ori în mod sistematic. Prin „procedeu", el înțelege un anume „mod de a acționa" intenționat, adică o anumită compoziție și dispoziție a stadiilor care compun o acțiune. Se sugerează, de asemenea, o legătură între ideea de metodă și cea de *eficiență*, metodele fiind concepute ca mijloace de sporire a eficienței acțiunilor [22].

Structura metodei, degajabilă din studiul lui Kotarbinski, ar fi deci următoarea: *1)* obiectul metodei (asupra a ce se acționează; idei, obiecte fizice etc.); *2)* scopul metodei (produsul dorit); *3)* rezultatul (produsul obținut); *4)* mijloacele utilizate pentru a genera schimbările succesive; *5)* o anumită ordine a stărilor acțiunii; *6)* agentul este conștient că mai existau și alte posibilități de acțiune (adică succesiunea de transformări ale obiectului nu are loc de la sine și, totodată, succesiunea de acțiuni ale agentului nu este „practic necesară") [23].

Surprinzător ni se pare faptul că nu întîlnim la Kotarbinski referiri explicite la *norme*. Or, pentru ca acțiunile agentului să fie ordonate, ele trebuie normate. Praxiologul polonez se referă în termeni foarte vagi la acest aspect al problemei, spunînd în treacăt, că metoda constă în „*descrierea* felului de acțiune ... [24] (s.n.), deși în fondul articolului ea e considerată ca o „succesiune a acțiunilor componente" ca atare. Descrierea și omologarea socială a acestei succesiuni de acțiuni poate fi făcută însă numai într-un limbaj normativ.

Abordarea praxiologică a conceptului de metodă evidențiază faptul că nu putem spera la elaborarea unei metodologii *generale* dacă ne rezumăm la analiza metodelor *cunoașterii* științifice. Va trebui să facem un efort de generalizare și să cuprindem în teoria generală a metodei pe lîngă *activitățile de cunoaștere* și *tehnologiile* (care transformă realitatea fizică) și *teoria etică* (metoda de îndrumare a comportamentului moral), precum și *strategiile social-politice*. Din acest punct de vedere, am putea clasifica metodele în două categorii:

1) metode specifice activităților cognitiv-raționale (de pildă, algoritmii matematici, diferite metode logice[25] experimentul ideal etc.); *2)* metode de acțiune practică (tehnologii, prescripții tehnice etc.).

În această perspectivă, teoria generală a metodei presupune elaborarea prealabilă: *i)* a unei teorii generale a acțiunii; *ii)* a unei teorii a normelor; *iii)* a unei teorii a eficienței.

Nu trebuie să credem, din cele spuse pînă aici, că punctul de vedere praxiologic asupra metodei aparține numai lui Kotarbinski. La noi, Cornel Popa a propus de asemenea un punct de vedere praxiologic [26]. Iar în cartea lui Kopnin *Bazele logice ale științei* se poate găsi următoarea apreciere netă: „Metoda este modalitatea obținerii unor anumite rezultate în cunoaștere și în practică. Orice metodă (fie ea metodă de cunoaștere sau metodă de producție industrială) implică cunoașterea legilor obiective pe baza cărora apar procedee sau sisteme de procedee pentru cunoaștere și acțiune practică" [27]. Mai mult, așa cum am încercat să argumentăm în al doilea paragraf, la chiar clasicii materialismului dialectic întîlnim embrionii acestei concepții generale despre metodă.

În finalul considerațiilor din aceste trei paragrafe, *conceptul praxiologic de metodă* ne apare ca o mulțime (ordonată) de reguli (ce descriu o secvență de acțiuni), reguli aplicabile unui domeniu (teoretic, natural sau social) și care conduc agentul acțiunii (ce le aplică în mod conștient) fie în mod necesar, fie cu o mare probabilitate la realizarea unei stări finale (scopul metodei). Cu următoarele două condiții suplimentare: *a)* secvența de transformări ale obiectului trebuie să nu aibă loc de la sine, căci atunci și-ar pierde sensul intervenția metodică a agentului; *b)* trebuie să existe și posibilități alternative de acțiune la îndemîna agentului, căci altfel activitatea lui nu ar fi de aplicare conștientă a unei metode, ci de supunere față de o necesitate practică.

---

[21] T. Kotarbinski, *De la notion de méthode*, în „Revue de Métaphysique et de Morale", nr. 2/1957, p. 195.

[22] T. Kotarbinski, *Tratat* . . ., p. 405.

[23] *Idem*, *De la notion de méthode*, p. 190.

[24] *Ibidem*.

[25] Gh. Enescu, *Teoria sistemelor logice*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1976, p. 35.

[26] Cornel Popa, *Semantic Definition of the Concept of Method*, în „Revue Roumaine des Sciences Sociales Philosophie et logique", nr. 3—4/1979.

[27] P. V. Kopnin, *Bazele logice ale științei*, București, Edit. politică, 1972, p. 240.

4. METODELE EURISTICE

Unul din elementele mereu prezente în înțelesul conceptului de metodă este presupunerea faptului că există o stare de lucruri finală, starea-scop, spre atingerea căreia conduce aplicarea regulilor metodei și care este dinainte determinată (cunoscută). De exemplu în matematică există algoritmi specifici pentru rezolvarea *cutărei* probleme, în tehnică, există tehnologii specifice pentru obținerea *cutărui* produs, experimentul științific are ca *scop* verificarea unei ipoteze, iar metoda observației științifice urmărește stabilirea faptului că evenimentele cercetate există etc.

O problemă pe care o ridică metodologii științei este că știința nu are nevoie numai de metode care să ne asigure de producerea repetată a unor lucruri deja obținute, ci mai ales de *metode de producere a ideilor noi*, încă necunoscute (metode euristice). Ar fi oare acestea metode de cercetare oarbă a unei probleme încă nedeterminată, deci *metode în care nu există o stare de lucruri-scop?* Din perspectiva cercetării noastre, se pune deci următoarea întrebare: avem aici de-a face cu o altă definiție a metodei? Sau într-o definiție *generală* a metodei nu trebuie inclus și conceptul de scop?

Noi nu credem că poate fi dată o definiție a metodei fără ideea determinată de scop. Încă Aristotel a înțeles că a căuta fără a pune mai întîi problema este ca și cum ai merge fără să știi unde (la întîmplare, adică nemetodic) și ai fi mereu în pericolul de a obține rezultate despre care nu știi dacă sînt ceea ce căutai.

Pe de altă parte, sînt mulți cei care susțin că nu există metode pentru producerea de idei noi. Ei au dreptate, în măsura în care se referă la seturi complete de reguli precis stabilite, rigide. Totuși, se vorbește astăzi tot mai insistent de „metode euristice", iar rezultatele practice ale aplicării lor ne obligă să le luăm în considerație. Ce sînt, așadar, metodele euristice?

Se apreciază că fazele procesului creativ sînt două: *1)* definirea problemelor și *2)* găsirea ideilor noi pentru rezolvarea problemelor [28]. Așadar metodele euristice se referă într-un anume fel la *probleme*. Dacă definim o problemă ca o relație condiții-scop (fiind date cutare condiții, cum ajung la cutare scop?), atunci metodele euristice trebuie să ne conducă la determinarea mulțimii de reguli (= metoda) care conduc de la starea inițială (condiții) la starea scop. Așadar metodele euristice ar fi tocmai metode de instituire, *producere de noi metode* pentru rezolvarea unor probleme. Aceste probleme (pasibile de abordare creativă) pot fi formulate ca întrebări care reclamă ca răspuns *idei*, idei care constituie soluția trecerii din starea inițială în starea scop. Obiectul euristicii este tocmai: cum putem produce voluntar astfel de idei inedite?

Se recunoaște îndeobște că nu există reguli stricte pentru producerea de idei, metodele euristice fiind mulțimi de reguli care nu *duc* la un rezultat dorit, ci mai degrabă *favorizează* atingerea unui rezultat dorit. Una din cauzele acestui fapt este lipsa unei teorii a proceselor psihice de asociație ideatică ce sînt considerate baza producerii ideilor noi [29], adică inexistența unui fundament teoretic al acestor metode.

Scopul metodelor euristice este deci producerea de idei *noi* relative la rezolvarea unei probleme. În structura unei metode euristice există o stare inițială (condițiile de la care se pleacă), există un set de reguli cu caracteristicile amintite mai sus și, în sfîrșit, o stare-scop: „descoperirea de idei noi relative la rezolvarea cutărei probleme", deși în momentul aplicării metodei nu se știe cu *precizie* care sînt aceste idei noi luate individual. Altfel spus: starea-scop *există* (generic), dar nu este complet *determinată*.

Diferența dintre metodele euristice și cele neeuristice nu constă deci în absența/prezența lumii-scop și nici în neunivocitatea (caracterul probabilist)/univocitatea demersului, ci în caracterul nedeterminat/determinat al lumii-scop.

Desigur, o definiție satisfăcătoare a metodei necesită un plus de rigurozitate, și de această lipsă de rigurozitate se plînge probabil Heitsch. De aceea ar fi interesant de urmărit și dacă încercările de abordare logic-formală a conceptului de metodă se dovedesc a fi apte de a aduce clarificări suplimentare.

★

Pe parcursul studiului nostru am distins între *două* probleme ce ar trebui deosebite în cazul oricărei analize concrete a diferitelor tipuri de metode: „fundamentul ontologic" și „domeniul de aplicare".

---

[28] A. Osborn, *L'imagination constructive*, Dunod, Paris, 1975, p. 109.
[29] Idem, p. 105

Prima problemă se referă la întemeierea, justificarea metodelor, la raportul teorie (legi)-metodă (norme). Ea se divide în două subprobleme: *a)* aceea a rolului legilor (teoriei) în *geneza* metodelor şi *b)* aceea a *justificării* teoretice a metodelor deja constituite (şi a limitelor acestei justificări), lucruri de care se pare că are nevoie metodologia actuală pentru a depăşi stadiul empiric în care se află. Dar toate aceste chestiuni ar putea fi rezolvate numai printr-o abordare concretă şi pluridisciplinară a metodelor. Este, în bună măsură, datoria specialiştilor din diferite domenii de a colabora la elaborarea acestui capitol al metodologiei.

Cea de-a doua problemă, „domeniul de aplicare", ne oferă de asemenea perspectiva a două alternative: *a)* metoda este un concept epistemologic sau *b)* unul praxiologic. Criteriul de clasificare este aici: tipurile de acţiuni la care se aplică noţiunea de metodă: *a)* acţiuni intelectuale şi *b)* acţiuni practice. Paragraful 2 a încercat o pledoarie în favoarea alternativei *(b)*, indicînd şi ce ar mai trebui făcut pentru a avea o rezolvare satisfăcătoare a problemei (printre altele, precizarea *specificului* metodelor care se aplică la acţiuni intelectuale (logice, matematice etc.), spre deosebire de cele ce se aplică la acţiuni practice, din punctul de vedere al fundamentului lor ontologic, ar fi o temă de cercetare demnă de tot interesul).

O problemă nediscutată în paginile de faţă este aceea a clasificării metodelor după gradul lor de generalitate. Scopul acestei cercetări ne-ar place să fie un răspuns la întrebarea: ce este *metoda în filozofie?* Care este raportul ei cu metodologia generală a ştiinţei? Răspunsuri precise şi argumentate la aceste întrebări sînt cu atît mai necesare cu cît noi nu posedăm astăzi o teorie satisfăcătoare a dialecticii. Or, realizarea acestui obiectiv trebuie să fie o sarcină prioritară a filozofiei materialist-dialectice.

PARADOXUL METODEI EURISTICE

DE

D. N. ZAHARIA

După ce în cunoscuta sa lucrare *Science in history* argumentase că prima revoluţie ştiinţifică a fost favorizată decisiv de *descoperirea* metodei, J. D. Bernal este de părere că revoluţia ştiinţifică din zilele noastre are la bază *dezvoltarea* metodei ştiinţifice. „În prezent am ajuns la al doilea stadiu — acela al dezvoltării metodei ştiinţifice (...) metoda ca atare este în stare să genereze tot mai multe aplicări şi transformări. Aceasta este semnificaţia mai profundă a revoluţiei în cercetare" [1].

Departe de a constitui un punct de vedere izolat, această opinie se bucură de o largă audienţă în teoriile contemporane asupra ştiinţei. Numeroase sînt cercetările şi studiile pe această temă, a căror caracteristică cvasigenerală este încrederea în capacitatea metodei de a lumina drumul omului de ştiinţă către noutatea semnificativă. „Metoda are un caracter euristic; ea reflectă legitatea lumii obiective privită prin prisma modului în care trebuie să procedeze omul pentru a obţine elemente noi în cunoaştere şi în practică" [2].

Cu toate acestea, cînd este să se pronunţe asupra metodei, oamenii de ştiinţă împărtăşesc puncte de vedere nu numai diferite, dar adesea chiar diametral opuse. Hans Selye, spre exemplu, este de părere că valoarea practică a metodei ştiinţifice este „în fapt", foarte limitată, atît în viaţa de toate zilele cît şi în ştiinţă" [3]. Pe aceeaşi linie se înscriu şi gîndurile exprimate de Beveridge, Max Plank şi chiar Einstein, fapt care, probabil, l-a determinat pe Bridgman să afirme că „se face mare vîlvă în jurul metodei ştiinţifice. Îndrăznesc să gîndesc că oamenii care vorbesc cel mai mult despre ea sînt cei care o folosesc cel mai puţin" [4].

---

[1] J. D. Bernal, *După douăzeci de ani*, în vol. *Ştiinţa despre ştiinţă*, Edit. politică, Bucureşti, 1964, p. 255.

[2] P. V. Kopnin, *Bazele logice ale ştiinţei*, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 241.

[3] Hans Selye *De la vis la descoperire*, Bucureşti, Edit. medicală, 1968, p. 298.

[4] *Ibidem*, p. 297.

Considerînd cunoscute problemele pe care le ridică analiza *in extenso* a metodei [5], ne vom concentra atenția, în cele ce urmează, asupra controverselor privitoare la rolul metodei în procesul descoperirii științifice, străduindu-ne să înaintăm către sursele lor ultime.

Să facem mai întîi remarca, demnă de interes, că „optimiștii" metodei provin în general dintre autorii care extind înțelesul acesteia mult dincolo de hotarele științei, accentuînd chiar sensul ei praxiologic, cum este cazul lui W. Whewel, E. Durkheim, J. von Morgenstern, T. Kotarbinski, iar la noi, Pavel Apostol. În același timp, s-ar mai putea face observația că acești teoreticieni ai metodei vin, cu puține excepții, fie dinspre filozofie, fie dinspre științele care nu au atins încă un nivel înalt de dezvoltare, în timp ce acuzațiile cele mai violente împotriva metodei aparțin unor savanți din cele mai evoluate discipline sau unor epistemologi familiarizați cu spiritul acestor științe. Asemenea observații ne fac circumspecți față de tentația de a explica amintitele controverse prin comodul „juste milieu" care, aici ca și în multe alte ocazii, mai curînd complică lucrurile decît să le lămurească.

*

Așa cum este înțeleasă în mod obișnuit și cum o definesc tratatele de specialitate, metoda științifică ne apare ca un ansamblu de reguli elaborate pe baza a ceea ce se știe pentru a se cerceta ceea ce nu se știe. În cadrul științei cumulative, acest lucru este posibil, cel puțin în linii mari. Dar știința cumulativă este latura cea mai puțin însemnată a științei, al cărei caracter necumulativ se accentuează pe măsură ce se perfecționează. Or, în acest caz, ar însemna că metoda este un ansamblu de reguli abstrase din teoria existentă, reguli de la care așteptăm să ne ghideze în tentativa de a descoperi o teorie care, dacă nu o contrazice, cel puțin se opune în multe privințe celei de la care am plecat. Cum se poate ieși, atunci, din această situație ce pare fără ieșire?

Departe de a fi doar aparentă, această „situație fără ieșire" prezintă reale dificultăți care nu pot fi depășite oricum. Esențialul este însă că pot fi depășite, așa cum o dovedește cu prisosință istoria științei.

Neavînd motive să spere că regulile abstrase dintr-o teorie îl vor duce prea departe de teoria din care le-a abstras, adevăratul savant recurge adesea la ceea ce Bachelard numea „une ruse d'acquisition" [6], la un soi de „vicleșug" prin care convertește regulile abstrase din vechea teorie pe calea propriului lor eșec. „Căci un eșec înseamnă faptul nou, ideea nouă" [7]. Reflectînd asupra condițiilor în care s-a produs eșecul, omul de știință va putea să descopere unele jaloane ale drumului către noutatea neașteptată și astfel va fi în măsură să întrezărească acel „adevăr pe care îl simți, dar nu poți să-l exprimi", de care vorbea Einstein. Celelalte jaloane le va afla treptat, cu fiecare pas spre adevărul cel „abia intuit". Metoda însăși este în tot acest timp abia intuită, ea nu va apare în deplină lumină decît odată cu captarea noului adevăr. Nu este, poate, exagerat să spunem că orice descoperire importantă în planul cunoașterii științifice presupune o descoperire ecvasiconcomitentă în plan metodologic, după cum o descoperire oarecare în știință presupune cel puțin o anumită primenire a metodei.

Consecința importantă care decurge de aici este că dubla angajare a metodei, în substanța teoriei care a servit drept punct de plecare și în configurația teoriei care abia se naște, face ca ea să aibă o eficacitate maximă numai în acest context, utilizările sale viitoare rămînînd problematice și strict dependente de înnoirile pe care le poate cunoaște.

O asemenea viziune asupra metodei se degajă din cele mai multe aprecieri — chiar dacă contradictorii! — ale oamenilor de știință contemporani, precum și ale teoreticienilor care s-au pătruns sistematicc de spiritul lor.

Astfel, recunoscînd eficacitatea metodei pentru un anumit caz, F. C. S. Schiler adaugă de îndată că succesul ei este legat numai de acel caz. În cazul următor, pe care omul de știință îl consideră esențialmente identic cu primul și atît de apropiat analogic pe cît este omenește posibil, el va găsi, în cele din urmă, că diferențele sînt relevante și că, pentru a face față cu succes acestor diferențe, metodele și presupunerile sale trebuie modificate [8]. Preluînd parcă și prelungind această opinie, Urbain exprimă o idee pe care Bachelard o găsește demnă de tot interesul filozofului. „Aplicarea unei bune metode de cercetare este bună totdeauna la început. Această fecunditate se atenuează după o funcție de tip exponențial și tinde

---

[5] Vezi, în acest sens, R. Leclercq, *Traité de la méthode scientifique*, Dunod, Paris, 1964

[6] G. Bachelard, *L'engagement rationaliste*, Paris, P.U.F., 1972, p. 39.

[7] *Ibidem*.

[8] F. C. S. Schiller, *Scientific Discovery and Logical Proof*, apud W. I. Beveridge, *Arta cercetării științifice*, București, Edit. științifică, 1968, p. 183.

asimptotic către zero. Fiecare metodă este destinată să devină mai întîi desuetă, iar apoi caducă. Metodologia ştiinţifică este constrînsă să urmeze ştiinţa în evoluţia ei, în progresele sale" [9]. Am putea spune, în termenii ondulaţiunii universale a lui Conta, că fiecare metodă se naşte, se dezvoltă, intră în declin şi apoi piere, urmînd deci mai întîi o curbă suitoare al cărei punct culminant este însuşi momentul articulării prime a teoriei sau ideii pentru a cărei cristalizare a servit de cadru inalienabil, angajîndu-se apoi pe o curbă coborîtoare. Privită pe curba ei suitoare, fireşte că metoda ne apare ca avînd un însemnat rol stimulator în creaţia ştiinţifică, funcţie pe care nu i-o mai putem atribui dacă atenţia noastră este atrasă de comportarea sa pe curba coborîtoare.

Prin urmare, paradoxul metodei priveşte şi nivelul profund al funcţionării acesteia şi poate fi enunţat astfel: *în procesul descoperirii ştiinţifice, metoda manifestă atît o funcţie* de propulsare, care acţionează în prima sa angajare, cît şi o funcţie de frînare, care se accentuează odată cu utilizarea ei în cadre tot mai depărtate de cel în care s-a născut.

Dealtfel, folosirea metodei în alte împrejurări decît cele în care şi pentru care s-a născut este obiectivul cel mai frecvent atacat de adversarii metodei. Feyerabend o spune explicit: „Eu obiectez regulilor, standardelor, argumentelor care sînt generale şi independente de situaţia în care sînt aplicate. După părerea mea, ideea unei metodologii care conţine asemenea reguli este la fel de ridicolă ca şi ideea unui instrument de măsură care măsoară orice mărimi în orice împrejurări" [10].

★

Dacă eficacitatea maximă a metodei este rezervată cadrului pentru care ea a apărut şi dacă această eficacitate scade odată cu îndepărtarea de cadrul originar, rezultă că vitalitatea metodei este dependentă de posibilitatea utilizării ei în cadre cît mai apropiate de cel originar. Or, aceasta înseamnă că în ştiinţele aflate pe o treaptă mai puţin avansată a evoluţiei lor, unde cercetarea se desfăşoară mai mult în extensiune decît în intensiune, şi unde aspectul cumulativ al cercetării are încă o pondere mare, o aceeaşi metodă are mai mari şanse să fie aplicată cu succes un timp îndelungat.

★

Dar acţiunea contradictorie a metodei asupra creşterii cunoaşterii mai prezintă încă un aspect. Prin însăşi natura sa, orice metodă înseamnă mecanizare şi automatizare a operaţiunilor specifice procesului de cunoaştere, ceea ce antrenează în egală măsură avantaje şi dezavantaje pentru desfăşurarea elanului creator pe care îl presupune descoperirea ştiinţifică. Într-adevăr, dacă idealul în activitatea de cercetare este maxima disponibilitate a spiritului, este incontestabil că metoda ne apropie de acest ideal, ea instaurînd acea normativitate în desfăşurarea operaţiunilor gîndirii care eliberează în mare măsură gîndirea însăşi de efort; nemaifiind nevoită să controleze pas cu pas orice operaţie, spiritul poate spune, aşa cum preconiza Bachelard, „nu mă gîndesc la nimic, deci sînt liber să mă gîndesc la orice" [11]. Pe de altă parte, normativitatea şi rigoarea, odată instalate, sînt anevoie, dacă nu imposibil, de localizat; ele aspiră la cotropirea întregului teritoriu al gîndirii. Dedublarea gîndirii recomandate de Bachelard nu este aici lesne de realizat, fapt de care, în pofida iluziilor care-l animă în elaborarea acelei discutabile „psihologii exponenţiale", însuşi epistemologul francez este conştient, de vreme ce precizează că va trebui insistat mereu asupra necesităţii restituirii conştiinţei nonrigurosului, fără de care nu este posibilă o conştiinţă a rigorii [12]. Cum noutatea semnificativă este de aflat, cel mai adesea, la capătul unui demers care presupune şi asociaţii insolite de gînduri, este limpede că normativitatea instituită de metodă acţionează, de data aceasta, în sens opus, împiedicînd gîndirea să se deruleze pe alte traiectorii. Este, acesta, sensul cel mai cuprinzător al paradoxului metodei, căci, într-o asemenea perspectivă, funcţiile propulsoare şi de frînă ale metodei euristice se dovedesc organic întrepătrunse pe întreaga durată de acţiune a metodei, între ele existînd doar deosebiri de grad în ceea ce priveşte intensitatea: *în raport de context, de stadiul de elaborare a metodei, poate precumpăni una sau* alta din cele două funcţii cu acţiune contrară.

Într-o accepţiune particulară, acest ultim sens al paradoxului metodei a fost semnalat şi analizat pînă la ultimele consecinţe de către Petre Botezatu care a şi introdus, aici, noţiunea simptomatică de „antinomie metodologică" [13]. Potrivit vederilor cunoscutului logician,

---

[9] Vezi G. Bachelard, *Essai sur la connaissance approchée*, Vrin, Paris, 1973, p. 62.
[10] P. K. Feyerabend, *Against Method*, New Left Books, New York, 1975, p. 32.
[11] G. Bachelard, *Le rationalisme appliqueé*, P.U.F., Paris, 1966, p. 33.
[12] G. Bachelard, *op. cit.*, p. 33.
[13] Petre Botezatu, *Valoarea deducţiei*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1971, p. 169—195.

orice încercare de perfecționare a metodei antrenează după sine o amplificare a insuficiențelor acesteia: astfel, dacă simplificăm fundamentele metodei, vom constata că se complică într-o aceeași proporție construcțiile, dacă facem să crească puterea acesteia (adică bogăția de mijloace de expresie și demonstrație), vom observa o degradare pe măsură a calităților sale metateoretice, dacă purificăm demonstrațiile de elementele intuitive, fundamentul acestora devine insuficient, ș.a.m.d. De aici decurg însă două consecințe care ne interesează în mod deosebit:

— în orice stadiu al dezvoltării sale, metoda va funcționa atît în sensul facilitării procesului de cunoaștere, prin calitățile sale, cît și în sensul frînării acestuia, prin neajunsurile respective, raportul între cele două funcții variind în funcție de gradul de perfecționare a metodei în cauză, dar probabil și de alți factori;

— există un prag dincolo de care funcția de obstacol epistemic exercitată de către metodă devine atotcuprinzătoare, ceea ce o face inutilizabilă; este cazul deducției aristotelice în faza rafinamentului ei soclastic, dar, așa cum a atras atenția în mai multe rînduri tot Petre Botezatu, este și pericolul care amenință astăzi sistemele logice pornite vertiginos pe drumul formalizării excesive [14], drum care înseamnă o desprindere nu mai puțin excesivă de realitate.

*

Privite prin prisma dublei funcții a metodei în actul de cercetare științifică — de propulsare și de frînă —, eșecurile [15] încercărilor de elaborare a unei „logici a descoperirii" nu pot să ne mai mire. Mai mult încă decît metodele care alcătuiesc doar „osatura logică" *stricto sensu* a cercetării științifice, metodele propriu-zis euristice se supun principiului „antinomiei metodologice", amplificîndu-și neajunsurile cu orice încercare de „raționalizare" a lor. Și dacă pentru primele strategia „minimax" [16] poate fi socotită o rezolvare mulțumitoare, nu același lucru se poate spune și despre metodele euristice în sens strict. După cum se știe, urmînd o asemenea linie, noile cercetări din euristică, animate îndeosebi de Centrul de studii și cercetări în metodologie aplicată de la Paris, au ajuns chiar să pună problema dacă „modelele de descoperire" nu pot inspira o mașină de creat sau cel puțin de stimulat creația [17]. Evident, nu se poate nega utilitatea cunoașterii diverselor modele de cercetare științifică, prin care s-a ajuns la descoperiri epocale. Dar aplicarea lor nu este posibilă *tale-quale*, căci eficacitatea metodei este dependentă nu numai de domeniul științific și de problematica studiată, ci și de contextul concret al descoperirii și nu în ultimul rînd de particularitățile psihice ale cercetătorului. Asupra acestui punct toată lumea este de acord, inclusiv Drevet și Moles. Ca atare, spre a putea fi utilizată, metoda în cauză urmează să fie prelucrată în așa fel, încît să se păstreze doar „regularitățile", „șarpanta logică" pe care s-au sprijinit și în jurul căreia au oscilat căutările creatorului respectiv. Dar, degajînd aceste regularități, prelucrîndu-le spre a obține „modelul general al gîndirii creatoare", nu lăsăm oare pe dinafară elemente care pentru actul creator sînt decisive sau cel puțin de mare însemnătate? Se poate oare spune că și în materie de metode euristice elementele stabile și repetabile sînt mai însemnate decît cele conjuncturale? Este adevărat că o asemenea „șarpantă logică" va stimula „combinațiile

---

[14] Vezi Petre Botezatu, *op. cit.*, p. 168, dar și *Schiță a unei logici naturale*, București, Edit. științifică, 1969, *(Introducere)* sau *Semiotică și negație*, Edit. Junimea, Iași, 1973.

[15] După Peirce și F. C. S. Schiler, a fost rîndul lui N. R. Hanson, să încerce elaborarea unei asemenea logici, în *The Idea of a Logic of Discovery*, cu același insucces însă, așa cum convingător argumentează P. Alexander în *On The Logic of Discovery*, în „Ratio", 2/1965; și P. K. Feyeraband, *op. cit.* Cît despre *The Logic of Scientific Discovery* a lui Popper, autorul însuși o scoate din discuție: „Stadiul inițial, acest act de concepere sau inventare a unei teorii nu mi se pare a reclama o analiză logică, ba chiar nu este susceptibil de a-i fi obiect. Problema de a ști cum o idee nouă se poate naște în mintea unui om — fie că este vorba de o temă muzicală, un conflict dramatic sau de o teorie științifică — poate fi de un mare interes pentru psihologia empirică dar ea nu revine analizei logice a cunoașterii științifice. Aceasta din urmă se interesează nu de chestiuni de fapt (acel *quid facti?* al lui Kant), ci numai de probleme de justificare sau de validare (acel *quid iuris?* al lui Kant)" *(La Logique de la découverte scientifique*, Payot, Paris, 1978, p. 27).

[16] „Stă, firește, în puterea noastră să echilibrăm tendințele opuse, să folosim o strategie prin care cîștiguri substanțiale să se asocieze cu pierderi minimale" (Petre Botezatu, *Valoarea deducției*, p. 168). Acest îndemn ni se pare de o semnificație filozofică ce depășește cu mult problema în discuție, strategia „minimax" fiind, după părerea noastră, una din cele mai eficace soluții la multiple probleme care se pun astăzi civilizației pe plan mondial.

[17] A. Drevet, A. Moles, *Cybernétique et méthodes heuristiques*, în „International Logic Review", nr. 3/1971, p. 68.

naturale ale spiritului" [18], dar tocmai stimulînd spiritul să efectueze *aceste* operații, îl va împiedica să se angajeze pe pista altor combinații la fel de naturale care ar fi fost stimulate de circumstanță. Așa cum observa A. D. Moore, metoda în care ne încredem „poate chiar să împiedice așteptata inspirație sau să elimine o ipoteză care s-ar putea dovedi corectă pînă la urmă" [19].

Dealtfel, printr-o inconsecvență revelatoare, aceiași adepți ai „mașinilor de creat" afirmă la un moment dat, referindu-se la metodele euristice folosite de marii creatori, că „a cere codificarea lor riguroasă imediată nu înseamnă decît a ne depărta de o realitate complexă și fluidă, a le răpi puterea lor creatoare" [20]. Or, cazul acestei „codificări riguroase" ni se pare a fi cazul limită, în care metoda euristică, amputată de „puterea ei creatoare", funcționează doar ca obstacol epistemic. La extrema cealaltă, metoda a funcționat aproape exclusiv ca propulsor epistemic. Este evident că între aceste două limite extreme există un număr nelimitat de situații tranzitorii, în care metoda euristică acționează contradictoriu, cele două funcții ale sale — de propulsare și de obstacol — avînd în fiecare caz o altă pondere. Ca urmare, ipoteza unei mașini cibernetice programată pe un model general de gîndire creatoare ne apare din principiu sortită eșecului, căci nu se poate înțelege cum ar fi ea realizabilă fără o „riguroasă codificare" a demersurilor din care se inspiră modelul respectiv, ceea ce, cum am spus, înseamnă potențare maximă a funcției acestuia de obstacol epistemic.

Pe de altă parte, considerăm că cercetările îndreptate către reconstituirea (atît cît este cu putință) și repertorizarea [21] diverselor metode utilizate de marii creatori din istoria științei sînt, totuși, deosebit de utile. Cunoașterea lor, în special de către tinerii cercetători, nu poate avea decît urmări binefăcătoare. Astfel, cercetătorului angajat în rezolvarea unor probleme curente ale activității de cercetare științifică îi vor servi, dacă nu de modele, cel puțin de surse de inspirație, iar aceasta mai cu seamă în științele mai puțin evoluate. Cît despre cercetătorul de excepție, acesta va fi în stare, presupunem, să le uite pe toate atunci cînd, forțînd porțile unui nou orizont cognitiv, va înțelege că are trebuință și de o nouă cheie pentru ca acesta să cedeze. Nu vrem să spunem, prin aceasta, că în cele din urmă cunoașterea întregului arsenal de metode euristice se dovedește, pentru cercetătorul de excepție, inutilă. Altul este gîndul nostru și anume că, pentru acesta, cea mai bună metodă este aceea are rămîne după ce le-a uitat pe toate cele multe pe care le-a învățat, dacă nu este îngăduită o asemenea parafrază după binecunoscuta butadă scumpă lui Ralea.

Conchidem, așadar, că, în euristică, timpul metodei temeinic elaborate — dacă va fi existat vreodată — nu este al cunoașterii științifice contemporane. Iar dacă cercetătorul din zilele noastre nu se poate lipsi de metodă, aceasta devine în mîinile sale un instrument cu mult mai mlădios, îngăduind, atunci cînd este nevoie, necumințenia gîndului purtat de ispitele imaginației [22]. Metoda euristică devine, fără îndoială. cu mult mai greu de manevrat, dat fiind că, practic, ea se aplică într-o cvasiconcomitență cu însăși elaborarea ei. Dar altă ieșire nu pare să existe decît, încă o dată o subliniem, cu riscul de a ceda teren funcției sale de obstacol epistemic.

---

[18] *Ibidem*, p. 56.

[19] A. D. Moore, *Invenție, descoperire, creativitate*, București, Edit. enciclopedică, 1975, p. 166.

[20] A. Drevet, A. Moles, *op. cit.*, p. 56.

[21] R. Caude, A. Moles și A. Drevet au reconstituit un impresionant număr de asemenea modele, stabilind pe această bază peste cincizeci de metode euristice, de fapt operații elementare ale spiritului creator în funcțiune, de natură mai mult infralogică decît logică. Vezi în acest sens: R. Caude, A. Moles, *Méthodologie; vers une science de l'action*, Gauthier-Villars, Paris, 1964; Annick Drevet, *Méthodologie de démarches créatrices dans lés sciences*, Paris, Nanterre, 1968, precum și A. A. Moles, *La création scientifique*, René Kister, Genève, 1957.

[22] Această fluiditate tot mai accentuată a metodei euristice este motivul pentru care unii oameni de știință evită uneori să mai folosească termenul de metodă. Așa, spre exemplu, A. D. Moore afirmă că „încercări bine direcționate, dublate de discernămînt, pot duce direct spre o soluție mai rapidă decît cea obținută prin istovitoarea metodă logică" *(op. cit.*, p. 177). Este însă evident că o investigație „bine direcționată" și dublată de discernămînt" nu poate fi numită, în nici un caz, investigație la întîmplare.

CU PRIVIRE LA FORMAREA „CONCEPTULUI" UNUI NOU PRODUS TEHNIC

DE

GORUN MANOLESCU

Orice specialist care lucrează în domeniul creației tehnice întîlnește, la ora actuală în activitatea sa, următoarea situație problematică:

a) literatura recomandă o serie de metode și tehnici prin intermediul cărora un prim model, sub forma unei imagini generale, abstracte a unui produs tehnic, poate fi obținut (un astfel de model este numit, curent și poate impropriu, „conceptul" noului produs [1]);

b) obiectul activității unui astfel de specialist, determinarea modelului menționat, nu poate fi atins prin aplicarea mecanică rutinieră a metodelor și tehnicilor recomandate;

c) odată cu însușirea unor astfel de instrumente ale meseriei sale, el (specialistul) trebuie să mai posede și o serie de calități care, de asemenea, sînt mult discutate în literatură: creativitate, putere de sinteză și analiză, spirit de observație ascuțit etc. și, nu în ultimul rînd, o bună experiență în domeniul realității (tehnice) în care urmează a fi „implantat" noul produs;

d) de multe ori, în măsura în care specialistul posedă calitățile enumerate la punctul *c)*, poate renunța (fără o pierdere substanțială) la utilizarea unora dintre metodele și tehnicile menționate la punctul *a)*, formîndu-și un set propriu de standarde [2].

Înregistrarea acestei situații provoacă cel puțin o întrebare imediată: este posibilă, la ora actuală, așa cum presupun unele lucrări, constituirea unui set de metode și tehnici unanim acceptabil și eficient care să transforme partea cea mai dificilă a creației tehnice din artă în profesie? Dar o astfel de întrebare pare a fi doar primul termen dintr-un șir care, la limită, tinde să pătrundă, prin interogații succesive, în miezul acestui tip particular de creație.

Întrebări de acest gen au constituit și pretextul elaborării prezentului material. Cei ce așteaptă răspunsuri tranșante vor rămîne probabil însă dezamăgiți. Demersul nostru se înscrie, mai degrabă, pe linia unei încercări de conturare a unei problematici și nu de rezolvare a ei. El ar mai vrea să pună în evidență și o parte din marea complexitate implicată de cadrul problematicii respective.

În încheierea acestor scurte considerații introductive, menționăm că încercarea noastră se bazează pe un model cu caracter gnoseologic, propus în cadrul cercetărilor asupra *inteligenței artificiale*. Sperăm să dovedim astfel aportul pe care îl poate aduce „inteligența artificială", atunci cînd se ridică unele probleme ale „inteligenței naturale" [3].

---

[1] *Structured analysis and design*, State of the report, INFOTEC, England, 1978; C. J. Jones, *Design methods*, Wiley-Interscience, London, 1970; B. C. Twiss, *Inovarea tehnologică*, București, Edit. tehnică, 1979, L. W. Crum, *Ingineria valorii*, București, Edit. tehnică, 1976; E. Jantch, *Prognoza tehnologică*, București, Edit. științifică, 1972; M. C. Demetrescu, *Marketing*, București, Edit. politică, 1973.

[2] P. H. Braverman, *Yes, folks, standards are a many—splendered thing*, Computer, July (1979).

[3] M. Drăgănescu a avansat recent teza unei dezvoltări *exosomatice* a inteligenței naturale în cadrul inteligenței artificiale, idee plină de consecințe rodnice (M. Drăgănescu, *Evoluția inteligenței artificiale, a inteligenței naturale și a corelației dintre ele*, lucrare susținută în cadrul Sesiunii comune de comunicări a Academiei de Științe Sociale și Politice și a Academiei R.S.R., pe tema „Știința și contemporaneitatea", din 22 februarie a.c.). Una dintre aceste consecințe ar putea consta și în interacțiunea *inteligență naturală — inteligență artificială*, interacțiune ce poate conduce la modelarea reciprocă a celor două entități. Mai adăugăm că inteligența artificială, apărută în ultimul deceniu ca o consecință a dezvoltării ciberneticii și, mai ales, a informaticii, începe să se contureze din ce în ce mai pregnant într-o dublă ipostază: de ramură a informaticii (aplicate) (mai ales în robotnica industrială) și de entitate de-sine-stătătoare, cu statut ontologic (vezi, în acest sens, M. Drăgănescu, *Structuri și inteligența artificială*, în vol. *Corelația dintre infrastructură, structură și suprastructura societății socialiste din România în condițiile R.S.T*, București, Edit. politică, 1978, p. 187 și urm.; precum și P. Winston, *Artificial intelligence*, Manson/Charter, 1977).

1. PRODUSELE TEHNICE – PRODUSE ARTIFICIALE

Se poate spune că o trăsătură esențială a creațiilor tehnice o constituie *caracterul lor artificial*[4]. „Tehnicul ... (este) un mod de a fi al teoreticului. Tehnica nu te scoate dintr-o lume abstractă (...) produsele tehnicii sînt, în fond, abstracțiuni. Un tramvai este o abstracțiune. Un pod, o șosea — sînt abstracțiune. Evident, o abstracțiune materializată, dar tot abstracțiune rămîne. Pe o șosea se pot întîmpla lucruri concrete: se poate aproviziona o armată sau poate pleca în lume fiul risipitor. Șoseaua, însă, rămîne o abstracțiune așa cum abstracțiunea rămîne toată creația tehnicii"[5]. Bineînțeles că toate aceste „abstracțiuni materializate" ale tehnicii trebuie să îndeplinească, pentru a exista, o condiție esențială: să nu contrazică legile fundamentale ale naturii care au un caracter obiectiv. Dar, prin aceasta, ele nu-și pierd trăsătura lor fundamentală de „artifact", de creație în interiorul naturii a unor obiecte care nu au fost create de natură și pe care le putem numi *obiecte artificiale*.

2. MODELAREA PRIN „FRAME" ȘI FORMAREA „CONCEPTULUI" UNUI NOU PRODUS TEHNIC

În cadrul unei prime aproximări a obținerii unui nou produs tehnic (fig. 1), formarea „conceptului" unui astfel de produs apare ca implicită. Vom încerca acum o explicitare a sa. În acest scop, vom utiliza modelarea prin frame[6] *(frames)*, propusă de M. Minski[7] în cadrul inteligenței artificiale (vom mai utiliza și unele completări ale lui P. Winston, *op. cit.*). De asemenea, ne vom folosi și de unele particularizări ale modelării respective, realizate de Bo. Sundgren[8].

Faptul că mintea omenească „lucrează" sau nu cu frame este mai puțin important. În schimb, utilizarea unei astfel de modelări se poate dovedi deosebit de fertilă, ajutîndu-ne să ne imaginăm, într-un mod coerent și sintetic, procesele deosebit de complexe ce se petrec în creierul nostru în vederea cunoașterii și acțiunii.

Din păcate, modelarea prin frame este încă departe de a fi formalizată și credem că momentul unei astfel de formalizări va mai întîrzia[9]. Prin urmare, prezentarea modelului într-un limbaj riguros nu este posibilă. Vom încerca totuși ca, în cele ce urmează, să expunem trăsăturile lui esențiale. așa cum rezultă ele (implicit sau explicit) din lucrările lui Minski, Winston și Sundgren. Pe această bază va fi posibil, ulterior, să încercăm o analiză a mecanismului prin care se formează „conceptul" unui nou produs (tehnic).

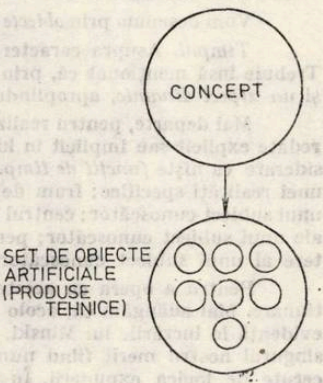


Fig. 1

[4] C. J. Jones, *op. cit.*; E. W. Dijkstra, *The humbble programmer*, Com. of the ACM, Oct (1970). P. Freeman, *Design fundamentals*, în *Structured analysis and design*, vol. 2, State of the art report, INFOTEC, England, 1968.

[5] C. Noica, *Certitudinile filozofiei față de incertitudinile științei*, în „Caiete filozofice", nr. 4 (1942), p. 198.

[6] Vom utiliza termenul de *frame* în locul echivalentului românesc de *cadre*, deoarece este mai sugestiv (cf. și M. Drăgănescu, *op. cit.*, p. 188).

[7] M. Minski, *A framework, for representing knowledge*, în P. Winston, *The psychology of computer vision*, Mc. Graw-Hill, 1975.

[8] Bo Sundgren, *Theory of data base*, Manson/Charter, 1976.

[9] În nici un caz un astfel de model nu credem că are șanse de constituire definitivă în cadrul logicii matematice „clasice" (bazată, aproape în exclusivitate, pe silogism, chiar dacă acesta se „rafinează" în cadrul logicilor polivalente și al logicii *fuzzi*). Mai degrabă este posibil ca o astfel de constituire să apară în termenii unei „logici (semantice) naturale" (vezi P. Botezatu, *Schiță a unei logici naturale*, București, Edit. științifică, 1969, și *Semiotică și negație*, Iași, Edit. Junimea, 1974, p. 239 și urm.) în măsura în care „logica naturală" va încorpora și rezultatele unei „logici temporale" (vezi A. Pnueli, *The temporal logic of program*, Proc. 18th IEEE Symposiun of foundation of computer science, 1977), precum și elemente de „logică cibernetică" (vezi G. Klaus, *Logica modernă*, București, Edit. științifică și enciclopepică, 1977).

În cadrul modelării prin frame, Sundgren, care utilizează termenul de model „infologic", admite următoarele postulate:

a) existența unor noțiuni *primitive*, și anume: obiecte; proprietăți; relații; timpul; *b)* existența unui subiect care cunoaște, numit, pe scurt, *subiect cunoscător; c)* existența unei *realități obiective*, independentă de subiectul cunoscător.

În legătură cu noțiunile primitive introduse de Sundgren, se poate spune că atît *proprietățile*, cît și *relațiile* pot fi înglobate în noțiunea de *obiect*[10], deci, în continuare, vom conveni să considerăm drept *noțiuni primitive* numai *obiectele* și *timpul*.

Cîteva cuvinte despre aceste noțiuni primitive.

Obiectele. Din moment ce noțiunea de „obiect" este considerată primitivă, definirea ei nu este posibilă decît prin exemplificări (sugestive) și (sau) pe baza unei enumerări exhaustive. Cum însă o enumerare exhaustivă este practic imposibil de realizat, vom prezenta numai o enumerare parțială și o ordonare pe tipuri, ambele utile continuării discuției.

Vom desemna prin *obiecte abstracte*, următoarele entități[11]: legi generale ale naturii și societății umane; legi specifice unui domeniu restrîns din natură și/sau societate; definiții; clasificări; ipoteze; modele de diferite tipuri etc.

Vom desemna prin *obiecte naturale* entități create de natură și netransformate, în mod conștient, de alte entități din cadrul naturii[12].

Vom desemna prin *obiecte artificiale* entități existente în cadrul naturii, care sînt perceptibile prin intermediul simțurilor umane și care au fost create în mod conștient de către alte entități din cadrul naturii, prin transformarea unor obiecte naturale[13] (înțelegem, de regulă — în cadrul acestui material — sub denumirea de obiecte artificiale produsele tehnice).

Vom desemna prin *obiecte de natură neprecizată* valorile funcțiilor, precum și argumentele[14].

Timpul. Asupra caracterului *primitiv* al acestei noțiuni nu mai este cazul să insistăm. Trebuie însă menționat că, prin luarea în considerare a timpului, modelarea prin frame capătă și un *aspect dinamic*, apropiindu-se de unele încercări de logică temporală (dinamică)[15].

Mai departe, pentru realizarea modelării prin frame, sînt utilizate o serie de alte noțiuni, redate explicit sau implicit în lucrările citate ale lui Minski, Sundgren și Winston, toate considerate ca niște *funcții de timp*. Aceste noțiuni sînt: domeniul realității obiective; domeniul unei realități specifice; fram de referință al unui subiect cunoscător; centrul de explicitare al unui subiect cunoscător; centrul de conștientizare al unui subiect cunoscător; percepții imediate ale unui subiect cunoscător; percepții mediate ale unui subiect cunoscător; proces de cunoaștere al unui subiect cunoscător.

Pentru a opera cu aceste noțiuni este necesară o explicare a lor; o vom reda în continuare. Mai adăugăm că, acolo unde semnificația noțiunilor respective nu a fost clar pusă în evidență în lucrările lui Minski, Sundgren și Winston, ne-am permis să suplinim această lipsă, singurul nostru merit fiind numai cel de a explicita lucrurile în conformitate cu necesitățile cerute de logica expunerii. În fine, trebuie să spunem că *percepțiile imediate* cît și *percepțiile mediate*, deși sugerate de cei trei autori, nu se regăsesc în lucrările lor. Introducerea acestor noțiuni a fost necesară pentru întregirea modelului (și ne aparține). La locul cuvenit vom accentua corelarea lor cu sugestiile lui Husserl, cuprinse în paragr. *100* și *101* din *Idei pentru fenomenologie pură*[16].

Prin *domeniul realității obiective D* se înțelege o colecție formată din *totalitatea obiectelor* (abstracte, naturale, artificiale și de natură neprecizată) care se găsesc în cadrul realității obiective la un moment dat[17].

---

[10] Vezi, în acest sens, G. Frege, *Scrieri logico-filozofice*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1977, p. 235 și urm. *(Funcție și concept)* și p. 281 și urm. *(Despre concept și obiect)*.

[11] cf. Bo Sundgren, *op. cit.*

[12] Vezi și Bo Sundgren, *op. cit.*

[13] vezi și C. J. Jones, *op. cit.*

[14] vezi și G. Frege, *Funcție și concept* în *vol. cit.*

[15] vezi A. Pnueli, *op. cit.*

[16] citate în O. Beker, *Fundamentele matematicii*, București, Edit. științifică, 1968, p. 414 și urm.

[17] De remarcat că în *D* sînt cuprinse, cu același drept de existență ca și al celorlalte tipuri de obiecte și cunoștințele acumulate de umanitate pînă în momentul *t*, independent de subiectul cunoscător, cunoștințe ce constituie obiecte abstracte „materializate" într-un tip particular de obiecte artificiale (produse destinate păstrării informației).

Domeniul unei realități specifice D_s este reprezentat de o *anumită parte* a domeniului realității obiective.

Un fram de referință al unui subiect cunoscător F_{sc} este constituit dintr-o colecție de obiecte care reprezintă cunoștințele subiectului (cunoscător) asupra unui anumit domeniu al unei realități specifice[18].

Un sistem de frame al unui subiect cunoscător S_{sc} este constituit dintr-un complex caracterizat prin:

a) este o structură reprezentabilă printr-un graf cu următoarele proprietăți mai importante: *(i)* nodurile sînt frame ale subiectului cunoscător; *(ii)* arcele sînt relații între framele subiectului cunoscător; *(iii)* are un unic nod de intrare care se numește *fram director al subiectului cunoscător* F_{dsc}[19];

b) structura de la punctul a este o funcție continuă de timp, în sensul că relațiile între frame precum și numărul și conținutul framelor variază continuu relativ la t[20];

c) prezintă caracteristicile unui sistem de stocare, regăsire și prelucrare a informațiilor.

Centrul de conștientizare al unui subiect cunoscător C_{csc} este un obiect abstract cu proprietatea $\exists! C_{csc} \in S_{sc}$ (există un unic C_{csc} pentru un subiect cunoscător și el aparține mulțimii (structurate) S_{sc}, fiind un fram particular al acesteia) și are drept semnificație *faptul*[21] „subiectul cunoscător este pe deplin conștient de ...".

Centrul de explicitare al unui subiect cunoscător C_{esc} este un obiect abstract cu proprietatea $\exists!\ C_{esc} \in S_{sc}$ și are drept semnificație faptul „subiectul cunoscător a înțeles pe deplin că ..."

Prin *percepție imediată a unui subiect cunoscător* R_{isc} se înțelege o *reflectare de prim nivel*[22] într-un fram al subiectului (cunoscător) a unei părți dintr-un anumit domeniu al unei realități specifice.

Prin *percepție mediată* R_{msc} se înțelege o reflectare de nivel $m \neq 1$ într-un fram al unui subiect (cunoscător) a unei părți dintr-un anumit domeniu al unei realități specifice și care are la bază o percepție imediată a subiectului, $R_{isc} \in F_{sc}$, asupra părții respective.

Toate noțiunile prezentate pînă acum au fost introduse în scopul explicării *proceselor de cunoaștere* realizat de un subiect cunoscător.

Vom urmări, în continuare, cum se desfășoară un astfel de proces avînd drept „cadru" (fram de referință) tocmai „modelarea prin frame".

În primul rînd, putem spune că un asemenea proces se desfășoară în două faze. În general, se poate admite ideea unei durate mult mai reduse a primei faze comparativ cu a doua. Mai departe, după P. Winston, prima fază a procesului are un evident caracter de căutare și selecție care presupune efectuarea, mai ales în timpul selecției, a unor analogii și comparări (feed-back). În această fază, sistemul S_{sc} este sub controlul framului său director F_{dsc}. În cadrul framului F_{dsc} se realizează, mai întîi, o serie de percepții imediate asupra domeniului realității specifice $\widetilde{D_s}$ în legătură cu care subiectul cunoscător vine în contact. Pe baza acestor „intrări", sistemul de frame S_{sc} începe să „lucreze", avînd drept obiectiv selectarea unui fram

---

[18] Aceste cunoștințe sînt realizate, în cadrul modelării prin frame, cu ajutorul *proceselor de cunoaștere*, așa cum se va vedea mai departe. Trebuie menționat că, în cadrul modelării respective, transmiterea cunoștințelor prin ereditate nu este luată în considerare explicit.

[19] Este evidentă analogia care se poate face între framul director și monitorul unui calculator; în cele ce urmează, în legătură cu explicarea unui proces de cunoaștere, această analogie va fi adîncită.

[20] Sugerăm totuși că o astfel de structură ar putea prezenta și unii invarianți în raport cu t, care ar putea fi de natură „genetică" (vezi, în acest sens, și P. Winston, *op. cit.*, p. 179).

[21] În P. Winston, *op. cit.*, un *fapt* este considerat drept analogul unei propoziții logice, deci, potrivit modelului (de semantică) al lui Carnap *(Meaning and necessity*, Chicago, 1960), *semantica* unui *fapt* este *o valoare de adevăr*.

[22] Ne permitem să lărgim aici sensul dat unei *reflectări de prim nivel* de către Husserl care se referă numai la *procesul de reflectare* al obiectelor naturale și artificiale în conștiința unui subiecnt cunoscător *SC*. Astfel, vom observa că în domeniul realității obiective D și, implicit, într-un domeniu al unei realități specifice D_s pot fi cuprinse, la momentul t, și *obiecte abstracte*, precum și *obiecte de natură neprecizată*, unele dintre acestea putînd fi chiar reprezentări de ordin oarecare $m \neq 1$ asupra unor părți din D_s, realizate de alți subiecți cunoscători, diferiți de *SC* și la momente anterioare lui t, „materializate" și „comunicate" lui *SC*, la momentul t, într-un limbaj accesibil acestuia; astfel de obiecte (abstracte și de natură neprecizată) pot conduce la percepții imediate ale *SC* la fel ca și obiectele naturale și artificiale cuprinse în D_s. Asupra materializării unor astfel de obiecte (abstracte și de natură neprecizată) care presupune existența unui suport fizic al informației, se pot face o serie de considerații care însă depășesc cadrul pe care ni l-am propus.

de referință F^*_{sc} care să „modeleze" cel mai bine domeniul $\widetilde{D}_s$. Faza se termină atunci cînd F^*_{sc} a fost selectat și controlul a fost preluat de către acest fram.

Putem admite că mărimea duratei $\Delta t'$ a acestei faze, precum și calitatea alegerii realizate depind, în principal, de experiența subiectului cunoscător, mai precis, de desfășurarea anterioară a unor procese de cunoaștere pe domenii D_s similare cu $\widetilde{D}_s$.

Faza a doua a unui proces de cunoaștere se desfășoară prin intermediul framului F^*_{sc} și este mult mai complexă. În timpul ei se realizează secvențial și/sau simultan și concurent cel puțin următoarele subprocese: percepții imediate; percepții mediate; conștientizări asupra conținutului F^*_{sc}; explicitări ale conținutului F^*_{sc}; analogii; comparări (feed-back); restructurări în interiorul F^*_{sc} etc.

Această fază presupune existența în F^*_{sc} atît a centrului de conștientizare C_{csc}, cît și a celui de explicitare C_{esc}, ambele avînd un rol de supervizare.

Bo Sundgren propune următorul model al subproceselor de conștientizare: fie $c(k, p, t)$ o funcție, numită *funcție de conștientizare*, unde k reprezintă un element din F^*_{sc}, p este subiectul cunoscător, iar t — timpul. Funcția c poate lua valori în intervalul [0,1]. Valorile luate de c se numesc *grade de conștientizare*. Prin definiție:

— $c(k, p, t) = 0$ dacă și numai dacă $k \notin F_{sc}$;

— $c(k, p, t) = 1$ dacă și numai dacă $k \in C_{csc} (C_{csc} \in F_{sc})$ [23].

Intuitiv, Bo Sundgren reprezintă desfășurarea unui proces alcătuit din percepții imediate și mediate (pe care însă nu le pune în evidență), conștientizări (asupra unui element $k \in F^*_{sc}$) și modificări ale conținutului F^*_{sc}, imaginînd framul F^*_{sc} ca un „cîmp electric" în care centrul de conștientizare C_{csc} se află în centrul cîmpului și poate fi asimilat, de exemplu, cu o sarcină electrică pozitivă (vezi fig. 2).

În cadrul figurii 2, prin săgeți întrerupte sînt reprezentate elementele $k \in F^*_{sc}$ care sînt „atrase" de centrul de conștientizare C_{csc}; prin săgeți ondulate — elementele $k \in F^*_{sc}$ care sînt „respinse" de C_{csc} și „expulzate"; în fine, prin săgeți pline — noile cunoștințe realizate prin percepții imediate și care devin elemente $k \in F^*_{sc}$.

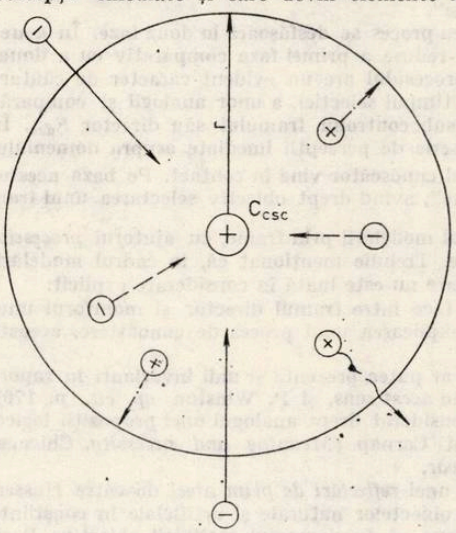


Fig. 2.

Pe baza figurii 2, *gradele de conștientizare* pot fi interpretate ca *distanțe* d între un element $k \in F^*_{sc}$ (sau $k \notin F_{sc}$) și centrul de conștientizare $C_{csc} \in F^*_{sc}$. Astfel, dacă $d > r$ (fig. 2), atunci $c(k, p, t) = 0$ și dacă $d = 0$, atunci $c(k, p, t) = 1$.

Similar se poate introduce o *funcție de explicitare*, precum și *grade de explicitare* ca valori ale acestei funcții, respectiv ca „distanțe" între un element k și $C_{esc} \in F^*_{sc}$. Sundgren explică diferența calitativă dintre *conștientizare* și *explicitare*. Astfel, un element $k \in F^*_{sc}$ rămîne *implicit* pînă în momentul în care el este *explicitat* printr-o deducție sau, pur și simplu, printr-o „înțelegere" a sa, aproape instantanee (greu de explicat), realizată pe baza unor fenomene ce par extrem de complexe și care poartă denumiri mai mult sau mai puțin adecvate, cum ar fi: intuiție, inspirație, creativitate etc. De notat că „implicit — explicit" reprezintă o altă dimensiune față de „neconștientizat — conștientizat". În acest sens, se

[23] Este deosebit de interesant de observat analogia dintre *funcția de conștientizare* a lui Sundgren și modul în care explică N. Georgescu-Roegen un *proces de previziune* (N. Georgescu-Roegen, *Entropia și procesele economice*, București, Edit. politică, 1979, p. 123): „Anticiparea ... este o stare complexă a minții omenești care implică două elemente deosebite: E, acea parte din cunoștințele unui individ de care el este *conștient* în momentul anticipării, și P, o propoziție afirmativă despre un fapt sau eveniment, nu neapărat incert. În mod simbolic, anticiparea unui individ, I, poate fi reprezentată prin $\mathcal{S}$ (I, E, P)". (Acest mod simbolic de reprezentare a previziunii a fost propus de N. G—R. în anul 1959).

poate admite că un element k, existent în centrul de conştientizare C_{csc}, poate fi totuşi *implicit*, i.e. preţul total al unui număr de 50 de articole de îmbrăcăminte de acelaşi fel care costă, fiecare în parte, cîte 5 lei, poate fi *implicit* pentru o persoană care cunoaşte aritmetica, deşi la momentul t, cînd persoana respectivă cumpără cantitatea menţionată, acest preţ total *se află* în centrul său de conştientizare, deci $c(k, p, t) = 1$; dimpotrivă, obiectele abstracte ce pot fi deduse sintr-o teoremă complicată şi care deci sînt de asemenea *implicite*, vor prezenta un *grad mic de conştientizare* pentru cineva care a încorporat de puţin timp într-unul din framele sale axiomele şi regulile de inferenţă ale teoriei din care derivă teorema.

Continuînd în acelaşi fel, este posibil să ne imaginăm şi o *funcţie de (re)structurare*, precum şi *grade de (re)structurare* ca valori ale unei asemenea funcţii, atingînd, de această dată, aspecte legate de reprezentările de diverse trepte (puse în evidenţă de Husserl), precum şi de unele încercări de modelare ale unei logici temporale pe care nu ne propunem să le adîncim aici.

În legătură cu cea de a doua fază a unui proces de cunoaştere, se poate admite că mărimea duratei $\Delta t''$, precum şi eficienţa desfăşurării acestei faze depind, în principal, de *calitatea* şi *flexibilitatea* selecţiei, combinării şi sintezei percepţiilor imediate şi mediate ale unui subiect cunoscător, aceste caracteristici avînd implicaţii directe asupra conştientizării, explicitării şi (re)structurării realizate de subiectul respectiv [24].

★

Vom încerca, în continuare, ca pe baza celor discutate, să „explicităm" formarea „conceptului" unui nou produs tehnic.

Vom observa, mai întîi, că realizarea fizică a unui nou produs (tehnic) modifică domeniul realităţii specifice în care el apare. Această modificare se produce atît prin însuşi actul naşterii produsului, cît şi prin schimbarea unor relaţii (legături) între obiectele domeniului. Apare astfel o restructurare a domeniului care poate fi reprezentată printr-o etapizare aproximativă în felul următor:

Pasul 1 — selectarea framului specific al subiectului cunoscător care „modelează" cel mai bine domeniul D_s (fie acest fram F^*_{sc});

Pasul 2 — remodelarea framului F^*_{sc};

Pasul 3 — identificarea, în cadrul modelului de la pasul 2, a „locului" viitorului produs;

Pasul 4 — „vidarea" locului identificat la pasul 3;

Pasul 5 — „completarea" locului „vidat" la pasul 4 cu o imagine abstractă a viitorului obiect artificial, precum şi refacerea şi restructurarea legăturilor (relaţiilor) din model prin înglobarea (integrarea) în acesta a noului „concept";

Pasul 6 şi următorii — proiectarea şi realizarea produsului tehnic.

Din punctul de vedere al obţinerii „conceptului" unui nou produs tehnic (care include şi obţinerea legăturilor sale cu mediul înconjurător), subiectul cunoscător putînd fi asimilat în acest caz cu echipa de proiectare, prezintă interes numai paşii 1 ... 5.

Pe baza modelării prin frame, primul pas poate fi analog cu prima fază a unui proces de cunoaştere. Paşii 2 ... 5, bineînţeles cu o aproximaţie mult mai mare, ar putea fi reprezentaţi de subprocesele ce se desfăloară în cea de a doua fază a unui proces de cunoaştere cu corectivul că aceasta este urmată şi de *acţiune* [25].

★

Din cele prezentate rezultă, evident, marea complexitate a procesului de gîndire necesar pentru realizarea „conceptului" unui nou produs tehnic.

---

[24] Menţionăm că P. Winston admite organizarea unui fram F_{sc} sub forma unei structuri — graf ale cărei noduri sînt sub-frame; o astfel de structură prezintă toate proprietăţile pe care le are şi sistemul de frame S_{sc} în care este înglobată; mai adăugăm că, prin introducerea funcţiilor de conştientizare şi explicitare, sînt luate implicit în considerare şi o serie de subprocese de (re)structurare (reprezentare).

[25] De notat că, în cadrul modelării prin frame, nu se pune în evidenţă *acţiunea* subiectului cunoscător, acţiune ce urmează, firesc, unui proces de cunoaştere şi care reprezintă, în ultimă instanţă în majoritatea cazurilor, tocmai scopul în care se desfăşoară un astfel de proces.

Prima fază a unui proces de cunoaștere și primul pas în obținerea unui nou produs tehnic ar putea fi schematizate, în ceea ce privește numai *subprocesul de căutare* (deci nu și cel de selecție), printr-o abordare de tip „descendent" (care pare a se contura și ca un nou tip de raționament) [26], așa cum se întîmplă și în cadrul unei căutări euristice [27].

În ceea ce privește asimilarea subproceselor din cea de a doua fază a unui proces de cunoaștere, urmată de acțiune (precum și a pașilor 2 ... 5 de obținere a „conceptului" unui nou produs tehnic) cu o abordare „ascendentă" sau „descendentă", sau chiar cu o combinație a celor două, așa cum încearcă Sundgren, constituie, după părerea noastră, o aproximare prea grosieră a realității ceea ce poate conduce la apariția unor rezultate nedorite. Avînd în vedere tocmai marea complexitate a subproceselor din faza a doua a unui proces de cunoaștere pe care o relevă utilizarea modelării prin frame, putem întrevedea calea (relativ) lungă care mai trebuie parcursă pînă la algoritmizarea (măcar și aproximativă) a acestora și deci pînă la transformarea lor în metode și tehnici de construire a „conceptului" unui nou produs tehnic.

În schimb, aplicarea unei abordări de tip „descendent" în etapele de proiectare și realizare ale unui nou produs (tehnic), presupunînd „conceptul" ca existent a priori, s-a dovedit deosebit de utilă, conducînd la apariția unor metode și tehnici eficiente în ceea ce privește proiectarea și realizarea *produselor informatice* [28]. Considerăm că extinderea acestora și în alte domenii ale tehnicii este numai o chestiune de timp.

PROBLEMA MODELULUI DE EVOLUȚIE A SISTEMULUI OM—BIOSFERĂ

DE

BOGDAN STUGREN

Problemele teoretice fundamentale ale biologiei sînt abordate actualmente adeseori de pe pozițiile antropologiei. Așa de pildă, evoluția biosferei nu este studiată ca evoluția unui sistem natural în sine, ci ca o parte a unui sistem cuprinzător în care este implicată și societatea umană. În esență este vorba de interacțiunile multilaterale, adesea contradictorii din interiorul sistemului om-biosferă. Această problemă cuprinde două aspecte deosebite: pe de o parte, efectele materiale ale tehnologiei umane asupra structurii și dinamicii sistemelor ecologice din care este alcătuită biosfera, ca și de retroacțiunile acestora asupra poziției ecologice a speciei *Homo sapiens:* pe de altă parte, reflectarea acestor relații complicate în lumea noțiunilor și ideilor, disputa în jurul modelului evolutiv optim pentru sistemul om-biosferă. Paginile de față sînt dedicate unor aspecte filozofice ale problemelor legate de elaborarea modelelor evoluției sistemului om-biosferă, iar problemele vor fi tratate din perspectiva specifică ecologiei.

În literatura ecologică, dar și în literatura filozofică s-au schițat mai multe modele posibile ale evoluției sistemului om-biosferă: modelul apocaliptic, modelul teologic, modelul raționalist. Fiecare dintre aceste modele este legat de o anumită concepție filozofică.

Modelul apocaliptic, inaugurat de scriitorul și fizicianul englez C. R. Taylor [1], schițează viitorul sistemului ca o evoluție inevitabilă spre un cataclism planetar, pentru care este răspunzătoare tehnologia. Ideea fundamentală a acestui model este tehnofobia, pesimismul tehnologic, expresie ideologică a unei filozofii de tip spenglerian și a crizelor unui sistem so-

---

[26] G. Manolescu, *O încercare de formalizare a abordării top-down structurale, cu aplicare în proiectarea tehnică și tehnologică* în „St. și cerc. de mec. apl.," nr. 5/1979.

[27] E. Sandewall, *Heuristic search: concepts and methods,* în: N. Findler, B. Metzer, *Artificial intelligence and heuristic programming,* Elsevier, 1970.

[28] *Structured analysis and design,* vol. 1 și 2, și *Structured programming,* vol. 1,2 și 3, State of the art report, INFOTEC, England, 1978.

[1] C. R. Taylor, *Das Selbstmodprogramm,* Frankfurt a.M., G.B. Fischer, 1971.

cial-economic devenit anacronic. Modelul se bucură însă de succes de public, deoarece corespunde unei erori de optică larg răspîndită printre oamenii lipsiți de cultură științifică. Ne referim la părerea comună, un adevărat idol al bîlciului în sensul lui Bacon, după care gîndirea științifică, rațiunea umană în general, ar fi străine de natură, după care cultura ar fi opusă și incompatibilă cu natura, iar tehnologia ostilă prin esența sa lumii naturale. Pe această premisă se bazează accepțiunea că faza modernă a speciei *Homo sapiens* trebuie să lupte împotriva naturii, așa cum o făcea și faza sa paleolitică, pentru a cuceri și stăpîni natura fără a ține seama de legile obiective ale naturii. În mod implicit se sugerează că o asemenea evoluție este în firea lucrurilor, că altfel nici nu este posibil să fie.

După modelul teologic al evoluției sistemului om-biosferă, elaborat de Teilhard de Chardin [2], destinul sistemului depinde de evoluția fazei sale superioare, anume a noosferei, sfera cugetării, învelișul planetar recent generat de gîndirea și activitățile tehnologice umane. În acest sistem de idei și simboluri care este noosfera, sistem devenit din organizarea biosferei, se materializează energia cerebrală a omului, produs al evoluției scoarței cerebrale. *Nous*-ul, lui Anaxagora sau ființarea pură hegeliană *(das reine Sein)* se transformă în contrarul său, într-o sferă din crusta terestră. După modelul lui Teilhard de Chardin, componentul intelectual și psihic al noosferei, va evolua în direcția contopirii unităților gînditoare în punctul metafizic Omega. Convergența universului pe plan organic și psihic va suprima vechea tendință evolutivă de diversificare. Începînd cu faza noosferei, lumea se va dezvolta numai prin interiorizare, sau, cum spune Teilhard de Chardin, *„c'est un monde qui s'enroule"*.

Modelul raționalist pornește de la faptul că între gîndirea științifică, rațiunea umană în general, și biosferă, sistemul natural în cadrul căruia a apărut omul și a avut loc noogeneza, există o legătură genetică. Gîndirea științifică, forța conducătoare a tehnologiei umane, nu a apărut în mod independent de evoluția lumii vii și a întregii pături superficiale a Terrei în general. Logica și științele naturii au, sub acest aspect, o dublă determinare. Ele sînt, pe de o parte, produsul societății în care au apărut, opera oamenilor care au reflectat în gîndirea lor nivelul de cunoaștere a timpului în care au trăit, problemele societății. Pe de altă parte însă, gîndirea științifică este rezultatul diferențierii tot mai subtile, al transformării tot mai profunde a materiei din care este alcătuită scoarța terestră. Privită ca sistem, gîndirea științifică este un epifenomen al evoluției Terrei, un fenomen geologic special, situat însă în cadrul sistemului social. Legătura genetică între evoluția gîndirii și istoria naturală a fost susținută mai întîi în gîndirea istorică [3], apoi și în gîndirea geografică [4]. Teoria acestei evoluții a gîndirii științifice a fost elaborată de geochimistul Vernadski [5], în al treilea deceniu al secolului al XX-lea.

După acest model raționalist al evoluției sistemului om-biosferă, evoluția biologică sau ecogeneza biosferei a constat într-o creștere progresivă a structurii interioare sau, după o expresie consacrată, în creșterea gradului de informație. Biosfera a parcurs mai multe momente de explozie informațională [6], momente în care nivelul său de organizare a crescut masiv. În asemenea momente a avut loc ordonarea întregului macrosistem al biosferei într-o structură nouă. Așa au fost, de exemplu, cucerirea uscatului de către viață în era paleozoică, viața fiind asociată pînă atunci cu apele oceanului, diferențierea plantelor cormofite (organisme cu rădăcină, tulpină, frunze), afirmarea reptilelor pe întreaga planetă în era mezozoică, afirmarea mamiferelor în era kainozoică, apariția spiței umane la sfîrșitul acestei ere. Exploziile informaționale au fost asociate cu revoluții biogeochimice [7], care au generat noi mecanisme ale interrelațiilor materiei vii cu mediul său chimic, noi tipuri de configurație chimică a ființei și scoarței terestre. De exemplu, formarea pădurilor în paleozoicul superior a modificat profund procesul de geneză a solului și de circulație a atomilor elementelor chimice în scoarța terestră. Răspîndirea plantelor cu flori (angiosperme) pe toate continentele, a indus un nou tip de metabolism chimic în scoarța terestră, a accelerat atomilor migrația. În organizarea materiei vii au avut loc inovații metabolice. Au apărut noi mecanisme după care lucrează sistemele biochimice care asigură viața. Noogeneza a fost ultima și cea mai însemnată explozie informațională din istoria biosferei. A fost totodată și o inovație psihometabolică [8], în care, din vechile structuri metabolice, au rezultat mecanisme noi ale creierului, sisteme funcționale noi. Odată cu apariția cugetării au apărut și elementele unei noi geosfere, anume ale noosferei.

---

[2] P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955.
[3] A. D. Xenopol, *Istorie și geologie*, Iași, 1901.
[4] S. Mehedinți, *Terra*, București, 1930.
[5] V. I. Vernadski, *Naucinaia jizn kak planetnoe iavlenie*, Moskva, Nauka, 1977.
[6] A. I. Perelman, *Gheohimiia noosferi*, în „Priroda", nr. 1, 1972, p. 20—26.
[7] K. I. Lukașev, *Vvedenie v paleogheohimiiu zemnoi kori*, Minsk, Vîșsaia, Școla, 1974.

Modelul raționalist, așa cum a fost schițat mai sus, mai ales pe baza ideilor lui Vernadski, nu se referă explicit și la evoluția sistemului om-biosferă în viitor. Dar din acest model se desprinde o idee care permite schițarea unui trend evolutiv al sistemului, dezvoltarea modelului. Antagonismul între om și biosferă, între tehnică și mediul înconjurător nu este rezultatul unei tendințe lăuntrice. Este numai urmarea unor acțiuni practice ale oamenilor și nu a unei deosebiri de esență. De aceea, nu este manifestarea unui destin inexorabil. Acțiunile oamenilor asupra biosferei sînt de fapt acțiuni ale unor grupuri sociale, dependente de interesele economice și politice ale acestor grupuri, de ideologia lor. Pornind de la această idee implicit cuprinsă în modelul raționalist, vom căuta să schițăm unele direcții evolutive posibile ale noosferei în contextul sistemului om-biosferă.

După opinia noastră, un asemenea model trebuie să fie un model stohastic și nu unul determinist. Altfel spus, modelul nu poate fi exprimat prin ecuații diferențiale liniare, prin șirul cauzal simplu cauză-efect-cauză ș.a.m.d. Sistemul om-biosferă include mai multe posibilități evolutive, mai multe trenduri evolutive posibile, fiecare dintre ele fiind asociat cu o anumită probabilitate. Nu există însă posibilitatea de a obține din obișnuitele formule ale calculului probabilităților mărimile probabilităților asociate cu diferite trenduri evolutive posibile. Se poate doar aproxima, fără mărimi exprimate în cifre, care dintre direcțiile evolutive posibile este mai probabilă decît altele într-o situație dată. Bineînțeles, această aproximare are doar o valoare speculativă, fiind bazate pe argumente deductive.

Un model stohastic trebuie să țină seama în primul rînd de situațiile reale actuale. Este clar că sistemul om-biosferă nu poate evolua prin autoreglare, printr-un mecanism automat[9]. Criza ecologică mondială nu poate să dispară de la sine, deoarece biosfera nu posedă forțe capabile să înlăture, fără ajutorul tehnologiei, impactul negativ al tehnologiei asupra mediului înconjurător. Apoi, noosfera, care este astăzi forța cea mai importantă în evoluția sistemului om-biosferă, este în același timp și componentul cel mai fragil al sistemului, fiind dependentă în însăși existența sa de atmosferă, sol și lumea vie[10]. De aceea, acțiunea posibilă a noosferei prin tehnologie ecologică pentru orientarea sistemului om-biosferă pe făgașul unei evoluții menite să ducă la stabilizarea sistemului depinde de o constelație labilă de factori, depinde în ultimă analiză de fluxul de atomi ai elementelor chimice din scoarță în substanța vie și de uzina planetară de oxigen atmosferic care este vegetația. Dar realizarea unei direcții evolutive din setul de posibilități depinde în mare măsură de factorul conștient, de noosferă.

Modelul pe care-l schițăm aici se deosebește esențial de modelul lui Teilhard de Chardin. Spre deosebire de ideea convergenței cosmice a vieții organice și a celei psihice, modelul nostru presupune diversificarea necontenită a biosferei și a sistemului om-biosferă. În locul contopirii într-un punct mistic omega, susținem proiecția cosmică a forței cugetătoare umane, care induce un lanț de transformări energetice ale materiei, determinate de știință, de noosferă. Subliniem că aceasta este numai o posibilitate și nu o evoluție predeterminată, modelul nostru fiind stohastic și nu determinist. Optimizarea evoluției sistemului om-biosferă presupune interacțiuni conștient induse de noosferă. După opinia noastră, optimizarea este asociată cu expansiunea cosmică a omului. Dacă oamenii vor pătrunde pe alte corpuri astrale, lipsite de biosferă, și dacă vor reuși să întemeieze pe planetele lipsite de viață elemente ale unor biosfere noi, cu materia vie adusă de pe Terra, energia acumulată de noosferă se va transforma în energia unei noi biosfere, energia unui nou sistem material. Transformarea energiei noosferei în energie a biosferei va împiedica sfera cugetării de la o evoluție în sine, de la o înrîurire interioară în genul celei postulate de Teilhard de Chardin. Noosfera nu se va închide în sine, nu se va contopi în interior în punctul omega, ci, dimpotrivă, se va diversifica spre exterior. Din sfera cugetării vor rezulta noi sfere ale vieții. Această afirmație paradoxală se întemeiază pe faptul că întemeierea și formarea biosferelor extraterestre va fi opera gîndirii științifice, rezultatul unui proiect conceput de ingineria ecologică, și nu a unei evoluții spontane a materiei. Energia geochimică, pe baza căreia funcționează noosfera, va determina formarea biosferei pe alte planete și va fi redată pe această cale ocolită cosmosului. Convertirea unei forme de existență și de energie în alta va avea loc în catena: energie geochimică → gîndire științifică → → noosferă → formarea de biosferă extraterestră.

Energia combinațiilor chimice din învelișul exterior al planetei noastre se transformă, pe calea metabolismului, în energia celulelor nervoase din creierul uman. Pe baza acestei ener-

---

[8] Sir Julian Huxley, *Psychometabolism: General and Lorenzian*, în *Perspectives in Biology and Medicine*, The Chicago University Press, 1964, vol. 7, nr. 4, p. 399—432.

[9] J. Jacobs, *Diversity, stability and maturity in ecosystems influenced by human activities*, în vol. *Unifying Concepts in Ecology*, The Hague, W. Junk, p. 1975, p. 187—207.

[10] E van der Maarel, *Man-made natural ecosystems in environmental management and planning*, în *Unifying Concepts in Ecology*, The Hague, W. Junk, 1975, p. 263—274.

gii apar ideile și teoriile științifice. Gîndirea științifică generează noi biosfere, mai exact, pune bazele științifice ale unei evoluții a materiei vii și biosferei în condiții extraterestre. Energia geochimică a noosferei trece pe această cale pe un plan cosmic, superior. Înlăturarea și depășirea contradicțiilor din evoluția sistemului se realizează prin transformarea unei forme de existență în opusul său.

În ipoteza că omenirea nu va reuși să întemeieze biosfere extraterestre, evitarea evoluției convergenței și interiorizării după modelul Teilhard de Chardin va adopta alte căi. Ne gîndim la posibilitatea organizării raționale a biosferei planetare pe baza gîndirii științifice, la armonizarea industriei și ecologiei.

Deoarece gîndirea științifică este un fenomen geologic, tocmai acest component al evoluției învelișului exterior al planetei Terra este acela care conține forțele prin care noosfera poate determina și înfăptui o evoluție spre stare staționară a sistemului om-biosferă. Materia fiind diversificată și inepuizabilă și posibilitățile evolutive ale sistemelor materiale sînt multiple. De aceea, modelul care descrie evoluția sistemului om-biosferă nu poate fi decît un model stohastic.

MATEMATICĂ, RAȚIONALITATE ȘI ȘTIINȚĂ ÎN CONCEPȚIA LUI GR. C. MOISIL*

DE

GHEORGHE EPURE

Printre contribuțiile de o certă originalitate ale lui Gr. C. Moisil în domeniul filozofiei științei se înscriu, neîndoios, opiniile sale privind conceptul de *rațional* în știință și filozofie, din perspectiva căruia aduce o rezolvare proprie raporturilor complexe dintre matematică, raționalitate și știință (respectiv filozofie). Aceaste contribuții sînt, dealtfel, un aspect definitoriu al poziției *ferm raționaliste* pe care s-a situat în domeniul filozofiei științei, în replică critică la adresa unor orientări spiritualiste și iraționaliste recrudescente sau a unor influențe pozitiviste de ecou mai îndelungat.

Raționalismul lui Gr. C. Moisil este, prin excelență, de esență gnoseologică, dar are implicații ontologice principiale, traducîndu-se în ideea raționalității imanente a realului. Știința nu poate exista „fără o prealabilă ontologie" [1]; orice teorie științifică este angajată ontic, angajare pe care ea trebuie să și-o explicitеze. La rîndul ei, dezvoltarea cunoașterii științifice, prin apariția unor noi teorii și ipoteze științifice, condiționează schimbări convergente la nivelul teoriei existenței, pe linia reexaminării supozițiilor, a postulatelor de această natură — proces care configurează una dintre direcțiile fundamentale ale evoluției problematicii filozofiei științei, a filozofiei în general.

Orientarea raționalistă generală a gîndirii lui Gr. C. Moisil este determinată, în principal, de formația sa științifică: pentru matematicianul român, „matematica este un ideal al cunoașterii" [2], este știința care reprezintă idealul perfecției [3] (idee care ne trimite la criticismul kan-

---

* Fragment dintr-un studiu ce va apărea în tratatul de *Istoria filozofiei românești*, vol. III.

[1] Gr. C. Moisil, *Determinism și înlănțuire*, în vol. *Problema determinismului*, Universitatea din București, Seminarul de filozofia științei de sub conducerea prof. Octav Onicescu, 1940, p. 19, idee explicitată în următorul pasaj: „Sîntem de părere că (. . .) nici o știință fizică nu a putut evita să se dezvolte într-o ontologie, după cum, am adăuga, științele matematice nu se pot dezvolta fără o prealabilă epistemologie" (*Ibidem*, p. 19—20).

[2] Idem, *Eu și ceilalți*, în „Caiete de filozofie", nr. 10 (*Știință și cunoaștere*, ciclul III), 1945, p. 88.

[3] Idem, *Determinism și înlănțuire*, în *loc. cit.*, p. 17.

tian); trăsăturile specifice ale cunoașterii matematice, ale demersului cognitiv în această ramură a științei — și în primul rînd raționalitatea, care constă în claritatea, inteligibilitatea enunțurilor ei —, configurează prototipul oricărei forme de raționalism, a celui științific în particular: „Știința contemporană întrebuințează o vastă instrumentație matematică; oare nu întotdeauna idealul raționalismului științific a fost matematica?" [4].

Mai mult, cunoașterea matematică, prin structura sa rațională, devine, în concepția lui Gr. C. Moisil, un model al cunoașterii în genere, al gîndirii umane ca atare, tipul structural al oricăror procese mentale; structura originară a oricărui proces raționinativ este de ordin matematic [5], idee avansată pe baza analizei condițiilor de adevăr ale enunțurilor matematice de tipul 2 + 2 = 4. „Impresia noastră — scria acesta — e că problema cine garantează certitudinea lui 2 + 2 = 4 e greșit pusă. Nu altceva garantează certitudinea lui 2 + 2 = 4, ci tocmai 2 + 2 = 4 garantează certitudinea celorlalte afirmații. Nu gîndirea garantează matematica, ci structura matematică a gîndirii garantează gîndirea" [6]. Raționalitatea este reprezentată cel mai fidel de gîndirea matematică, aceasta devenind un garant al raționalului ca atare: „Că (...) tot ce admite o formulare matematică, adică o formulare exactă și deductivă, intră neapărat în cadrele raționalului, iată ce ni se pare un minim de condiționare al raționalului" [7]. Raționalismul contemporan, „raționalismul științific" [8] — ceea ce este echivalent cu „știința rațională" — își găsește astfel fundamentul în matematică: „Matematica contemporană are o structură logică foarte severă, dar oare nu cu rigoarea logică se mîndrea întotdeauna matematica?" [9].

Din perspectiva acestui ideal gnoseologic sever raționalist (de esență matematică), Gr. C. Moisil dă o accepție particulară însuși conceptului de irațional: ceea ce nu este raționalizat prin matematizare. Întrucît, „problema umană a cunoașterii e cea a raționalizării" [10], tot ceea ce nu a fost raționalizat prin cunoaștere sau nu a luat formă matematică (experiența, de pildă) este considerat — din această perspectivă — a fi sinonim cu iraționalul. Ripostînd unor poziții iraționaliste, Gr. C. Moisil scrie în acest sens: „Să nu ne grăbim deci a trage concluzia că în știința nouă își face loc iraționalul. Nici mai mult, nici mai puțin ca în știința veche. Datul fizic e irațional, gîndirea omenească nu poate fi decît rațională, problema științei e mereu aceea de a încadra într-o matematică rațională experiența irațională" [11]; datul fizic poate fi însă raționalizat prin cunoaștere — poziție incongruentă cu iraționalismul.

Or, „în ultimele decenii, filozofii iraționaliste de tipuri variate au încercat să ne facă să renunțăm la criteriile raționale, la «știința care a dat faliment», pentru a ne organiza într-o ordine biologică, fie dominată de o finalitate ce ne depășește, fie creată de vreo voință de putere din străfundurile instinctuale ale personalității sau ale colectivității. Infailibilității și incorigibilității lor eu le prefer rațiunea științifică" [12]. Gr. C. Moisil are aici în vedere acele poziții iraționaliste — afirmate atît în cîmpul filozofiei, cît și de unii oameni de știință — care afirmă o „criză esențială" a științei, criză care s-ar concretiza în faptul că în cadrele însești ale științei s-ar introduce iraționalul. În replică, omul de știință român ridică o chestiune de principiu: „E de la început necesar să ne întrebăm: cu ce ocazie se încearcă această afirmație? A intervenit ceva în știință care să facă posibilă această atitudine?" [13]. Răspunsul său are în vedere situații reale, momentele de „creștere" (de „criză") în dezvoltarea științei, consemnate, ca atare, de istoria ei: „Sînt mai multe lucruri care au intervenit, și sînt deosebit de interesante. Și ca întotdeauna cînd se întîmplă ceva nou, nu e rău să ne întrebăm dacă

---

[4] Idem, *Eu și ceilalți*, în *loc. cit.*, p. 88.

[5] Vezi, pentru această problemă, și Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, p. 1107.

[6] Gr. C. Moisil, *2 + 2 = 4*, în „Caiete de filozofie", nr. 7, *(Știință și cunoaștere*, ciclul al II-lea), 1943, p. 409.

[7] Idem, *Știință și irațional*, în *loc. cit.*, p. 125.

[8] Este interesant de remarcat faptul că punctele de vedere ale unui om de știință se întîlnesc cu pozițiile unui filozof, și anume cu cele ale lui Mircea Florian, care, în *Știință și raționalism* (1926) — dar fără tenta matematistă proprie lui Gr. C. Moisil —, ripostînd unor atacuri similare împotriva rațiunii, restabilește demnitatea raționalismului, concepînd „rațiunea" ca sinonimă cu spiritul științific, știința preluînd tot ce este valabil în raționalism și în acest fel fnvigorîndu-l împotriva misologismului.

[9] Gr. C. Moisil, *Eu și ceilalți*, în *loc. cit.*, p. 88.

[10] Idem, *Știință și irațional*, în „Caiete de filozofie",nr. 4, (ciclul I al conferințelor *Știință și cunoaștere)*, 1942, p. 127.

[11] *Ibidem.*

[12] Idem, *Eu și ceilalți*, în *loc. cit.*, p. 87—88.

[13] Idem, *Știință și irațional*, în *loc. cit.*, p. 115—116.

nu s-au mai întîmplat lucruri analoage și altădată; și s-au mai întîmplat" [14]. Filozofia și matematica greacă au trecut printr-o asemenea „criză" în momentul descoperirii numerelor iraționale; descoperirea faptului că latura pătratului și diagonala sa nu au o măsură comună a avut mari repercusiuni în gîndirea greacă: se părea că prin această inofensivă teoremă geometrică este amenințată însăși raționalitatea lumii. Situații similare s-au produs și prin formularea, de către școala megarică, a cunoscutelor paradoxuri logice sau prin introducerea așa-numitului infinit mic de către Leibniz și Newton prin inventarea calculului diferențial și integral, fapt care părea a reînvia vechile dispute filozofice asupra infinitului *in actu* și *in potentia*.

Aceste fapte din istoria științei îi prilejuiesc lui Gr. C. Moisil afirmarea ideii că „nu e prima dată în știință cînd se prezintă așa-zise crize ale raționalismului și ale raționalității științei" [15]. Aceste constatări sînt însă de natură să creeze o atitudine tonifiantă în ceea ce privește valoarea științei, perenitatea raționalismului ca atitudine gnoseologică: „Acum trecem printr-o criză nouă. E însă, ca și celelalte, o criză în care știința dispune de mijloace să o depășească și aceasta e esențial" [16].

Gr. C. Moisil consideră că două sînt noile motive care au prilejuit speculațiile privind „criza" științelor: primul este legat de apariția unei *logici noi, nearistotelice* sau nechrysippiene, iar cel de-al doilea, de așa-numita *fizică indeterministă* cu al său principiu al incertitudinii.

În ceea ce privește apariția logicilor nechrysippiene, ele repetă, după Gr. C. Moisil, într-un anumit fel, situația creată prin apariția geometriilor neeuclidiene. „Pe cînd pluralitatea geometriilor atingea (...) aparent, acea știință care era exemplul de știință rațională, pluralitatea logicilor se pare că ar atinge rațiunea însăși" [17]. S-a creat astfel iluzia că iraționalul intervine din însăși constituția rațiunii, deoarece logica însăși, care conduce rațiunea, introduce respectivul pluralism logic. Modul în care este rezolvat de către Gr. C. Moisil acest aparent paradox, căile de depășire a pretinsei „crize" a raționalismului pe care le indică îl conduc la o poziție proprie în domeniul filozofiei științei. Iată pasajul în cauză: „Cu ce instrument au fost construite aceste logici? Nu oare cu rațiunea însăși? Ce ghid avem cînd spunem că aceste logici sînt corect, sînt logic dezvoltate, dacă nu însăși rațiunea? Putem să spunem că rațiunea omenească nu e încătușată în anume canoane, că regulile deducției nu sînt numai cele ce le cunoaștem, că putem gîndi rațional cu alte reguli. Asta da. Că această pluralitate a logicilor ar putea să scadă încrederea noastră în rațiune, că ea ar însemna o introducere a iraționalului, asta nu. Existența a mai multor logici egal valabile, ceea ce vom numi libertatea axiomatică a logicii, iată un al doilea punct esențial al raționalismului contemporan" [18]. Ideea că raționalul admite *libertatea axiomatică* este așezată de Gr. C. Moisil la baza concepției sale de filozofie a științei, denumită „filozofia axiomatică" [19], cu o tentă marcat formalistă și cu anumite implicații aprioriste, derivînd din conceptul de rațional pe care l-a avansat: „Noi credem că ideea ce avem despre rațional trebuie să fie destul de largă ca să admită că toată matematica, așa cum e ea, e rațională" [20]. „Filozofia axiomatică" este considerată de Gr. C. Moisil drept „un procedeu esențial al spiritului științific", procedeu care „poate constitui fundamentul unei întregi teorii a cunoașterii științifice" [21], preconizînd libertatea alegerii logicii în care se fac raționamentele științei pozitive, în același grad ca și libertatea alegerii geometriei. Din punctul de vedere al filozofiei axiomatice, atît logicile nechrysippiene, cît și geometriile neeuclidiene sînt raționale. „Raționalul admite libertatea axiomatică" [22]; libertatea alegerii lor stă deci în funcție de această raționalitate.

---

[14] *Ibidem*, p. 116.

[15] *Ibidem*.

[16] *Ibidem*, p. 116—117.

[17] *Ibidem*, p. 12 3.

[18] *Ibidem*, p. 123—124.

[19] Idem, *Perspectivele filozofiei axiomatice*, în „Revista științifică, « V. Adamachi »", vol. XXVIII, nr. 1, 1942.

[20] Idem, *Știință și irațional*, în *loc. cit.*, p. 125.

[21] Idem, *Determinism și înlănțuire*, în *loc. cit.*

[22] Idem, *Știință și irațional*, în *loc. cit.*, p. 125.

Din existența geometriilor neeuclidiene, ca și a logicilor nechrysippiene se poate trage, după Gr. C. Moisil, „o concluzie destul de simplă, dar importantă pentru caracterizarea forțelor rațiunii: omul poate gîndi nu numai în cadrele geometriei lui Euclid, ci tot atît de bine și *tot atît de rațional* în cadrele altor geometrii. Forma euclidiană a geometriei nu-i e impusă gîndirii omenești ca o formă rigidă a sensibilității. Rațiunea omenească poate depăși îngrădirile ce i se pun, rămînînd totuși rațională și raționalistă" [23]. Declarîndu-și opțiunea fermă pentru „rațiunea științifică", el o consideră a fi investită, „asemeni oricărui tribunal suprem, (...) *cu două mari puteri: aceea de a se judeca pe sine însăși, facultatea tematică, și aceea de a da sentințe valabile oriunde, oricînd, oricui, caracterul ei de universalitate*" [24].

Dar rațiunea nu este, în sine, imuabilă, nu este concepută de Gr. C. Moisil ca o rațiune generică, transcendentală, de tip kantian; rațiunea, la el, este identică cu rațiunea științifică.

Gr. C. Moisil pledează pentru un raționalism modern, depășind tipurile tradiționale (de esență idealistă) ale raționalismului. „Realul nu e rațional în înțelesul că nu poate fi dedus din principii; aceasta face experiența trebuincioasă" [25], ea aplicîndu-se realului, ca primă treaptă a cunoașterii, pe drumul spre *raționalizarea* realului. „Desigur că unii oameni — continuă matematicianul român — au crezut cîndva că realul poate fi dedus din rațional, dar e greu de acceptat sub forma aceasta naivă, o filozofie, care sub o formă mai rafinată, e plină de înțeles" [26]. Creativitatea gîndirii rezidă în capacitatea ei de raționalizare: „gîndirea e creatoare nu atunci cînd e rațională, ci atunci cînd raționalizează" [27]. Raționalismul, ca și știința, au suferit o evoluție, încît exigențele vechiului raționalism nu mai par a fi satisfăcute; știința contemporană pare a infirma punctele sale de plecare, bazele ei. Această situație provine — explică Gr. C. Moisil — din faptul că știința s-a dezvoltat pornind de la legi care astăzi par tuturor simple; legile științei contemporane nu sînt însă mai puțin simple decît cele de acum două, trei sute de ani, „dar structura lor e alta" [28]. Or, această structură nouă poate fi exprimată matematic cu aceeași rigoare, într-o structură logică severă; prin aceasta bazele raționalismului, implicit ale științei, rămîn nealterate și numai ignorarea acestor fapte putea conduce la ideea că știința a dat faliment, că a intrat într-o criză care-i amenință existența. „Mai aspră decît oricînd e opreliștea: nimeni nu va înțelege nimic dacă nu e geometru. Geometrul însă înțelege marea claritate a legilor actualei științe, armonia interioară a raționalismului contemporan" [29].

Implicațiile ontologice ale acestei poziții gnoseologice raționaliste de tip matematic sînt imediate. Scopul cunoașterii, al științei fiind raționalizarea realului, exigențele acestui proces fac, după Gr. C. Moisil, posibilă — și o impun ca atare — o nouă viziune asupra onticului, ceea ce presupune o „reconstrucție" gnoseologică a acestuia; știința modernă va trebui să avanseze, la nivelul rațiunii științifice, un nou model al realului, al „realului științei", diferit de cel anterior. „Definiția realului dată de filozofia științifică de la sfîrșitul secolului XIX: real e ceea ce poate fi măsurat, e încadrată într-o metafizică, dar și într-o concepție asupra naturii matematicilor. Ca atare, ea e posibil să se schimbe acum cînd această matematică cantitativă e depășită de matematica contemporană" [30].

În gestația punctului de vedere gnoseologic al lui Gr. C. Moisil — care determină, consecutiv, un punct de vedere ontologic — pot fi detectate unele ecouri sau sugestii carteziene (claritatea, inteligibilitatea enunțurilor științifice de tip matematic) sau kantiene (constructivitatea gîndirii, necesitatea, autonomia judecăților matematice), dar prin argumentele invocate — cele ale științei epocii contemporane — , prin ideația demonstrativă, poziția omului de știință român poartă o pecete personală indelebilă care o singularizează în cîmpul filozofiei științei epocii sale.

---

[23] *Ibidem*, p. 121—122.

[24] Idem, *Eu și ceilalți*, în *loc. cit.*, p. 88. (subl. ns. — *G.E.*).

[25] Idem, *2 + 2 = 4*, în *loc. cit.*, p. 397—398.

[26] *Ibidem*, p. 398.

[27] *Ibidem*, p. 406.

[28] Idem, *Eu și ceilalți*, în *loc. cit.*, p. 88.

[29] *Ibidem*.

[30] Idem, *Determinism și înlănțuire*, în *loc. cit.*, p. 35.

ELEMENTE DE DIALECTICĂ ÎN GÎNDIREA CHIMISTULUI EUGEN ANGELESCU

DE

ELENA BELLU

Eugen Angelescu, pedagog pasionat și om de știință cu un larg orizont de cultură, care a condus mai bine de trei decenii catedra de chimie organică a Universității București, se numără printre acei dascăli și savanți eminenți a căror activitate didactică și științifică se împletește organic cu problematizările filozofice ale rezultatelor științei. Preocupările de ordin filozofic au devenit treptat un complement permanent al activității sale științifice și ele s-au întrupat în studii și comunicări apărute, cu începere din deceniul patru, în diferite publicații ale vremii. Aceste preocupări au îmbrățișat o amplă arie tematică, care poate fi divizată în cîteva direcții distincte, dar convergente totodată:

a) probleme de ontologie, incluzînd generalizări ale datelor științei și integrarea acestora într-o imagine globală asupra realității (Lege și miracol, Circuitul materiei comandat de viață, Întîmplarea și rolul ei în descoperirile științifice ș.a.);

b) probleme de gnoseologie — vizînd particularitățile cunoașterii științifice desprinse din propriile domenii de cercetare (Cunoaștere și imaginație, Ipoteză și explicații, Bacon și valoarea experimentului științific),

c) probleme de sociologie a științei cu referiri la funcția socială a științei (Chimia și civilizația, Aportul chimiei la construirea socialismului);

d) momente semnificative ale istoriei științei și filozofiei (F. Bacon, L. Lavoisier, N. Teclu, G. G. Longinescu, E. Pareto, V. Conta, Începuturile chimiei științifice în România).

Lucrările sale de filozofie și istoria științei constituie rodul gîndirii creatoare a unui specialist care, sub presiunea faptelor cercetate, depășește cadrul specialității sale și formulează idei de maximă generalitate, adevărate puncte nodale în construirea unor concepții sintetizatoare asupra lumii. Ideile filozofice formulate de profesorul Eugen Angelescu se inspiră din materialul faptic specific domeniului chimiei, chimiei fizice, biochimiei, care dezvăluie manifestări, procese și relații din lumea înconjurătoare, cuprinse încă de Engels, la nivelul cunoștințelor din secolul al XIX-lea, în conceptul de „dialectică a naturii". Interesant de notat este și faptul că, fără a-și fi însușit sistematic și prealabil metodologia dialectică de gîndire, profesorul E. Angelescu se apropie de generalizări ca cele formulate de filozofia marxistă privind caracterul dialectic al proceselor din natură. Elementele de gîndire dialectică din concepția lui Eugen Angelescu constituie o expresie a dialecticii „spontane" la care făceau referire Engels și apoi V. I. Lenin, dialectică cristalizată sub influența datelor concrete ale științelor naturii. Filozoful francez Louis Althusser consideră aceste orientări ale gîndirii ca alcătuind partea considerată drept „Elementul 1" din concepția omului de știință, a cărei sursă ar fi de natură întrastiințifică — rezultat necesar al generalizării datelor științelor [1]. Totodată, L. Althusser remarcă și prezența altor elemente în gîndirea savanților, de origine extrastiințifică, produse sub influența culturii și ideologiei dominante, a orientărilor filozofice însușite de savant și pe care filozoful francez le include în sfera „Elementului 2" [2]. Componentele concepției savanților nu pot fi înțelese în mod corect decît dacă sînt studiate în evoluție și în unitate organică cu epoca în care au trăit și gîndit. Dacă, așa cum am menționat, la baza „Elementului 1" a concepției despre lume a lui Eugen Angelescu sînt cunoștințele de chimie și fizică privind structura și transformările substanței la originea alcătuirii „Elementului 2" găsim opere filozofice ale unor gînditori raționaliști, menționați de savant în lucrările sale, cum ar fi: Descartes, Leibniz, Kant, Vasile Conta, pentru ca în a doua perioadă a activității în condițiile construirii socialismului în țara noastră, să se orienteze spre tezaurul de idei ale filozofiei marxiste.

În prezenta lucrare ne vom mărgini să punem în lumină aportul profesorului Eugen Angelescu în dezvăluirea unor aspecte ale dialecticii naturii, îndeosebi rolul contradicției, precum și al corelației cantitate-calitate în structurarea și evoluția naturii.

---

[1] Louis Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Maspero, Paris, 1974, p. 100.

[2] *Ibidem.*

Eugen Angelescu intuiește locul deosebit al *contradicției* în structura sistemelor naturale, caracterul universal al contradicției, sesizînd faptul că procesele naturii presupun întotdeauna tendințe opuse. El subliniază actualitatea teoriei ondulațiunii universale, elaborată de Vasile Conta în urmă cu aproape un secol, tocmai pentru că susține că dezvoltarea este rezultatul ciocnirii dintre forțe contrare atît în natură, ca și în societate. În acest spirit tratează, într-un studiu publicat în anul 1945 [3], raportul dintre *divizibilitatea* și *indivizibilitatea* materiei, problemă pusă în legătură cu delimitarea obiectului chimiei. Chimia, fiind „știința care se ocupă de studiul substanțelor definite" [4], cercetează acele substanțe care prin divizare nu-și pierd proprietățile inițiale. Se pune întrebarea: care este limita inferioară a divizibilității pînă la care proprietățile substanței rămîn nemodificate și dacă în general se poate vorbi despre o limită a divizibilității materiei [5]. Eugen Angelescu se referă la antinomiile atomisticii formulate de Immanuel Kant în *Critica rațiunii pure:* „materia este formată din elemente simple și este indivizibilă" și „materia nu este formată din elemente simple și este divizibilă la infinit". Depășirea acestei opoziții, afirmă în mod întemeiat Angelescu, se poate realiza numai dacă: *a)* se ține seamă de datele experienței care dovedesc divizibilitatea materiei și *b)* se efectuează o cercetare concretă a problemei în sensul stabilirii limitelor calitative ale diviziunii, respectiv stabilirea pragului pînă la care părțile obținute prin fragmentare își conservă proprietățile inițiale. Ca atare, antinomia kantiană poate fi rezolvată numai dacă cele două teze sînt considerate în unitate, fiecare din ele fiind adevărată în anumite condiții concrete de existență a materiei.

E. Angelescu enunță o soluție similară cu cea formulată de Engels în *Dialectica naturii* — respectiv, că materia trebuie considerată ca fiind divizibilă dar și indivizibilă [6]. Pentru conservarea proprietăților chimice ale substanței există o limită inferioară de divizibilitate, care dacă este depășită apar particule cu alte însușiri decît cele de la care s-a plecat, ceea ce înseamnă că conservarea substanței, sub aspect calitativ, presupune o limită a divizibilității ei sub aspect cantitativ. „Particula ultimă de materie care păstrează același ansamblu de proprietăți este molecula" [7]. Deci molecula, ca o unitate sistemică, caracterizată printr-un ansamblu de însușiri, este indivizibilă, ea exprimînd un prag în procesul diviziunii. Dacă diviziunea se produce în continuare, molecula încetează să existe și dăm peste o calitate nouă — *atomul* care, chiar în cazul corpurilor simple, prezintă însușiri modificate față de molecule. Diviziunea mai înaintată a substanței duce la *particulele elementare* aflate la un nivel inferior de organizare la care acționează legi specifice. În același sens s-a pronunțat și savantul David Bohm cu referire la fenomenele cuantice: deși fiecare particulă este potențial divizibilă, dacă s-ar efectua o astfel de diviziune, aceasta ar deveni un „proces diferit" [8]. Astăzi este reactualizată vechea idee a lui Aristotel după care materia ar fi divizibilă la infinit. Însă această idee a fost readusă în știința contemporană cu o încărcătură de sensuri noi. Divizibilitatea la infinit a materiei nu este luată în accepțiunea vechii filozofii a naturii, ca „transformarea materiei în nimic", ci ca posibilitatea nelimitată de transformare a sistemelor materiale atît în infinitul mic, cît și în infinitul mare. Știința contemporană arată că „diviziunea" particulelor elementare nu duce succesiv la particule tot mai mici, preexistente în particulele anterioare, ci că prin dezintegrarea particulelor „elementare" apar alte particule care pot avea aceleași dimensiuni, dar care se deosebesc de primele prin natura sarcinii electrice, a spinului, a momentului magnetic, a unor însușiri de simetrie ș.a., astfel că particulele „elementare" trebuie considerate ca fiind „unul din nivelele structurii materiei" [9], cum afirmă cunoscutul atomist contemporan S. Sakata, ducînd mai departe teoria divizibilității materiei.

Profesorul Angelescu a explicat divizibilitatea materiei întemeiat pe considerente de ordin cantitativ și calitativ, subliniind în acest sens faptul că, atît timp cît diviziunea substanței are loc cu descreșterea masei fără să afecteze structura internă a unității fundamentale de substanță specifică unui anumit nivel de organizare, determinarea calitativă a substanței nu se modifică.

Așadar proprietățile chimice ale substanței sînt relativ independente față de cantitatea de masă, ele se conservă în anumite limite; însă odată cu depășirea *pragului* de divizibilitate este atinsă structura sistemului și se produce trecerea la alt nivel de organizare.

---

[3] Eugen Angelescu, *O doctrină prea curînd uitată*, în „Revista Fundațiilor", nr. 8/1940.
[4] Eugen Angelescu, *Ipoteze și explicații*", în „Caiete filozofice", nr. 1/1945, p. 45.
[5] *Ibidem*, p. 46.
[6] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 542.
[7] Eugen Angelescu, *Ipoteze și explicații*, în „Caiete de filozofie", nr. 10/1945, p. 16.
[8] *Materialismul dialectic și științele naturii*, vol. 9, București, Edit. politică, 1964, p. 53.
[9] *Ibidem*, p. 98.

Modificările însușirilor fizice nu se produc analog cu cele chimice; primele manifestă variații graduale sub influența creșterii sau descreșterii masei. De pildă, în cazul substanțelor alcătuite din particule coloidale, prin diviziune masa se schimbă *treptat*, conducînd la variația graduală a culorii, a indicelui de absorbție, a solubilității substanței ș.a. Prin aceste exemple, Eugen Angelescu atrăgea atenția asupra *diversității transformărilor calitative* chiar la același nivel de organizare a materiei. Interesante și pertinente ni s-au părut observațiile făcute asupra corelației cantitate-calitate manifestată în interdependența dintre masă (atribut cantitativ) și însușiri (manifestări ale calității). Modificările treptate ale determinării cantitative (a masei) întîlnesc anumite praguri, momente de discontinuitate la care se transformă unele însușiri ale substanței, producînd schimbarea calității. Astfel, sînt menționate transformările calitative ale soluțiilor sub influența dimensiunilor particulare dizolvate.

Cînd particulele dizolvate au dimensiuni moleculare (1—10 Å) avem de-a face cu *soluții adevărate*, limpezi; cînd particulele au dimensiuni între 1—100 m_u intrăm în domeniul *soluțiilor coloidale;* iar în cazul în care particulele depășesc 100 m_u, ele se prezintă sub forma de suspensii, iar soluțiile iau un aspect opalescent sau chiar opac.

Profesorul Angelescu a remarcat și funcția gnoseologică a categoriilor calitate-cantitate și a dezvăluit rolul acestora ca trepte necesare pe drumul către elaborarea legilor științei. „Întîi omul de știință stabilește identitatea calitativă a fenomenelor, apoi trece la un studiu cantitativ al lor, care presupune realizarea unor *măsurători* în vederea efectuării unor determinări precise care cu ajutorul unor metode de calcul, pot duce la formularea legilor științei admise ca „descrieri schematizate ale realității" [10].

În cadrul activității sale științifice, el s-a orientat spre direcția modernă, deschisă de cercetarea raportului dintre structura moleculară și însușirile fizico-chimice ale substanțelor. Rezultatele obținute în cercetările personale au stat la baza unor generalizări privind unitatea organică dintre compoziția, structura și însușirile substanței. Orice modificare a structurii produce variația proprietăților, considerate ca fiind „reflexul la suprafață a structurii interne a substanței" [11], iar formulele de constituție a moleculelor sînt recunoscute drept *modele*, scheme utilizate pentru exprimarea unui ansamblu de proprietăți fizico-chimice. Cursul *Probleme teoretice de chimie organică* [12], inițiat de profesorul E. Angelescu pentru pregătirea teoretică a viitorilor chimiști, este în întregime fundamentat pe raportul dialectic dintre compoziție-structură-proprietăți. Pasiunea cu care profesorul E. Angelescu aborda problematica structurală în chimie a stimulat pe unii cercetători din domeniul filozofiei marxiste din țara noastră să se angajeze pe acest făgaș al reflexiei filozofice.

Cercetările de chimie fizică și chimie organică sînt însoțite de problematizări filozofice privind evoluția materiei în Univers, apariția vieții, mecanismul și forțele motrice ale evoluției ascendente — teme ce reprezintă și astăzi obiectul de investigație a numeroși specialiști și filozofi, în condițiile în care științele oferă date incomparabil mai concludente decît în urmă cu cîteva decenii. Lucrarea *Circuitul materiei comandat de viață* [13] abordează o temă care nu și-a pierdut actualitatea, ba dimpotrivă, am putea afirma că a devenit una din temele de vîrf ale științei contemporane, și anume corelația dintre chimism și viață. În tratarea problemei originii vieții, profesorul Angelescu, recurgînd la argumente întemeiate experimental, adoptă soluția care stabilește o legătură genetică între starea coloidală a substanței previi și sistemul biologic (Oparin, Haldane). Starea coloidală a substanței corespunde unui sistem evolutiv — sistem cu însușiri variabile în funcție de timp — apt să interacționeze cu factori externi, cu efect de creștere și conservare a echilibrului dinamic cu mediul. Legătura genetică dintre neviu și viu este explicată și pe baza unei anumite analogii funcționale între sistemele chimice și cele biologice. Capacitatea adaptativă a organismelor, realizată pe calea autoreglării, este precedată, în evoluția materiei, de tendința sistemelor fizico-chimice spre conservarea stării de echilibru, cu deplasarea acesteia în direcția reducerii efectului produs de factorii externi perturbatori, tendință formulată în principiul deplasării echilibrului de către Le Chatelier-Braun [14]. Astfel, profesorul Angelescu a dovedit profunda înțelegere a istoricității materiei, a legăturii genetice dintre etapele succesive de organizare a materiei în univers, a întrepătrunderii dintre diferite forme de organizare din natură, a inexistenței unor granițe rigide

---

[10] Eugen Angelescu, *Întîmplarea și rolul ei în descoperirile științifice*, în „Revista fundațiilor", nr. 1/1940.

[11] Idem, *Ipoteze și explicații*, în „Caiete de filozofie", nr. 1/1945, p. 47.

[12] Eugen Angelescu, și F. Cornea, *Probleme teoretice de chimie organică*, București, Edit. didactică, 1969.

[13] Eugen Angelescu, *Circuitul materiei comandat de viață*, Monitorul oficial, 1944.

[14] *Ibidem*, p. 27.

între nivelele de organizare, idei formulate încă de Engels în notele sale pregătitoare pentru *Dialectica naturii* și cuprinse în teoriile științifice evoluționiste asupra naturii.

Admițînd o evoluție ascendentă de la inferior la superior, în care sînt antrenate atît sistemele vii, cît și „substanța inanimată" previe, Eugen Angelescu se întreabă dacă nu s-ar putea desprinde o tendință legică, necesară și generală în procesele de diferențiere a sistemelor materiale în succesiunea infinitelor transformări din natură. Ca răspuns, este avansată ipoteza evoluției pe calea apariției sistemelor capabile de un consum mai economic de energie chimică și se formulează legea „utilizării energiei chimice cu eficiență maximă" [15]. Ca atare, cu cît organismul se află pe o treaptă mai înaltă în scara evoluției biologice, cu atît el manifestă o economicitate mai mare în consumul energiei chimice și o eficiență crescută în sintetizarea produșilor complecși necesari vieții. El manifestă o poziție dialectică și în interpretarea progresului în natură, în concordanță cu nivelul științei, deși din punctul de vedere a soluțiilor concrete științele contemporane ale naturii au argumente mult mai complete, făcîndu-se apel la cunoștințele obținute privind structurile infracelulare, chiar moleculare de organizare ale sistemelor vii. Interpretarea formulată de către Eugen Angelescu asupra evoluției ascendente a materiei implică și o soluție dialectică a raportului întîmplare-necesare în natură. Prin succesiunea a nenumărate evenimente individuale întîmplătoare se realizează, ca tendință, necesitatea, în sensul evoluției ascendente determinată de legea „utilizării energiei chimice cu eficiență maximă". Această soluție, deși se întemeiază doar pe una din particularitățile sistemelor materiale angajate pe linia evoluției ascendente, deschide o perspectivă dialectică asupra problemei evoluției, spre deosebire de teza unilaterală a savantului Jacques Monod care pune evoluția pe seama „hazardului pur" și a „imprevizibilului esențial", ea fiind creatoare de „noutate absolută" [16], excluzînd manifestarea unei tendințe interne, necesare, obiective în evoluția ascendentă a sistemelor din natură.

Recunoașterea unor legături directe, sub aspect genetic, structural și funcțional, între chimic și biologic, precum și a importanței metodelor fizico-chimice pentru cercetarea viului, nu implică ignorarea deosebirilor calitative dintre cele două forme de mișcare. Dimpotrivă, E. Angelescu respinge orice încercare de identificare a acestor procese: „mecanismele fizico-chimice imaginate pentru interpretarea fenomenelor ce se petrec sub imperiul vieții sînt departe de a fi satisfăcătoare azi" [17]. Deși admite că biologia datorează marile sale succese aplicării metodelor fizico-chimice de cercetare, Eugen Angelescu consideră că procesele fizico-chimice nu epuizează specificul vieții: „Un lucru însă nu trebuie pierdut din vedere: mecanismul fizico-chimic nu explică viața, el nu este decît ipoteza de lucru care conduce cercetarea" [18]. Desigur, descoperirea structurii macromoleculei de *ADN* — substanță chimică — și explicarea rolului acesteia în transmiterea eredității — proces prin excelență biologic — reprezintă azi o certitudine. Însă nici această descoperire, care a revoluționat biologia contemporană, nu justifică poziția nedialectică a reducționismului, împotriva căruia s-a ridicat Eugen Angelescu cu mai bine de 40 de ani în urmă. Am putea afirma chiar că combaterea reducționismului își menține din plin actualitatea, de vreme ce la cel de al 16-lea Congres Internațional de Filozofie, ce a avut loc în anul 1978, numeroase voci s-au ridicat împotriva interpretărilor reducționiste manifestate în știința și filozofia contemporană. Comunicarea susținută de doi celebri biochimiști C. A. H. Bigger și C. P. Bigger privind mecanismul chimic a eredității se încheie cu o precizare îndreptată împotriva interpretărilor reducționiste: „Viața este o valoare ce trebuie menținută. Ea nu este o *supă chimică* (subl. ns.) deși presupune o diversitate de agenți funcționali necesari menținerii integralității sale chimice atît la indivizi cît și la specii" [19]. De la aceeași tribună, cercetătoarea Ivanka Apostolova, examinînd relațiile dintre procesele fizice și cele biologice, sublinia și ea concluzia că expansiunea metodelor fizico-chimice în cercetarea fenomenelor biologice nu epuizează particularitățile vieții, ele cerîndu-se aplicate în corelație cu metodele specifice biologiei ca știință a vieții.

Concepția despre lume a lui E. Angelescu, puternic impregnată de elemente de materialism și dialectică, nu a fost lipsită de contradicții, manifestate între componentele „Elementului 1" de origine intrastiințifică. și componentele „Elementului 2" de natură extrastiințifică. De pildă, referindu-se la raportul dintre științele naturii și obiectul lor de cercetare, el recunoștea ca un imperativ concordanța dintre adevărurile științei și trăsăturile obiectelor cercetate de științe. În această problemă, el susți-

---

[15] *Ibidem*, p. 25.

[16] Jacques Monod, *Le hazard et la necessité*, Seuil, Paris, 1970, p. 130.

[17] Eugen Angelescu, *Circuitul materiei comandat de viață*, p. 27.

[18] *Ibidem*, p. 28.

[19] C. A. H. Bigger, C. P. Bigger, *The non-reductive molecular basis of life*, în *16-th World Congress of Philosophy*, Sections Papers.

nea, fără nici un echivoc, concordanța necesară între cunoștințele formulate și obiectul cercetat: „În științele naturii, creației spirituale i se cere să funcționeze ca *realitatea însăși* (subl. ns.); variabilitatea ei este subordonată și unei verificări în lumea dinafara noastră, verificare ce nu se poate face decît printr-o continuă observare și experimentare" [20].

Deși ca om de știință el este un materialist, admițînd că obiectul cercetării este parte componentă a realității, apar însă unele inconsecvențe față de această poziție atunci cînd examinează relația dintre noțiunile științei, ca rezultat al generalizării și abstractizării și corespondentul lor real. Astfel, noțiunea de „element chimic" este o noțiune transcendentă, deși admite că corespunde în lumea sensibilă cu „corpul simplu" [21].

Vorbind despre legile științei, admite doar funcția lor descriptivă nu și explicativă, deoarece, și aici surprindem o anumită influență comteană, „noi nu putem ști pentru ce piatra se mișcă, ci numai cum se mișcă" [22].

„Legea științifică nu face decît să descrie o serie de percepțiuni (...) legea științifică nu introduce nici un fel de necesitate, ea spune numai *cum* au loc fenomenele" [23].

Desigur, aceste păreri vor fi infirmate de mersul însuși al științei care în dezvoltarea ei dezvăluie tot mai multe relații cauzale și necesare la diferite niveluri ale realității. Dealtfel, profesorul Angelescu însuși s-a îndepărtat treptat de atari interpretări sub influența ideilor materialismului dialectic, în cea de-a doua parte a activității sale. Tema raportului dintre știință și realitate a fost reluată de el într-un studiu publicat în anul 1948, în care se subliniază: „În cunoaștere, omul reconstruiește natura, reconstruiește realul cu elemente împrumutate spiritului său, elemente însă care au fost constituite cu ajutorul percepțiunilor ce le-a căpătat din afară" [24]. Apreciind rolul deosebit al imaginației în construirea științei, el menționează totodată și limitele acesteia: „Imaginația în științele naturii este limitată, nu orice creațiune a ei este viabilă și poate constitui cunoaștere. Cunoașterea este numai atît cît controlul experimental o dovedește în conformitate cu fenomenele pe care le percepem" [25].

Într-un studiu consacrat lui Bacon și experimentului în știință, profesorul Angelescu afirmă caracterul dialectic al procesului cunoașterii și necesitatea însușirii metodei dialectice de gîndire: „Cunoașterea în știința modernă are un caracter profund dialectic. A înțelege, a cuprinde dialectica naturii poate numai gîndirea dialectică" [26].

Concepția sa unitară despre lume s-a manifestat în lucrările scrise, îndeosebi în cea de-a doua parte a activității sale, desfășurată în anii construirii socialismului în țara noastră. El a înțeles mai deplin și a contribuit efectiv la obiectivarea rezultatelor științei pentru realizarea idealului său umanist, exprimat încă în anii crînceni ai războiului, cînd se referea la construirea acelei lumi „în care oamenii să se facă mai buni iar viața pe pămînt să devină mai fericită" [27].

ALEXANDRU AMAN CA LOGICIAN
— Contribuții la istoria logicii românești —

DE

GHEORGHE MIHAI, ȘTEFAN PAPAGHIUC

Interesul deosebit pe care l-a trezit logica la gînditorii români din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea s-a materializat în lucrări în care filonul originalității nu poate fi ignorat. Anton Dumitriu, în a sa monumentală *Istorie a logicii*, ne informează că literatura omiletică și de

[20] Eugen Angelescu, *O doctrină prea curînd uitată*, în „Revista fundațiilor", nr. 8/1940, p. 55.
[21] *Ibidem*, p. 49.
[22] *Ibidem*, p. 44.
[23] Idem, *Lege și miracol*, în „Caiete de filozofie", nr. 7/1943, p. 308.
[24] Idem, *Știință și imaginație*, în „Natura", nr. 2—3/1948, p. 57.
[25] *Ibidem*, p. 62.
[26] Idem, *Bacon și valoarea experimentului în științele naturii*.
[27] Eugen Angelescu, *Știință și miracol*, în „Caiete de filozofie", nr. 7/1943.

drept pozitiv circula în Țările Române încă din secolele al XIV-lea și al XV-lea. Lucrări ca *Rudimenta praeceptorum dialectices ex Aristoteles et aliis coelecta* de Honterus, *Erotematum compendiosa Dialecticae verae in usum Philo Rameorum* de Tolnai relevă răspîndirea retoricii și a dialecticii clasice în Țările Române. În primul deceniu al veacului al XIX-lea apar *Brevis introductio in Logicam applicatam* datorată lui J. Körmoczi și *Logica applicata* a lui Sevis, deschizînd drum unor cercetări ce vor fi continuate pe parcursul veacului. Este cunoscut faptul că în programele academiilor domnești din Iași și București, filozofia și logica ocupau un loc deosebit și erau predate de buni cunoscători, ca S. Bărnuțiu, Al. Papanastasiu sau chiar Gh. Lazăr. În același timp, organizarea justiției a impus formarea specialiștilor care nu întîrzie să apară: frații Filipescu, un Rosetti, un Bălcescu, copiii lui Dimitrie Golescu ș.a., cu studii în Occidentul european. Mai mult, la amintitele academii domnești sînt înființate clase speciale pentru învățătura dreptului, despre care Costaforu scria, în „Vestitorul românesc" din septembrie 1851, că „nu este numai o podoabă superficială a spiritului, nici un mijloc de înavuțire printr-o primejdioasă istețime de a înmulți numărul proceselor, ci o adevărată filozofie practică din care are să rezulte binele obștesc".

Alexandru Aman se numără printre acei tineri juriști români din epocă, entuziaști, patrioți cu iubire înflăcărată pentru țară și neam, ca A. Săulescu, G. Vernescu, D. Bojincă care au îmbinat în chip fericit activitatea practică din instanță cu activitatea teoretică; chiar dacă aceasta din urmă viza adeseori *traduceri și adaptări din opere străine*, rămîne un merit al lor incontestabil de a fi contribuit la formarea limbajului de specialitate juridic și filozofic românesc de a fi făcut adnotări doctrinare și jurisprudențiale de înaltă ținută, în multe cazuri egale ca valoare cu cele realizate de specialiști din Franța sau Germania.

Frate cu celebrul pictor Theodor Aman, Alexandru se naște la Craiova în 1829, face liceul Sfîntul Sava, pe care îl termină în 1948, și urmează dreptul la Paris. Întors în patrie, ocupă diferite funcții ca magistrat, participă la actul Unirii și-și dedică viața „misiunii grele a juriștilor de a căuta printr-o întunecime înconjurată mai întotdeauna de rea-credință", cum singur notează.

În 1851 publică la București lucrarea *Logica judecătorească sau tratat de argumenturi legale urmat de logica conștiinței*, singulară în acest domeniu în întreaga literatură juridico-filozofică din România pînă astăzi. Firește, articole sau capitole de cărți dedicate metodei logice de interpretare a dreptului s-au mai scris: un Sperantia, un Manolescu, un Cosmovici; dar, repetăm, încercarea de sinteză a problematicii de către Aman rămîne un act de cultură juridică singular.

Autorul român are ca sprijin, în redactarea lucrării, opusculul lui H. de Saint-Albin: *Logique judiciaire*, apărut la Bruxelles în 1833, dar dovedește întinse cunoștințe de logică, drept și filozofie, citînd sau trimițînd la Aristotel, Cicero, Quintilian, Locke sau Bentham, la modă în acea epocă. Deși formația sa îl determină să respecte structura și ordinea ideilor așa cum apărea ea la Saint-Albin, Aman încearcă să dezvolte și un punct de vedere personal în care se afirmă ca subtil interpret al dialecticii de tradiție; vom arăta în cele ce urmează că trebuie să recunoaștem în Aman un precursor al teoriei moderne a argumentării. Lucrarea conține nu numai elemente de logică, ci și de psihologie, de jurisprudență, de retorică și de etică profesională, autorul apelînd în repetate rînduri la cunoștințele științifice din epoca sa. În plus, el își propune să abordeze și domenii de interferență — drept și etică, psihologie și logică, drept și logică, psihologie și etică —, depășindu-și astfel contemporanii. În lucrare se schițează un adevărat cod al comportării celui chemat să aplice legea și să vegheze la respectarea ei, căci dacă „nu trebuie să exercităm persuaziunea în favoarea imoralității" (p. 5), cu atît mai mult nu trebuie să exercităm dreptul în favoarea imoralității.

Nu întîmplător cartea primește titlul de *Logică judecătorească;* autorii medievali și renașcentiștii au conceput fie o logică judiciară (însuși Saint-Albin!), fie o logică juridică de inspirație quintiliană sau aristotelică. Interesant este că din debut Aman sugerează ceea ce Perelman, astăzi, apără consecvent: că raționamentul argumentativ juridic tipic este cel al judecătorului. Cercetarea analitică a gîndirii judecătorești nu o realizeră nici Hegendorphinus în *Libri dialecticae legalis quinqui*, nici Schickhardus în *Logica iuridica*, iar Everardus, în a sa *Logica argumentorum*, nu a reușit să depășească punctul de vedere al retoricii. Concepția lui Schickhardus că logica aplicată gîndirii juridice este doar juridiciară, adică se referă strict la ansamblul regulilor de interpretare a dreptului, în instanță, a făcut școală pînă în epoca modernă. Nu ne vom mira deci, că nici Bentham (1821), nici Bonnier (1881), nici Fabreguettes (1927), ba chiar nici metodologi contemporani nu se abat de la ceea ce se acceptase din evul mediu. Cel puțin în zilele noastre s-a pus în dezbatere problema: există o logică judiciară, una juridică, una a dreptului sau nici nu poate fi vorba de o logică autonomă a gîndirii juridice, așa cum nu ar ființia o logică a inframicrobiologiei sau a astrofizicii? Dezbaterea repune în discuție termenul de logică, conceptul de logos, conținutul retoricii, a topicilor, mecanismului argumentării ș.a.

Se pare că marea noutate cu care vine Aman, trecută cu prea mare uşurinţă în sertarul istoriei, este reîntoarcerea la Aristotel, ocolind interpretările lui din evul mediu. Să ne explicăm.

Pentru Stagirit, logica este un organon care cuprinde ambele faţete ale gîndirii discursive — analitica şi dialectica. În consecinţă, se înţelege că ea cercetează formele cunoaşterii adecvate şi necesare ale realului, precum şi arta de a argumenta atunci cînd necesarul nu a fost atins încă. Fidelă concepţiei că ştiinţa iese din experienţă şi opinie, logica aristotelică uneşte Analitica şi Dialectica, metodă de cunoaştere a necesarului prima, a probabilului a doua. Deşi Retorica reprezenta pentru Aristotel „antistrofa" dialecticii, dar nu în sensul unei opoziţii rigide, ulterior ea a ajuns să-i cuprindă problematica, definindu-se ca artă a discursului argumentat, iar tehnica dialectică a devenit o *ancilla retoricae*. Cum această artă are trei genuri — deliberativ, epidictic şi judiciar —, s-a spus secole de-a rîndul că retorica judiciară este artă a discursului la bară, discurs ce apără inculpatul sau victima, sau atacînd prin interpretarea legii şi apelul la conştiinţa judecătorului şi/sau a juraţilor, precum şi la sentimentele lor. Discursul este, întrucîtva, o oraţie care solicită grade înalte de elocinţă, fapt ce transformă retorica judiciară în artă a oratoriei, a elocinţei.

Astfel s-a săvîrşit o dublă gravă abatere de la spiritul aristotelic: întîi, dispare dialectica — metoda dezbaterii contradictorii prin dialog, substituită cu retorica discursului şi apoi instrumentalizarea retoricii conform cu ţelurile discursului oral, îndeosebi; devenită *ars bene dicendi*, retorica identifică adevărul cu utilitatea diferitelor manevre politice, juridice, religioase etc. De aici pînă la acrobaţii verbale, numite „stil ornat", pentru a obţine asentimentul şi nu convingerea nu era decît un pas; pasul fiind făcut, retorica s-a compromis, dar nu din vina lui Aristotel.

Desigur, Aman nu se putea desprinde radical de învăţătura primită în clasele de retorică; axîndu-se pe evenimentele dezbaterilor din instanţă, el restrînge logica judecătorească la logica judiciară, adică nu sesizează — sau nu-şi propune — mecanismul logic al construcţiei, cunoaşterii şi aplicării dreptului. În fond, nu-i putem reproşa ceva astăzi, cînd discuţiile în această privinţă nu sînt nici pe departe încheiate.

Este normal, deci, ca Aman să avanseze o *logică judiciară ca artă a găsirii şi elaborării de argumente legale* prin dialog şi discurs. Cum vechile proceduri excludeau alte probe în afara celor prevăzute de legiuitor şi cum dezbaterile circulau mai degrabă în jurul interpretărilor normelor în vigoare, logica judiciară era doar o retorică folosită în procese ca artă a organizării acestor argumente, numite legale.

După cum observa autorul român, retorica în instanţă constă în arta formulării de raţionamente prin care se trage o concluzie din una sau mai multe judecăţi, în una din premise aflîndu-se neapărat norma. Cu alte cuvinte, argumentul — identic, după Aman, cu raţionamentul — cuprinde în sine întrepătrunderea generalului prins în norma stabilită de legiuitor şi cazul particular, în care mediaţia, realizată prin termenul mediu („rezonul care uneşte sau desparte", zice Aman la pagina 16) determină un nou adevăr. Nici Brunschwieg, în deceniul patru al secolului nostru, nici Ath. Joja în 1960 nu vor spune în fond ceva diferit; într-adevăr, primul consideră că raportul dintre silogism şi drept stă în aceea că legiuitorul formulează premisele majorei, juriul stabileşte premisa minoră, iar sentinţa este concluzia vie a silogismului în act. Pentru Ath. Joja, legiuitorul enunţă propoziţia generală, concluzia minoră stabileşte faptul, iar concluzia uneşte pe *S* cu termenul major, adică „rezonul uneşte sau desparte atributul de subiect", cum spunea Aman la 1851.

Dealtfel, Perelman readuce în dezbatere problema statutului logicii gîndirii juridice, a specificului raţionamentului juridic. Deoarece necesitatea formală cerută şi de gîndirea juridică corectă nu deschide calea altei logici decît a celei cunoscute, Kalinowski observa că logica juridică nu este logică decît în măsura în care utilizează regulile juridice. Dar cînd recurge la regulile nonlogice, ea rămîne juridică, dar nu este logică decît prin analogie. În fond, logica identifică raţionamentele-tip, mecanismele lor, dar nu le produce la modul concret. Operaţiile intelectuale discursive ale juriştilor se desfăşoară cu aceleaşi structuri şi în aceleaşi forme ca şi în oricare alt domeniu de activitate raţională. Însă juristului îi este suficientă respectarea legilor şi a regulilor logice pentru a garanta justiţia gîndirii sale? Se poate răspunde negativ, pentru că logica nu se preocupă de conţinuturile de gîndire, căci ar însemna să se preocupe şi de cel care gîndeşte. Este o replică, să spunem, formalistă, oarecum unilaterală şi care ar fi satisfăcut în urmă cu cîţiva ani. Acum vom constata că pragmatica logică, parte şi temelie a semioticii, în constituire, are în vedere tocmai raportul dintre semnificant, semnificat şi cel care utilizează semnele în vederea unui scop (de exemplu să convingă!). Dar pe această cale nu a pornit nici Aman, nu a reţinut-o nici Perelman (care are un cu totul alt punct de plecare), nici Kalinowski.

Și totuși, rămînînd în cadrul concepției tradiționale, Aman socotește că activitatea de construire a argumentelor-raționamente are loc nu numai respectînd temeiurile de rectitudine, ci și extrarectitudinale (*filozofice, psihologice, juridice* ș.a.), atunci cînd scrie despre principiile argumentelor (p. 12) sau despre substratul intențional al elaborării unei forme argumentative (p. 19—20); aceasta, deoarece logica judecătorească este logică aplicată (p. 8—9). Într-un cuvînt, pentru a desprinde o concluzie adevărată, corectă și conformă cu justiția, raționamentul juridic trebuie să se supună regulilor logice (garantate de legile logice) și regulilor juridice (garantate de sistemul principiilor de drept). Că acest lucru nu se poate împlini fără cel care gîndește, deci fără intervenția factorilor psihosociali, scapă lui Aman și tuturor celor care, după el, au scris în același sens. Așa cum Rignano, șaptezeci de ani mai tîrziu, se va interesa de intenționalitatea cuprinsă în raționamentul celui care îl folosește în vederea a ceva, la fel Aman își îndreaptă atenția asupra unor eventuale structuri speciale ale conștiinței psihologice, căutînd aici regulile care să se impună forului intim al judecătorului „convingerii sale lăuntrice". Deși neîncununată de succes, tentativa gînditorului român trebuie subliniată ca un pas spre cercetările ulterioare de neoretorică.

Referindu-se la dialectică, Goblot consideră că se prezintă ca o specie a unei arte mai generale, eminamente socială și chiar politică, arta persuadării, a producerii de convingeri sau credințe. Pentru a obține o convingere durabilă, trebuie lăsat adversarul să reziste și să se apere în toată libertatea, să-l inviți să-și dea sau să refuze asentimentul la fiecare aserțiune distinctă, în mod explicit. Critica este un fapt eminamente social și fără ea nu există logică. Or, tocmai în acest sens gîndea Aman logica judecătorească, descriind-o ca artă necesară „spre tîlmăcirea dreptului" (p. 8).

Din această perspectivă, judecata are o funcție verificatoare, una de predicare și a treia de adeziune; de aici, raționamentul deductiv, rezultat din compararea judecăților (p. 16), relevă funcția probatorie și cea de obținere a adeziunii. Aceleași funcțiuni le poartă și raționamentul inductiv care argumentează că ceea ce este adevărat în mai multe singulare enumerate raportate la un subiect universal este adevărat — complet sau nu — despre subiectul universal. Aici Aman pare că merge pe o linie ce duce la Maritain, dar și la Lalande.

Între două definiții ale argumentului, Aman optează pentru aceea care îl identifică simplu cu raționamentul demonstrativ și îl interesează să expună conținutul logicii generale, păstrîndu-se în spiritul epocii. Apoi insistă pe larg asupra mijloacelor de interpretare a dreptului. Fidel concepției tradiționale, fundată încă de Quintilian în *Partitionis oratore*, autorul denumește aceste mijloace argumente, așa cum se va proceda, dealtfel, pînă în zilele noastre. După cum am arătat mai înainte, gîndirea juridică argumentativă este guvernată de reguli logice, para și extralogice, fapt intuit de Aman. În construirea apărării și atacului în instanță, deci, sînt folosite reguli de logică strictă, de persuasiune și din materia juridică (numite „argumente sau locuri" la pagina 14).

Raționamentele zise juridice, consideră Aman, nu au nimic particular din punct de vedere strict formal; ele sînt juridice prin conținutul lor, asupra căruia se apleacă persuasiunea și imperativele justiției. Într-adevăr, cel ce raționează în drept urmărește să convingă și să garanteze justul; de aceea, el trebuie să respecte și alte reguli, izvorîte din principiile de drept, din retorică ș.a. Fie următorul exemplu: dacă cineva poate fi condamnat la moarte, cu atît mai mult poate fi condamnat la închisoare pe viață. Acest raționament are aceeași structură formală ca raționamentul: dacă tutorele este autorizat să vîndă din bunurile tutelatului, cu atît mai mult poate să ipotecheze. Dar, deși concluzia celui de-al doilea raționament este adevărată și corect obținută, ea nu corespunde principiilor de drept. Desigur, deoarece regula *a fortiori* cere să se facă trecerea de la mai tare la mai slab, este corect aplicată la închisoarea pe viață, mai slabă, de la pedeapsa cu moartea, pe cînd ipotecarea nu este mai slabă decît vînzarea bunurilor. În plan formal, am putea spune că *dacă X poate face a* și *dacă toți b sînt a*, atunci *X poate face b*, dar numai printr-o interpretare juridică, în cazul nostru, a expresiilor *mai important decît, mai puțin important decît*, adică alăturăm unei reguli formale una de conținut, de materie.

Asemenea situații fiind numeroase, ele impun o aplicare deosebită a regulilor noastre de raționare, privitor atît la lege, cît și la faptele ce cad sub incidența legii; subiecții (participanți la acțiunea juridică) argumentează conform cu legile gîndirii corecte, cu normele în vigoare și caută să-și apere interesele. În acest sens, atrăgea atenția Aman că argumentele sînt mijloace care conduc la scop, relevarea adevărului și „nici o altă profesie nu are mai neapărată trebuință de un rezon puternic decît acesta, cu atît mai vîrtos (...) spre tîlmăcirea dreptului" (p. 8).

Deoarece „un argument este un raționament complet" (p. 18), Aman face o expunere a silogismului, a inducției, a dilemei și epicheremei, după care analizează 15 tipuri de construc-

ţie a lor. Această analiză a argumentelor zise legale ne înfăţişează un Aman ataşat spiritului tradiţionalist al epocii sale; firește că nu-i putem reproşa nici metoda, nici concluziile, întîlnite aproximativ în aceeaşi orchestraţie la autori mai mari sau mai mici din evul mediu sau din secolele modernităţii.

Alta era situaţia pe vremea lui Aman care, oricum, prin formaţie intelectuală se găsea mai aproape de Lamy şi Gilbert decît de Hegel. Probabil că cercetătorul român a cunoscut la Paris lucrarea lui E. Magne, *La Rhétorique au XIX-è siècle*, şi sigur pe cele ale lui Bentham şi Fontanier. La fel cu aceştia, el rămîne fidel ideii că argumentarea este artă, dezvăluind astfel inspiraţia sa de la Quintilian (p. 12).

Însuşirea argumentelor de a fi „legale" rezultă din natura lor, iar tehnica construirii lor se întemeiază pe regulile analitice şi topice fixate de tradiţie. Neîndoios că „spre a fi apărat de orice rătăcire sau surpriză" (p. 16), respectarea legilor de gîndire corectă este de primă importanţă; dacă premisele sînt adevărate şi aceste legi respectate, concluzia este adevărată şi tăgăduirea ei nu ar avea sens, căci „un argument exact este un raţionament complet" (p. 18). În consecinţă, un bun jurist trebuie să cunoască logica formală cu ajutorul căreia va putea să argumenteze riguros; cunoştinţele de logică fac parte din cultura juridică ştiinţifică, la fel ca filozofia, metodologia.

Asupra căilor de argumentare au meditat numeroşi autori în istoria multiseculară a retoricii şi se pare că Aman a cunoscut tratatul lui Everardus *Argumentandi centum modi;* el însă se opreşte asupra a cinci forme, arătînd cum se valorifică acestea în instanţă; astfel din cunoaşterea probelor percepute prin simţuri, judecătorul induce existenţa faptului generator de drepturi, în cazul probelor indirecte apelează la deducţie prin analogie, precum şi la inducţie etc. Totodată, pe traseul sugestiilor lui Saint-Albin şi Corasius, Aman relevă aspectele psihologice ale mînuirii unei forme sau alteia; de pildă, *dilema* să hotărască pe adversar, iar *entimema* să animeze spiritele. După ce atrage atenţia asupra sofismelor şi a pericolelor lor pentru judecata dreaptă, autorul analizează 15 specii de argumente legale într-o ordine care, în linii generale, poate fi întîlnită în orice retorică de tradiţie şi în cărţile de metodologie juridică.

O dispută asupra numărului argumentelor este la fel de scolastică astăzi ca şi una asupra numărului figurilor sau a tropilor. În fond, înregistrarea şi catalogarea argumentelor, chiar dacă se schimbă criteriile, nu înlesneşte nimănui să descopere sau să impună adevărul. Problema este a învăţării mînuirii lor pentru a lumina corect şi convingător acest adevăr. În acest sens, între Aman şi Perelman distanţa este foarte mare în privinţa catalogării şi foarte mică în privinţa mînuirii argumentelor; ambii urmăresc să construiască corect şi convingător un sistem argumentativ, deşi se deosebesc în concepţia despre argument. Pentru Aman (ca şi pentru Saint-Albin sau J. Paulhan, dealtfel), definiţia este privită simplu ca o identificare a sensului „unei ziceri prin mijlocul altor mai multor ziceri" (p. 35), pe cînd Perelman depăşeşte dihotomia clasică *real — nominal*, luînd în consideraţie atît ideea de argumentare necesară a argumentului definiţiei, cît şi contextele normative în care el este folosit. Rămîne meritoriu, totuşi, faptul că Aman sesizează corelaţia *de plano* cu argumentul tras „din derivaţia zicerilor", al etimologiei. Majoritatea autorilor juriști evită să intre în discuţii ample privind rolul-cheie al definiţiilor în construcţia şi aplicarea dreptului, considerînd cuprinderea lor în textul legii; nota de legalitate le dă valoarea justificatorie necesară. În realitate, cum arăta Aman, ele trebuie folosite cu multă prudenţă şi numai în coroborare cu alte argumente ce vizează „zicerile". Ideea este modern dezvoltată în analiza lui *a contrario sensu*, cînd notează „unde legea porunceşte pedeapsa nu poate impune în aceeaşi vreme răsplată" (p. 42), ceea ce înseamnă o lărgire a noţiunii de *sens*, izvorîtă din considerente de ordin normativ.

Lucrării lui Aman i se datorează o idee foarte interesantă de logică juridică: aceea cu privire la argumentul *ab absurdo sensu*. Ca şi pentru Perelman, ipoteza că nu importă care act intenţional trebuie să aibă o raţiune de a fi, că constituie un mijloc în vederea unui anume scop, justifică la Aman respingerea oricărei interpretări a discursului care l-ar face absurd sau inutil. Dar autorul român observă că absurdul este substituibil în practica din instanţă cu injustul, alteori cu ilogicul sau imposibil şi nerezolvabil, adăugînd „între două absurdităţi, trebuie aleasă pe cea mai slabă" (p. 55). Plauzibilitatea acestei sugestii decurge din concepţia că în practica judiciară imposibilitatea rezolvării directe a unui caz nu exclude rezolvarea lui indirectă. În acord cu Saint-Albin, Aman reţine varianta de a conclude că ceva nu există prin aceea că este imposibil şi invers, că ceva există prin aceea că este posibil, ca şi varianta că ceva nu există din imposibilitatea lui. De unde corelaţia între argumentul absurdităţii cu cel al imposibilităţii.

Analiza argumentelor ca elemente ce se completează, se susţin reciproc sau întăresc teza în cadrul sistemului constituie o sugestie valoroasă a lui Aman şi sîntem îndreptăţiţi să spunem că nu mulţi autori se opresc asupra acestor raporturi dialectice din discurs. Astfel,

a contrario constă în a conchide despre un lucru cuprins în lege, excluzîndu-l pe cel ce nu este şi invers. Dar *a contrario* foloseşte şi cînd întoarcem pe *a majori ad minus*, adică atunci cînd cel ce nu este în drept de a face puţin nu este în drept de a face mult (de la interdicţia acţiunii la permisiunea ei, de la obligativitatea acţiunii la indiferenţa faţă de ea). Cum însă *a majori ad minus* dă o interpretare exhaustivă, el se corelează cu argumentul *ratione legis ampla* (cînd permite legiuitorul); relaţia între major şi minus este *a fortiori* şi ea poate fi susţinută şi în cazul *ratione legis ampla*, cu atît mai mult în *ratione legis stricta*. Într-adevăr, *a contrario* permite, pe de o parte, includerea părţilor în întreg, pe de alta, diviziarea întregului în părţi şi de aceea se sprijină pe *a fortiori*, pe *a majori ad minus*, precum şi pe *a pari*.

Prin analiza argumentelor zise legale, Aman pune logica, ştiinţa condiţiilor de adevăr formal, în serviciul adevărului concret, determinat; aceasta, deoarece a înţeles că logica în sens larg se ocupă de acordul dintre adevărul formal şi adevărul material, idee îndeajuns subliniată de Aristotel. Cercetarea argumentelor motivatorii şi a termenilor probează că pentru Aman este indispensabil să valorificăm schemele raţionamentului, aşa cum se produc ele în activitatea logică concretă a omului, căci conceptele şi propoziţiile apofantice nu pot fi separate de vorbire, de adresabilitate, deci de conlucrarea spiritelor umane. El îşi dă seama că dacă teoria probării s-ar identifica cu teoria demonstraţiei, atunci orice discuţie despre norme, justificări şi convingeri ar fi iraţională. Probarea argumentativă furnizează argumente în favoarea unei teze formulată de către un subiect, presupunînd totdeauna că există teze opuse, cu argumente posibile în favoarea lor şi deci ea conţine în sine şi combaterea, contraprobarea. Optînd pentru o alternativă opinială, subiectul îşi susţine punctul de vedere, cu responsabilitatea relevării adevărului material şi „îl judecă" pe celălalt, nu doar pentru construcţia lui argumentativă, ci şi pentru principiile morale şi juridice promovate de acesta.

Temeiul lui Aman, cînd cercetează conştiinţa judecătorului, este că logica, avînd „drept cel dintîi al ei scop moral de a sprijini şi a apăra tot ce este onest" (p. 62), chiar judecătorească fiind, „nu poate avea nici o deosebire de logică ordinară", pe de o parte (sub aspect formal), iar pe de altă parte, tocmai de aceea, „spre a fi mai completă trebuie unită cu logica conştiinţei judecătorului" (p. 63). Dar ce să înţelegem prin conştiinţă? Trecînd în revistă diferite concepţii, Aman se apropie de Maine de Biran cînd afirmă prezenţa unei facultăţi active în toate actele noastre de cunoaştere. Ca şi filozoful francez, el susţine că habitudinea face să se şteargă linia de demarcaţie între actele voluntare şi cele involuntare, iar voinţa constituie fiinţa şi creează conştiinţa noastră, „putere şi un obicei al voinţei" (p. 75); de aici, principiul întregii vieţi intelectuale şi morale este eul activ, căci această putere „ne face să îndeplinim cu curaj şi statornicie toate îndatoririle ce ne sînt prescrise" (p. 75). În concluzie, logica conştiinţei constă în „unirea principiilor ce inspiră, dirijează şi conduce mişcările şi actele spontane ale omului, adică ale cugetului său" (p. 67). Este vorba, prin urmare, de logica conştiinţei agentului unei acţiuni, în cazul de faţă morale sau judiciare. Şi, aşa cum va considera în secolul al XX-lea Fabreguettes, Aman susţine că subiectul argumentării trebuie să aibe în vedere nu doar principii de logică strictă, ci şi principii prin respectarea cărora îşi atinge scopul: cele de drept şi cele de morală, întrucît „singura justiţia şi echitatea dobîndite prin logică pot lumina pe judecător a da o dreptate desăvîrşită" (p. 62).

Încît o argumentare poate fi socotită eficientă dacă a convins şi convinge numai în condiţiile în care corespunde valorilor de adevăr, bine şi just. Fireşte, nu vom reproşa autorului român lipsa sa de rigoare şi cantonarea în metafizică mai mult decît contemporanilor săi. Din contra, din cercetarea surselor sale bibliografice rezultă că adeseori Aman le depăşeşte, deşi se păstrează, în linii generale, în spiritul epocii.

Astfel, deoarece finalitatea convingerii, realizată în sfera acestor trei valori — de adevăr, de bine şi de justeţe — presupune în mod necesar dezbaterea interindividuală a tezelor pro şi contra prin argumente, obţinerea acceptului pas cu pas este esenţială. Acceptarea argumentelor ca acestea să fie integrate în sistemul argumentativ al subiectului în vederea atingerii scopului propus este condiţionată de probele administrate şi de personalitatea acestui subiect-participant la procesul judiciar, în calitatea lui de promotor al binelui, adevărului şi justului prin activitatea publică şi contradictorie de probare.

Referitor la probele care recompun fapta trecută, logica judecătorească impune, după Aman, trei reguli: *a)* dovezile sigure şi autentice vor sta la baza hotărîrilor (p. 84); *b)* nu se poate întemeia decît asupra ceea ce s-a produs în instanţă (p. 85); *c)* a permite (şi cîntări) în egală măsură probele şi contraprobele (p. 79), (adică argumentele probatorii pro şi contra).

Referitor la argumentele obţinute prin interpretarea legii se cer respectate regulile: *a)* a nu primi interpretarea cea mai frumos expusă, ci aceea just întemeiată (p. 87); *b)* a nu primi interpretarea uneia din părţi ca fiind singura posibilă, ci a căuta şi altele omise din neştiinţă sau din rea-credinţă (p. 85—86). Cu alte cuvinte, Aman formulează principiul rolului activ al judecătorului în activitatea din instanţă.

Cu privire la personalitatea participantului la proces, Aman elaborează un adevărat cod al ţinutei morale a judecătorului, procurorului şi avocatului. Într-adevăr, căci nu numai „cel ce judecă (greşit) primejduieşte mai mult decît cel ce se judecă" (p. 76), dar şi cel care prin menirea sa urmează a convinge de adevărul, binele şi justeţea susţinerilor sale, fără să-şi atingă ţelul argumentativ din pricina comportamentului public şi particular necorespunzător. În consecinţă: *a)* judecătorul (procurorul, avocatul) nu poate pretinde altora să fie convinşi de justeţea legilor şi a verdictelor, dacă nu trăieşte practic conform justiţiei promovate; *b)* judecătorul chemat să împartă dreptatea, el însuşi trebuie să fie drept; *c)* intima convingere a judecătorului devine convingere şi pentru alţii dacă adevărul este promovat fără concesii; altfel este compătimit osînditul şi blamaţi atît judecătorul, cît şi legiuitorul; *d)* argumentarea să ţină seama de făptaş, de fapta lui, de contextul social, de imperativele sistemului juridic; *e)* argumentarea presupune nu doar lupta, ci şi colaborarea cu avocaţii şi procurorul pentru lămurirea cît mai completă a cauzei. În acest sens, judecătorul „nu poate fi silit de a se mărgini la raţiunile ce i se produc, fără a mai alerga la acelea pe care conştiinţa şi logica sa îi pot înfăţişa" (p. 86). Merituoasă idee într-o epocă în care rolul instanţei era redus la acela de simplu organ care ia în considerare probele administrate, fără să fi cercetat adîncit, din proprie iniţiativă, dacă ele reflectă sau nu realitatea.

Conştient de posibilitatea săvîrşirii erorilor fie prin desprinderea greşită a concluziilor din elemente exacte, fie prin desprinderea unor concluzii logice din elemente false. Aman cere insistent judecătorului să îmbine competenţa profesională cu morala şi gîndirea logică. În instanţă pot apărea oricînd factori de natură să altereze adevărul, legalitatea şi principiile morale: interogatoriul imparţial, deformarea profesională a experţilor, declaraţii mincinoase ale părţilor, mărturii eronate de bună sau de rea-credinţă, documente apocrife, uneori mita şi traficul de influenţă, antipatii personale sau considerente politice îndoielnice ş.a. Aprecierea justă şi corectă a lor, înlăturarea la timp, descifrarea sensurilor adînci ale fiecărei fiinţe umane implicată în acţiunea judiciară, descoperirea semnificaţiilor multiple ale elementelor prezentate de apărare şi acuzare sînt condiţii *sine qua non* pentru triumful justiţiei. Logica conştiinţei judecătorului (procurorului, avocatului) este călăuză sigură în labirintul aparenţelor, în hăţişul întrebărilor şi răspunsurilor care urmăresc să învingă o anume convingere şi impune obiectiv examinarea cu atenţie a controverselor pentru a fi pronunţat un verdict drept, în concordanţă cu probele şi cu legea. Acesta este mesajul viabil al cărţii lui Aman din 1851 despre logica judecătorească şi logica conştiinţei judecătorului.

La Pensée

(Franţa)

Nr. 205/1975

Din sumar: ANTOINE CASANOVA, La a 40-a aniversare a revistei „La Pensée". — Pentru raţionalism în zilele noastre; PAUL LABÉRENNE, Cercul „Rusia nouă" (1928—1936) şi Asociaţia pentru studierea culturii sovietice (1936—1939); AUGUSTE CORNU, „Tinereţea lui Karl Marx"; DANIELLE TARTAKOWSKY, Marxismul şi intelectualii, de la 1920 pînă la 1935; ALEXANDRE ADLER, Georges Cogniot şi naşterea revistei „La Pensée"; JACQUES MILHAU, Georges Politzer sau revenirea filozofică; HÉLÉNE GRATIOT-ALPHANDÉRY, Henri Wallon şi „La Pensée"; ALBERT EINSTEIN, PAUL LANGEVIN, GEORGES COGNIOT; JEAN-LOUIS MOYNOT, Baza socială şi rolul revoluţionar al unei democraţii de masă; GÉRARD LE DENMAT, Perenitatea şi actualitatea relativităţii generale; MICHEL VOVELLE, Există oare un inconştient colectiv?

La Pensée

(Franța)

Nr. 207/1979

Din sumar: PHILIPPE ZARIFIAN, Criza și emergența de astăzi a individualității sociale; CHARLES PARAIN, Forțe productive, relații sociale și realități etnice; JEAN-LUC ROGER, Regiuni, lupte de clasă, profilul forțelor productive; JEAN-MARIE BARBIER, Utilizarea capitalistă a forțelor productive și efectele sale asupra personalității muncitorului; DANIEL BECQUEMONT, PIERRE BONTÉ, Muncă, valoare, necesități și conștiință alienată: Cazul crescătorilor din Africa de Răsărit. *Cum își fac oamenii istoria;* JEAN-PIERRE LEFEBVRE, Cele două sensuri ale „forțelor productive" la Marx.

Nr. 208/1979

Din sumar: JACQUES MILHAU, Popper sau adevărul despre care este vorba; MICHEL GOUX, Știință și istorie la Karl Popper; PHILIPPE CAZELLE, Popper și conceptul de probabilitate; MICHÈLE BERTRAND, Popper și filozofia istoriei; DANIEL BEAUVOIS, Între Diderot și Maistre: concepția despre Universitate în Europa orientală; EMILE JALLEY, Pentru o lectură paralelă a lui Piaget și Wallon.

Nr. 209/1980

Din sumar: JEAN-BAPTISTE MARCELLESI, De la criza lingvisticii la lingvistica crizei: sociolingvistica; JACQUES LEGRAND, Clase și relații sociale în determinarea limbajului; DANIEL BAGGIONI, Limba națională. Probleme lingvistice și politice; JEAN-PIERRE KAMINKER, DANIEL BAGGIONI, Normă, jandarm și țap ispășitor; ANDRÉ WINTHER, Norma, orientări bibliografice; LAMBERT-FÉLIX PRUDENT, Procesele minorizării lingvistice. O privire asupra situației din Antile și asupra creolisticii; RÉGINE LEGRAND-GELBERT, CHRISTIANE MARCELLESI, Limbaj, relații sociale și școală; DANIEL COPPALLE, BERNARD GARDIN, Discursul puterii și puterea discursului; LOUIS GUESPIN, Limbaj și muncă, de la antropologie la teoria personalității.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

DIN VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ A CATEDRELOR DE FILOZOFIE

Organizarea sistematică a unor dezbateri teoretice comune a devenit o constantă a activităţii catedrelor de filozofie de la Academia de Studii Economice şi Academia „Ştefan Gheorghiu".

Continuînd o discuţie anterioară despre „noua filozofie", ultima dezbatere a avut ca temă: „Analiza critică a concepţiei filozofice a noii drepte".

Cele patru referate prezentate în cadrul dezbaterii au încercat să analizeze o serie de manifestări ale „noii drepte" legate de cultul individului abstract, de contestarea umanismului şi raţionalismului şi de adoptarea unor poziţii făţiş antimarxiste.

Primul referat (Vasile Macoviciuc), oprindu-se asupra unor probleme metodologice privind fundamentul teoretic al „noii drepte", a prezentat o serie de argumente pentru demonstrarea faptului că „noua dreaptă" nu este nici filozofie propriu-zisă, nici scientism, ci o ideologie politică de dreapta care urmăreşte schimbarea mentalităţilor culturale în sensul elitismului, individualismului şi antiegalitarismului. Lipsită de rigoarea argumentativă şi de coerenţa unei concepţii filozofice, doctrina „noii drepte" utilizează întreaga recuzită de trucuri proprii eseului infrafilozofic.

Referatul prezentat de Florin Druţă a adus în discuţie încercările lui Alain de Benoist de a găsi genealogii teoretice „noii drepte" în filozofii şi oamenii de ştiinţă din jurul anilor '70, promovînd însă o serie de teze cu privire la biologie şi genetică, ce vădesc incompetenţa sa. Avînd ca scop mărturisit trezirea unei sensibilităţi în favoarea „dreptei", cartea *Vue de droite* respinge atît ideile egalitariste ale lui Marcuse, care decurg din unidimensionalizarea întregii societăţi, cît şi cele ale lui Gramsci, idei care s-au constituit, după părerea lui Benoist, într-o ideologie pentru mase şi nu într-una pentru elitele unor viitoare transformări sociale.

În comunicarea sa, Dorin Roman a evocat ideea wagneriană a „eroului", idee care se opune „creştinismului istoric" egalitarist şi care apare mai productivă pentru reprezentanţii „noii drepte" decît „supraomul" lui Nietzsche, care se elibera de orice misticism. Folosind nemetodic „figuri şi contrafiguri" ale culturii universale, rupîndu-le din contextul lor istoric, din mişcarea ideilor specifice unei anumite epoci, doctrinarii „noii drepte" le transformă în „intuiţii geniale", în „argumente" ale instinctului de dominaţie, ale ideilor elitiste şi antiegalitariste.

Referatul prezentat de Dana Savu a urmărit încercarea lui Louis Pauwels din *Comment devient-on ce que l'on est* de a închega o doctrină a „dreptei", încercînd să găsească o finalitate şi, în acelaşi timp, o justificare teoretică unei astfel de orientări doctrinare prin atacarea comunismului în general şi a marxismului în special. Pauwels, a subliniat autoarea referatului, evidenţiază tendinţa „noii drepte" de a „reînvia mentalitatea aristocratică" ce presupune sentimentul distincţiei dintre oameni şi „distincţia de rasă". În ciuda entuziasmului faţă de virtuţile revoluţiei tehnico-ştiinţifice şi a reclamei pe care şi-o face de susţinătoare a libertăţii umane, „noua dreaptă" năzuieşte să reînvie, pe baza unui scientism de factură biologistă şi prin atacul democratismului de orice speţă, ideologia de tip fascist, apărătoare a domniei supraelitelor.

Dezbaterile au permis surprinderea şi altor aspecte ale fenomenului analizat, pe bună dreptate caracterizat drept „o haină rafinat însăilată a celui mai banal conservatorism".

Constantin Borgeanu, care a condus dezbaterea, a subliniat, printre altele, numeroasele implicaţii pe planul vieţii social-politice şi culturale ale reînvierii într-o nouă formă a tezelor xenofobe, elitiste, fascizante.

În încheiere, făcînd o sinteză a dezbaterii, Ludwig Grünberg a insistat asupra necesităţii ca astfel de concepţii, care readuc în scenă atmosfera dezumanizantă a fascismului, să fie supuse unei analize lucide şi unei critici fundamentate pe principiile raţionalismului şi umanismului marxist.

Dana Savu

Rev. filoz., **XXVII**, *4*, p. 533–534, Bucureşti, 1980.

*

La 3 martie 1980 a avut loc o sesiune de comunicări a Institutului de filozofie din București, organizată de sectorul de istoria filozofiei, pe tema : *Confruntări de idei în filozofia contemporană.*

Concepută ca o primă manifestare într-un ciclu de dezbateri științifice pe profil, pregătite de fiecare sector în parte după un program anual, sesiunea s-a dovedit o reușită pe linia inițiativei amintite.

Au prezentat comunicări membrii *sectorului de istoria filozofiei,* la discuții participînd întregul Institut. Simion Ghiță, cercetător științific principal, a prezentat puncte de vedere asupra existențialismului italian și asupra impactului „noii filozofii" franceze în confruntarea de idei din Italia zilelor noastre. Ioan Ivanciu, cercetător științific, a expus o serie de interesante considerații privind probleme actuale ale filozofiei marxiste în Franța, iar Emanoil Ancuța, cercetător științific principal, a informat asupra situației filozofiei în R.F.G. În comunicarea sa, cercetătorul științific Nicolae Mariș a surprins aspecte actuale ale teologiei pe continentul american, rolul lor în confruntările ideologice din ultimul timp. Filozofia franceză recentă și contextul ei polemic reflectat în publicistică prin activitatea „noilor filozofi" a constituit principala preocupare a comunicării lui Ion Bănșoiu, cercetător științific.

Dezbaterile au prilejuit un fructuos schimb de idei, contribuind la o analiză nuanțată a unor direcții de manifestare a filozofiei occidentale contemporane.

I.B.

SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

A apărut numărul pe 1979 al seriei „Științe filozofice" din „Analele Universității «Al. I. Cuza» — Iași". Reproducem din sumar : ELENA PUHA și IONEL HAGIU, Conștiința națională — considerații privind conținutul și rolul ei ; VASILE MIFTODE și ANTON CARPINSCHI, Un model prospectiv polinomic al dezvoltării spațiului social în România ; M. SĂRMĂȘANU, Instituirea proprietății obștești — premisă a lichidării înstrăinării și instaurării relațiilor autentic umane ; TUDOR GHIDEANU, Conceptul de *românie* în scrierile lui Alecu Russo ; VIRGIL CATARGIU, Vasile Pârvan despre căile afirmării culturii române ; LUMINIȚA IACOB, Plasticitatea psihosocială — notă într-un posibil profil al devenirii și împlinirii poporului român ; MIHAI BACIU, Empiric și teoretic la L. Althusser ; TITUS RAVEICA, Cunoaștere perceptivă și cunoaștere de sine la T. Campanella ; CONSTANTIN MARIN, Intenționalitatea actului moral la *Bhagavad-Gîtă* ; PETRE BOTEZATU, *Homo logicus* ; TEODOR DIMA, O analiză multifactorială a genezei ipotezelor științifice ; ȘTEFAN PAPAGHIUC, Interferența teorie-acțiune în sistemul contemporan al științelor ; ȘTEFAN CELMARE, Considerații asupra conceptului de cauzalitate ; GEORGE CEAUȘU, Comparație între două raționamente de tip continuu : vag și probabilist ; PETRE DUMITRESCU, Principiul și esența artei în concepția lui Fr. Schiller ; MIHAI NISTOR, Creația artistică în viziunea bergsoniană ; CLEOPATRA CIAGLIC, Valoarea și cultura ; I. STRĂCHINARU, NINA NICOLAE, IONELA MIHUȚ, G. C. DUIMOVICI, Metoda modelelor psihotehnice ; ADRIAN NECULAU, Die zwischenmenschlichen Beziehungen — ein Faktor der Homogenisierung in Jungenkollektiven ; TIBERIU RUDICA, Dereglări ale personalității ; MITU MOVILĂ, Opinii ale tineretului despre climatul vieții de familie. La rubrica „Note și recenzii" semnează : PETRU IOAN, TĂNASE SÂRBU și MIHAI SĂRMĂȘANU.

*

În cursul anului universitar 1980—1981, Institutul de filozofie și studii asupra religiei al Universității din Boston (S.U.A.) și-a propus drept temă a celui de-al 12-lea program anual : *Fundamentele etice* : *Dreptatea și Binele.* Materialele acceptate (de cel mult 3 pagini dactilografiate) vor fi selectate și publicate în „Boston University Studies in Philosophy and Religion".

*

Noua *Societate de istorie și epistemologie a științelor limbajului* din Franța, cu sediul la Școala Normală Superioară din Saint-Cloud, anunță că va edita, de două ori pe an, un buletin de informare și o bibliografie, iar în perspectivă, o revistă.

D.O.

JEAN-PAUL SARTRE ȘI IDEEA VALORII SPERANȚEI

Motto:

„Je crois que l'espoir fait partie de l'homme"

J.—P. SARTRE

1. Fără a năzui a fi un alt „Prinzip Hoffnung" [1], *L'espoir maitenant* [2], ultimul dintre textele filozofice fundamentale ale lui Jean-Paul Sartre, constituie o susținută pledoarie pentru valoarea umanului și devine, prin moartea gînditorului, survenită la 16 aprilie 1980, un veritabil testament spiritual. Prin dezvăluirea gîndurilor și frămîntărilor celui din urmă Sartre, textul conduce la resemnificarea unora dintre ideile fundamentale ale autorului celebrei *L'Être et le Néant* (1943) și oferă posibilități largi pentru o lectură inedită a scrierilor celui pe care Valéry Giscard d'Estaing îl consideră „une des grandes leurs d'intelligence de notre temps", iar L. Althusser — „notre Jean Jacques Rousseau" [3].

Ilustru scriitor și filozof, Jean-Paul Sartre (născut la 21 iunie 1905) lasă în urmă o operă impresionantă prin diversitatea tematică și prin finețea și profunzimea analizei, realizată fie în romane *(La Nausée*, 1938; *Les Chemins de la Liberté:* I — *L'Âge de raison*, 1945; II — *Le Sursis* — 1947; III — *La Morte dans l'âme* — 1949; IV — *La dernière Chance*, fragmente în „Les Temps Modernes", nr. 49 și 50 din 1949, cu titlul: Drole d'amitié), teatru *(Les Mouches*, 1943; *Huis Clos*, 1945; *Morts sans sépulture*, 1946; *Les Mains sales*, 1948; *Le Diable et le Bon Dieu*, 1951; *Nekrasov*, 1956; *Les Séquestrés d'Altona*, 1960) și eseuri *(Baudelaire*, 1947; *Les Mots*, 1964; *Plaidoyer pour les intellectuels*, 1972), fie în scrieri filozofiec: *La transcendence de l'Ego* (1936); *L'imagination* (1936); *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939); *L'imaginaire* (1940); *L'Être et la Néant* (1943); *L'existentialisme est un humanisme* (1946); *Questions de méthode* (1957); *Critique de la raison dialectique* (1960); *Saint Genet* (1952); *Marxisme et existenfialisme* (1962); *L'Idiote de la famille*, I—II, 1971; III, 1972) [4].

Așa cum arată și ultimul text filozofic, Sartre a fost un intelectual angajat și a militat pentru idei progresiste, pentru umanism și valoarea culturii, conturînd totodată o deschidere spre gîndirea lui Marx care, fără să-l conducă la marxism, i-a sporit gradul de receptivitate față de nou, față de istorie și viața socială. De fapt, numele lui Sartre „este legat de istoria Franței contemporane (...) există puține evenimente de după război de care numele său să nu fie legat (...) El nu a încetat de a chestiona lumea contemporană în numele omului și al concepției sale

[1] Lucrarea fundamentală a lui Ernst Bloch (1885—1977), care propune *docta spes*, „speranța transfigurată atît pozitiv cît și negativ", prin care, pe urmele lui Marx, glorifică munca și speranța: „este important să învățăm să sperăm; căci efortul speranței nu cunoaște resemnarea, este legat de reușită, nu de eșec" *(Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 1, 1954, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, p. 1, 5).

[2] Vezi: Le Nouvel Observateur", nr. 800, Lundi, 10 mars 1980. Textul constituie prima parte a unui interviu acordat de Sartre revistei menționate: partea II-a („Violence et fraternité") se află în nr. 801, iar partea III-a („L'histoire juive et l'antisemitisme") — în nr. 802. Toare referirile în continuare privesc numai prima parte a interviului în cauză.

[3] „Le Monde", nr. 10 954, Jeudi, 17 avril 1980 p. 1, 13.

[4] Este de reținut că Sartre a scris numeroase eseuri (filozofice, literare, politice), în care se oglindește o atitudine angajată a autorului față de evenimentele timpului. Majoritatea acestor eseuri este cuprinsă în *Situations* (vol. I—XII). Așa cum s-a precizat recent („Le Drapeau Rouge", Belgique, nr. 91, Jeudi 17 avril 1980, p. 2), împreună cu Pierre Victor, Sartre „a întreprins o operă fundamentală, *Pouvoir et liberté*, care rămîne neterminată, ca și multe dintre scrierile sale".

despre libertate" [5]. Pe acest fond, Georges Marchais scria: „odată cu J.-P. Sartre dispare unul dintre cele mai mari spirite ale timpului nostru (...) Aportul său la gîndirea critică și la mișcarea contemporană a ideilor va marca profund viața intelectuală a secolului nostru" [6].

2. Evident, este necesară o apreciere mai de fond a operei sale, îndeosebi a celei filozofice. Problema unei noi lecturi a acesteia rămîne deschisă; cele ce urmează constituie doar schița uneia dintre lecturile posibile, axată mai ales pe scrierile ultimului Sartre. Căci dincolo de Sartre al începuturilor (lucrările anilor 1936—40), aplecat spre familiarizarea cu teoria lui Husserl (îndeosebi cu teoria intenționalității), trebuie să marcăm încă două etape pe calea lui în fenomenologie (și în „existențialism", bineînțeles!) anume: *a)* cea a „ontologiei fenomenologice" și *b)* cea a încercărilor de a asimila aparatul conceptual al lui Marx (într-o teorie a „ansamblurilor practice" în *Critica rațiunii dialectice* și, apoi, în încercările de a-l uni pe Marx cu Freud), ceea ce justifică ideea unui Sartre „neomarxist" (adică: nu un nou marxism, ci receptarea gîndirii lui Marx în matca unei filozofii nemarxiste, dar nu antimarxiste).

Trebuie precizat însă că toate influențele sînt asimilate pe terenul unei interpretări proprii a fenomenologiei în direcția „existențialismului ateu" care — scria Sartre — „declară că dacă Dumnezeu nu există, există cel puțin o ființă în cazul căreia existența precede esența, o ființă *(être)* care există înainte de a putea să fie definită prin vreun concept; această ființă este omul sau, cum zicea Heidegger, « realitatea umană »" [7]. Acest „ateism" nu este un nonteism, în sensul că ar căuta să demonstreze că Dumnezeu nu există; „mai degrabă el declară: chiar dacă Dumnezeu ar exista, aceasta nu ar schimba nimic" [8].

Ceea ce s-ar numi primul Sartre, autorul unuia dintre cele mai elaborate „existențialisme" [9], cultivă formula „existențialismul este un umanism", ale cărei coordonate sînt mărturisite de autorul însuși: „Orice adevăr și orice acțiune implică un mediu și o subiectivitate umană"; „existența precede esența sau, dacă vreți, trebuie să plecăm de la subiectivitate"; „omul nu este decît ceea ce se face", „este responsabil de ceea ce este"; „omul este condamnat să fie liber"; „omul nu este nimic altceva decît proiectul său, el nu există decît în măsura în care el se realizează"; „*l'angoisse*" nu este „o perdea care ne-ar separa de acțiune, ci ea face parte din acțiunea însăși"; „destinul omului este în omul însuși"; „dacă este imposibil de a afla în fiecare om o esență universală care ar fi natura umană, există, totuși, o universalitate umană a condiției"; omul „se alege" în raport „cu ceilalți" [10].

Tema centrală a celui dintîi Sartre o constituie, astfel, dincolo de subiectivismul „ontologiei fenomenologice" din *L'Être et le Néant*, definiția omului și a libertății din unghiul de vedere al unui existențialism ce înlocuiește exemplarismul conștiinței intenționale husserliene cu cel al proiectului

---

[5] „Le Drapeau Rouge", 17 Avril 1980, p. 2.

[6] „L'Humanité", nr. 11 087, Jeudi 17 Avril 1980, p. 1. Așa cum preciza Jean Lacroix (reprezentant al personalismului): „il n'a pas été seulement un philosophe de l'existence mais un existant" („Le Monde", 17 Avril, 1980, p. 13). Este de reținut că și reprezentanți ai „noii drepte" recunosc realismul proiectelor lui Sartre și valoarea lui: „El a fost, incontestabil — scria Alain de Benoist — , unul dintre cei mai mari filozofi ai timpului nostru. Sînt în dezacord cu cea mai mare parte a răspunsurilor pe care el le-a dat; dar el a fost aproape singurul care a știut să pună chestiunile cele mai serioase" (Ibidem).

[7] J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1961, p. 21.

[8] *Ibidem*, p. 95. Ateismul lui Sartre, ca și a lui Heidegger, se situează în continuare proiectului lui Nietzsche, pentru care „omul ca produs contingent al naturii nu are nici o vină în raport cu un Dumnezeu care ar fi *causa prima* a tuturor"; prin aceasta, „cu Nietzsche se desăvîrșește ateismul secolului al XIX-lea într-o recunoaștere a lumii ca lume. Cu aceasta, el încetează de a mai fi a-teism" (K. Löwith *Nietzsches Vollendung des Atheismus*, în vol. *Nietzsche. Werk und Wirkung*, hrsg. von H. Steffen, Göttingen, 1974, p. 18). Deci, nu nihilismul corelat cu celebrul *Schlagwort: „Gott ist tot"*, ci recunoașterea lumii ca atare constituie esența acestui ateism, ceea ce conduce spre formulele lui Sartre *(op. cit.*, p. 22, 24): „l'homme est responsable de ce qu'il est"; l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait".

[9] După opinia lui E. Mounier, care consideră *(Introduction aux existentialismes*, Gallimard, Paris, 1968, p. 7) că ceea ce unește „existențialismele" este „une vogue qui fait du néant l'etoffe de l'existence".

[10] J.-P. Sartre, *op. cit.*, p. 12, 17, 22, 24, 33, 37, 55, 62, 67, 79. Desigur, fundamentarea acestor teze se află în *L'Être et le Néant*, care rămîne, orice s-ar spune despre „depășirea" ei, creația filozofică fundamentală a lui Sartre,

uman. Definiția este însoțită de o amplă analiză a unor concepte centrale (ale eticii și antropologiei filozofice, cîndva!) ca: alegere; angajare (*„proiect"*); responsabilitate; libertate etc., în perspectiva unei ontologii a umanului, axată pe teza „omului-situație" sau a omului-posibilitate, justificată de autor în principal prin absolutizarea opoziției dintre generic (social) și individual în om.

Afinitățile cu Husserl și Heidegger sînt relevate de Sartre însuși: „Conștiința este conștiința *a* ceva *(de* quelque chose): aceasta înseamnă că transcendența este structura constitutivă a conștiinței, adică conștiința se naște *îndreptată asupra (portée sur)* unei existențe care nu este ea-însăși. Este ceea ce noi numim argumentul ontologic" [11]. Căci conștiința este o realitate „a cărei existență pune esența și, invers, ea este conștiința unei ființe a cărei esență implică existența (...) Ființa este pretutindeni". Desigur, am putea aplica conștiinței definiția pe care Heidegger o rezervă *Dasein*-ului » spunînd „că acesta este o ființă pentru care problema ființării sale se află în ființa sa. Ar trebui însă să completăm și să formulăm aceasta în felul următor: *la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui*" [12].

În acest context, este introdusă discuția despre raportul dintre *l'être-en-soi* și *l'être-pour soi*, cum spune Sartre: „*quelle est la relation originelle de la réalité humaine avec l'être de phénomenes ou être-en-soi*", ceea ce conduce la o nouă concepție asupra libertății și acționării; căci „a avea, a face și a fi sînt categoriile cardinale ale realității umane, ele subsumează toate conduitele omului" [13].

Pentru Sartre, libertatea este, evident, condiția primă a acțiunii; pentru „realitatea umană" *(réalité humaine)*, al cărei *a fi* este „a se alege" *(se choisir)*, libertatea „nu este *o* existență: ea este existența omului" care „este în întregime și totdeauna liber sau nu este deloc" [14]. În esență, libertatea „este libertatea de a alege, nu însă și libertatea de a nu alege; căci a nu alege înseamnă în fapt a alege să nu alegi *(choisir de ne pas choisir)*"; se ajunge la „paradoxul libertății"; „*il n'y a de liberté qu'en situation et il n'y a de situation que par la liberté*" [15].

Consecința tuturor analizelor se leagă structural de teza: „*l'homme, étant condamné à être libre, porte les poids du monde tout entier sur ses épaules: il est responsable du monde et de lui-même en tant que manière d'être*" [16]. Dar „o libertate care se vrea libertate" rămîne o existență în deschidere (intențională), o neîmplinire: „*un être-qui-n'est pas-ce-qu'il-est et qu'il-est-ce-qu'il-n'est-pas qui choisit, comme idéal d'être, l'être-ce-qu'il-n'est-pas et le n'être-pas-ce-qu'il-est. Il choisit donc non de se reprendre, mais de se fuir, non de coincider avec soi, mais d'être toujours à distance de soi*" [17].

Teoria sartreană a libertății (marcînd dialectica contextului: alegere-responsabilitate-libertate) se circumscrie astfel unei viziuni în care refuzul justificat al modelului clasic, laplacean al determinismului este extins din păcate asupra oricărui determinism. Ca urmare, consecința nu putea fi decît transformarea filozofării asupra procentului de problematizare din om într-o filozofie a alegerii-eșec, a neîmplinirii.

3. Experiența acestei ontologii a libertății-problemă este parțial depășită în *Critica rațiunii dialectice*, în care Sartre încearcă să cuprindă unitar socialul și individualul, sub influența teoriei *praxis*-ului a lui Marx, el introducînd teoria „ansamblurilor practice" [18].

[11] J.-P. Sartre, *L'Être, et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1968, p. 28.

[12] *Ibidem*, p. 29. Formularea lui M. Heidegger: „*Das « Wesen » des Daseins liegt in seiner Existenz* (...) Alles Sosein dieses Seienden ist primär Sein. Daher drückt der Titel « Dasein », mit den wir dieses Seienden bezeichnen, nicht sein Was aus, wie Tisch, Haus, Baum, sondern das Sein" *(Gesamtausgabe*, I. Abteilung, Bd. 2: *Sein und Zeit*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p. 56—57).

[13] J.-P. Sartre, *op. cit.*, p. 219, 507.

[14] *Ibidem*, p. 516.

[15] *Ibidem*, p. 561, 569. „Realitatea umană întîlnește pretutindeni rezistențe și obstacole pe care nu le-a creat; dar acestea nu au sens decît în și prin alegerea liberă care *este* realitatea umană" *(Ibidem*, p. 569—570).

[16] *Ibidem*, p. 639. Așa cum observa W. Biemel, *J.-P. Sartre*, Hamburg, 1964, p. 117), Sartre „transpune faptul aruncării *(Geworfenheit* al lui Heidegger) asupra esenței libertății însăși: că exist ca esență liberă, pentru aceasta nu pot să hotărăsc eu, ci sînt de-a dreptul condamnat".

[17] *Ibidem*, p. 722.

[18] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique (Précédé de Question de méthode)*, tome I: *Théorie des ensambles pratiques*, Gallimard, Paris, 1960, p. 165—378. Deschiderea spre gîndirea lui Marx, aici, este însoțită de frecvente critici la adresa marxismului, critici numai parțial justificate de expunerile simpliste care au dominat gîndirea marxistă din deceniul șase; căci, în fond, Sartre se afla atunci la un nivel de cunoaștere destul de superficială a teoriei marxiste. Tocmai pe acest fond apar și reflecțiile sale cu privire la raporturile de complementaritate dintre existențialism și marxism. Iată un text în acest sens: „Începînd din ziua în care cercetarea marxistă va considera dimensiunea

În continuarea acestui proiect (care a rămas în deschidere!), Sartre a pus apoi și mai hotărît problema relațiilor sale cu Marx și cu marxismul [19], subliniind, în acest context, importanța determinărilor sociale pentru „proiectul" uman. „După război — scrie Sartre — a început *adevărata experiență, aceea a societății* (subl. n.). Cred că pentru mine era necesar să trec întîi prin mitul eroismului. Trebuia ca cel dinainte de război, un soi de individualist egoist, stendhalian, să fie scufundat, fără voia lui în istorie, păstrîndu-și posibilitatea de a spune da sau nu; am interpretat apoi problemele inextricabile de după război, ca un om totalmente condiționat de existența sa socială, totodată suficient de capabil de a decide, asumîndu-și această condiție și devenind responsabil. Ideea pe care n-am încetat niciodată să o dezvolt este responsabilitatea fiecăruia față de ceea ce întreprinde, chiar dacă nu poate decît să-și asume această responsabilitate" [20].

Voluminoasa lucrare *L'Idiot de la famille* continuă, de fapt, orientarea marcată mai sus, înlocuind noțiunea de conștiință cu cea de *trăit (vécu)*, prin care încearcă să asimileze și experiența psihanalizei (în mod critic însă, întrucît *trăitul*, susceptibil nu de cunoaștere, ci de conprehensiune, depășește ambiguitatea „faptului psihic", studiat de psihanaliză, implică intenționalitatea). Orientarea spre „obiectiv", spre sfera socialului este aici evidentă: „În definitiv, un om nu este niciodată un individ; ar fi mai nimerit să i se spună un *univers singular:* totalizat și, tocmai de aceea, universalizat de propria sa epocă, el o retotalizează, reproducîndu-se în ea ca singularitate. Universal, datorită universalității singulare a istoriei umane, singular prin singularitatea universalizantă a proiectelor sale, el impune a fi studiat pornind simultan de la ambele capete. Va trebui să găsim o metodă adecvată" [21].

În acest context al deschiderilor lui Sartre se situează, evident, și ultimul său text filozofic fundamental, în care intervine un elogiu al speranței, mai puțin de așteptat, într-adevăr, după elaborările din *L'Être et le Néant*, inteligibil însă în lumina dezvoltărilor ulterioare „ontologiei fenomenologice" [22].

Cum justifică Sartre *ideea valorii speranței?* Se potrivește ea mai bine decît ideea de eșec pentru înțelegerea proiectului uman? În orice caz, Sartre însuși oferă elementele unei lecturi unitare a operei sale sub genericul: *„je pense que mes contradictions importaient* peu, que malgré tout je suis toujours resté sur un ligne continue" [23].

În acest spirit, Sartre explică coprezența atît a eșecului, cît și a speranței în proiectul uman: „Am gîndit totdeauna că fiecare trăiește cu speranța, adică, fiecare crede că ceva ce el a întreprins (sau care-l privește, pe el sau grupul social de care aparține) este pe cale de a realiza, se va realiza și îi va fi favorabil, atît lui cît și celor care constituie comunitatea lui (...) *în maniera de a acționa există speranța* (— subl. n.), adică faptul însuși de a pune un scop *(fin)* ca trebuind să fie

---

umană (adică, proiectul existențial) ca fundament al Cunoașterii *(Savoir)* antropologice, existențialismul nu-și va mai avea rațiune de a fi: absorbit, depășit și conservat de mișcarea totalizantă a filozofiei, el va înceta de a fi o cercetare *(enquête)* particulară pentru a deveni fundamentul oricărei cercetări" *(op. cit.*, p. 111).

[19] *Sartre par Sartre*, în „Le Nouvel Observateur", nr. 272, Janvier, 1970, p. 40—50.

[20] *Ibidem*, p. 41. Textul continuă astfel: „Cred că un om poate întreprinde ceva după cum a devenit. Este definiția pe care o dau acum libertății: mica mișcare care face dintr-un individ totalmente condiționat social o persoană care nu restituie totalitatea a ceea ce a primit în condiționarea sa". Limitele apropierii lui Sartre de dialectica praxisului au fost subliniate corect, credem, de V. von Wroblewsky *(Jean-Paul Sartre. Theorie und Praxis eines Engagements*, Verlag Marxistische Blätter, Frankfurt am Main, 1977, p. 67—81), a cărui interpretare părăsește modalitățile negativiste de critică filozofică ce se mai practică printre cercetători marxiști.

[21] J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, vol. I, Gallimard, Paris, 1971, p. 7—8. În continuarea textului citat, Sartre precizează: „I-am formulat principiile în 1958 (este vorba de *Question de methode* — n.n.) și nu voi mai repeta ce am spus atunci; prefer să arăt, de cîte ori va fi necesar, cum se conturează această metodă în chiar timpul lucrului pentru a respecta exigența obiectului".

[22] Rămîne o problemă deschisă, credem, o lectură mai atentă a lucrării *L'Être et le Néant*, îndeosebi sub aspectul problemelor puse și mai puțin al modului de a pune problemele. Incontestabil, soluțiile de bază au fost amendate după aceea, dar nu trebuie neglijată latura de continuitate. Este și ideea pe care o sugerează textul *L'espoir maintenent.*

[23] J.-P. Sartre, *L'espoir maintenant*, în *op. cit.*, p. 56.

I 8048

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

OMUL ȘI SOCIETATEA

Participă: VASILE RUS, DUMITRU BORȚUN, CĂTĂLIN ZAMFIR, VASILE MORAR, STELIAN STOICA, ION TUDOSESCU, ELENA GHEORGHE, SIMION GHIȚĂ, ION MORARU, ȘTEFAN LANȚOȘ, ERNEST KAHANE (Franța), EMILIA BERAR, PETRU VAIDA, AL. BOBOC, ION BANU

5

SEPTEMBRIE – OCTOMBRIE

TOMUL XXVII – 1980

1990

0 1111 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU.

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P. O. Box 136—137, Telex 11226 — 79717 București, România, str. 13 Decembrie, nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București, Telefon: 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande de l'étranger sera adressée à ILEXIM — Département Export-Import Presse, P. O. Box 136—137, télex: 11226, 79717 Bucarest, Roumanie, str. 13 Décembre, 3, 70716, Bucarest, Roumanie. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

; 8048

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXVII Nr. 5 1980

ULU 2014 2022

SUMAR

OMUL ŞI SOCIETATEA

Socialismul şi condiţia umană 547
● VASILE RUS, Conexiunea dialectică dintre dezvoltarea democraţiei socialiste şi creşterea rolului factorului conştient 549
● DUMITRU BORŢUN, Omogenizarea socială şi înflorirea personalităţii 556
● CĂTĂLIN ZAMFIR, Calitatea vieţii. Semnificaţia sa în contextul umanismului actual 561
● VASILE MORAR, Reevaluarea valorilor vitale în condiţiile dezvoltării multilaterale a socialismului 569
● STELIAN STOICA, Emanciparea trebuinţelor — condiţie a emergenţei sentimentelor proprii moralei socialiste 578
● ION TUDOSESCU, Construcţie valorică şi acţiune sistemică în procesul dezalienării religioase 582
● ELENA GHEORGHE, Finalitatea social-umană a culturii socialiste 589
● SIMION GHIŢĂ, Dimensiunea antropologică şi umanistă a revoluţiei ştiinţifice moderne 594
● ION MORARU, O matrice caracterial-stilistică a conducătorului 599
● ŞTEFAN LANŢOŞ, Dimensiuni şi sensuri ale umanismului prospectiv 609
● ERNEST KAHANE (Franţa), Cu privire la specificitatea stării de om 614
● EMILIA BERAR, Psihiatria şi perspectivele teoretice asupra personalităţii 623
● PETRU VAIDA, Umanismul românesc şi umanismul bizantin 634
● ALEXANDRU BOBOC, „Hermeneutica filozofică" şi proiectul unei ontologii a umanului 636
● ION BANU, Însemnări despre filozofia societăţii şi omului la Thucydide 643

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

● Interpretarea axiologică a lumii de astăzi şi problemele creşterii *(Dan Oprescu)*; Perspectiva sociologică în abordarea orînduirii tributale *(Vladimir Tismăneanu)*; Teoria contradicţiei şi dinamica dezvoltării societăţii socialiste *(Mihai Milca)*; Condiţia femeii şi valorile feminităţii în civilizaţia contemporană *(Al. Tănase)*; O contribuţie românească la exegeza marilor gînditori *(Victor Săhleanu)*; O portretizare a secolului *(Grigore Smeu)*; Un preţios instrument de informare filozofică şi sociologică *(V. Moglescu)*. 653

NECROLOG: D. D. Roşca 675

Rev. filoz., XXVII, 5, p. 543–680, Bucureşti, 1980.

27
29940.
BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXVII — No 5 — 1980

SOMMAIRE

L'HOMME ET LA SOCIÉTÉ

Le socialisme et la condition humaine 547

● VASILE RUS, La connexion dialectique entre le développement de la démocratie socialiste et l'augmentation du rôle du facteur conscient 549

● DUMITRU BORȚUN, L'homogénéisation sociale et l'affirmation de la personnalité 556

● CĂTĂLIN ZAMFIR, La qualité de la vie: sa signification dans le contexte de l'humanisme actuel 561

● VASILE MORAR, La réévaluation des valeurs vitales dans les conditions du développement multilatéral du socialisme 569

● STELIAN STOICA, Le développement des besoins — condition de l'évolution des sentiments propres à la morale socialiste 578

● ION TUDOSESCU, La construction valorique et l'action systémique dans le processus de désaliénation religieuse 582

● ELENA GHEORGHE, La finalité socio-humaine de la culture socialiste 589

● SIMION GHIȚĂ, La dimension anthropologique et humaniste de la révolution scientifique moderne 594

● ION MORARU, Une matrice caractérielle-stylistique pour l'étude du leader 599

● ȘTEFAN LANȚOȘ, Les dimensions et le sens de l'humanisme prospectif 609

● ERNEST KAHANE (France), Sur la spécificité de l'état d'homme 614

● EMILIA BERAR, La psychiatrie et les perspectives théoriques sur la personnalité 623

● PETRU VAIDA, L'humanisme roumain et l'humanisme byzantin 634

● ALEXANDRU BOBOC, « L'herméneutique philosophique » et le projet d'une ontologie de l'humain 636

● ION BANU, Notes sur la philosophie de la société et de l'homme dans l'œuvre de Thucydide 643

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

● L'interprétation axiologique du monde actuel et les problèmes de l'accroissement *(Dan Oprescu)*; La perspective sociologique dans l'étude de la formation économique tributale *(Vladimir Tismăneanu)*; La théorie de la contradiction et la dynamique du développement de la société socialiste *(Mihai Milca)*; La condition de la femme et les valeurs de la féminité dans la civilisation contemporaine *(Al. Tănase)*; Une contribution roumaine à l'exégèse des grands penseurs *(Victor Săhleanu)*; Une image du siècle *(Gr. Smeu)*; Un précieux instrument d'information philosophique et sociologique *(V. Moglescu)* 653

NÉCROLOGIE: D. D. Roșca 675

Rev. filoz., XXVII, 5, p. 543–680, București, 1980.

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXVII № 5 1980 г.

СОДЕРЖАНИЕ

ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО

Социализм и положение человека в мире 547

● ВАСИЛЕ РУС, Диалектическое соотношение между развитием социалистической демократии и возрастанием роли сознательного фактора 549

● ДУМИТРУ БОРЦУН, Социальная однородность и расцвет личности 556

● КЭТЭЛИН ЗАМФИР, Качество жизни и его смысл в контексте актуального гуманизма 561

● ВАСИЛЕ МОРАР, Пересмотр жизненных ценностей в условиях всесторонне развитого социалистического общества 569

● СТЕЛИАН СТОЙКА, Эмансипация потребностей — условие развития чувств, свойственных социалистической морали 578

● ИОН ТУДОСЕСКУ, Ценностная конструкция и системное действие в процессе ликвидации религиозного отчуждения 582

● ЕЛЕНА ГЕОРГЕ, Социально-человеческая целесообразность социалистической культуры 589

● СИМИОН ГИЦЭ, Антропологические и гуманистические масштабы научной революции в истории нового времени 594

● ИОН МОРАРУ, Матрица характера и стиля руководителя 599

● ШТЕФАН ЛАНЦОШ, Масштабы и смысл предвосхищающего гуманизма . . 609

● ЭРНЕСТ КАНАНИ (Франция), О специфичности положения человека в мире 614

● ЭМИЛИЯ БЕРАР, Психиатрия и теоретические горизонты исследования личности 623

● ПЕТРУ ВАЙДА, Румынский и византинский гуманизм 634

● АЛ. БОБОК, «Философская герменевтика» и проект онтологии человеческого существа 636

● ИОН БАНУ, Замечания по поводу философии общества и человека у Туцидиде 643

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● Аксиологическая интерпретация актуального мира и вопросы экономического роста *(Дан Опреску)*; Социологическая перспектива в анализе азиатского способа производства *(Вл. Тисмэняну)*; Теория противоречия и динамика развития социалистического общества *(Михай Милка)*; Статус женщины и ценности, свойственные женщине в современной цивилизации *(Ал. Тэнасе)*; Об одном румынском вкладе в исследование великих мыслителей *(В Сэхляну)*; Портретизация века развития социалистического общества *(Гр. Смеу)*; Ценный инструмент для философской и социологической информации (*В. Моглеску*). 653

НЕКРОЛОГ: Д. Д. Рошка 675

Rev. filoz., XXVII, *5*, p. 543 – 680, Bucureşti, 1980.

SOCIALISMUL ŞI CONDIŢIA UMANĂ

Înaintarea societăţii noastre pe drumul făuririi şi perfecţionării continue a orînduirii socialiste implică afirmarea tot mai puternică a principiilor egalităţii, eticii şi echităţii socialiste în întreaga noastră viaţă socială. Întreaga strategie a progresului societăţii noastre socialiste este subordonată ridicării nivelului general de civilizaţie, al vieţii materiale şi spirituale a poporului, satisfacerii cerinţelor de viaţă ale oamenilor muncii, bunăstării şi fericirii omului, împlinirii multilaterale a personalităţii sale.

În mod deosebit, epoca de profunde înnoiri inaugurată de Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român a marcat, şi în această privinţă, importante perfecţionări — pe plan economic, social, juridic —, în direcţia aplicării mereu mai consecvente a principiului socialist de repartiţie după cantitatea, calitatea şi utilitatea socială a muncii depuse, ca principală formă de realizare a echităţii sociale. Totodată, prin dezvoltarea bazei materiale şi creşterea producţiei, prin cheltuieli sociale mereu sporite din partea statului, s-a obţinut satisfacerea în condiţii tot mai bune a trebuinţelor oamenilor muncii, a necesităţilor generale de învăţămînt, ocrotire a sănătăţii, odihnă, cultură ş.a., creîndu-se astfel posibilităţi egale, condiţii propice tuturor cetăţenilor de a-şi afirma şi dezvolta aptitudinile.

Să nu uităm că în trecut umanismul era aproape exclusiv de ordinul idealului. În viaţa practică, mai ales în relaţiile interumane la scară microsocială, erau posibile şi se manifestau neîndoielnic şi atitudini umaniste, dar practica socială fundamentală — activitatea economică şi social-politică, unde se exercită cu precădere funcţiile civilizatoare ale omului şi se făuresc principalele pîrghii ale progresului social — era un domeniu al înstrăinării şi frustrării, incompatibil cu existenţa umanismului, cu realizarea unui ideal superior de umanitate şi personalitate.

Umanismul socialist depăşeşte faza unor deziderate pioase, a simplei declarări şi declamări patetice a unor idealuri înălţătoare, dar irealizabile în condiţiile concret-istorice ale unor orînduiri bazate pe exploatare, inegalitate, nedreptate şi inechitate. El presupune umanizarea efectivă a lumii omului şi a omului însuşi, transformarea profundă a mediului de existenţă al omului şi dezvoltarea fără precedent a personalităţii umane, a universului uman lăuntric.

Umanismul socialist este opus oricărui umanism filantropic şi individualist, oricăror elogieri sterile şi ineficiente ale unui om abstract, rupt de istorie şi de societate. Este un umanism profund social şi practic, prezent în întreaga activitate social-economică, politică şi ideologică programatic desfăşurată, un umanism al gîndului înaripat şi al acţiunii practice prin care se realizează progresul general al societăţii noastre. Ca umanism intrinsec, ca lege supremă a unei societăţi întemeiată pe dreptate şi egalitate, pe continua perfecţionare a relaţiilor dintre oameni, el este totodată un umanism integral, care vizează realizarea unitară şi armonioasă a tuturor laturilor alcătuitoare ale omului integrat în comunitatea naţiunii noastre socialiste.

Aşa cum a subliniat secretarul general al partidului nostru, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, la Congresul educaţiei politice şi al culturii socialiste, esenţa umanismului revoluţionar „constă în situarea omului în centrul întregii preocupări şi activităţi a societăţii şi, în acelaşi timp, în stabilirea unor raporturi armonioase, organice între individ şi colectivitate. Umanismul revoluţionar concepe afirmarea şi dezvoltarea plenară a personalităţii umane nu izolat, ci în cadrul ansamblului societăţii, promovînd principiul raţional şi generos potrivit căruia fericirea personală nu se poate realiza încălcînd dreptul la fericire al altora, ci numai în cadrul înfăptuirii fericirii generale a colectivităţii, a poporului, a umanităţii. Aceasta este forma superioară, cea mai avansată a gîndirii umaniste, expresia realistă, nu utopică, a înfăptuirii idealului de dreptate şi egalitate pe Pămînt" [1].

În procesul edificării socialismului în ţara noastră, *imperativul calităţii* din ordinea obiectelor, a tehnicii, este asociat cu bătălia pentru *calitate la nivelul conştiinţei*, al vieţii spirituale a oamenilor. Dincolo de cifrele de plan grăitoare pentru gradul de civilizaţie pe care îl

[1] Nicolae Ceauşescu, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică şi cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conştient şi devotat al societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi al comunismului în România, prezentată la Congresul educaţiei politice şi al culturii socialiste, 2 iunie 1976*, Bucureşti, Edit. politică, 1976, p. 69.

poate atinge un popor realizînd un salt calitativ în toate domeniile vieţii social-politice şi economice, trebuie să vedem nu numai o realitate tehnică la nivelul celor mai de seamă cuceriri ale ştiinţei contemporane, dar şi o nouă realitate umană, superioară atît sub raport profesional, cît şi sub raport etic şi cultural.

În optica umanismului socialist, a promova consecvent principiul calităţii în tot ce plănuim şi realizăm înseamnă, în ultimă analiză, a construi economic şi moral, material şi spiritual, o nouă calitate a vieţii oamenilor. Introducerea noului mecanism economico-financiar, a autoconducerii muncitoreşti şi autogestiunii sporeşte cointeresarea oamenilor muncii într-o activitate cît mai eficientă şi asigură participarea lor la beneficii în funcţie de rezultatele dobîndite, consolidînd înfăptuirea concretă a principiului retribuţiei după muncă.

La cel de-al II-lea Congres al consiliilor populare, care a avut loc recent, s-a subliniat cu fermitate necesitatea introducerii cu mai multă consecvenţă în întreaga viaţă socială a principiilor eticii şi echităţii socialiste, şi — pe această bază — necesitatea dezvoltării şi adîncirii sentimentului de demnitate umană, a idealului de egalitate şi dreptate socială. În Cuvîntarea sa la acest Congres, secretarul general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, a evidenţiat însemnătatea deosebită a asigurării unei receptivităţi sporite faţă de toate problemele care privesc viaţa şi condiţiile de muncă ale cetăţenilor patriei noastre, expresie de mare importanţă a democraţiei socialiste, a umanismului socialist.

Perspectiva umanistă îşi are temeiul în însăşi realitatea socială şi este consecvent motivată ştiinţific. Fiind deopotrivă un umanism al gîndului şi acţiunii, al vorbei şi al faptei, al teoriei şi activităţii practice, umanismul socialist presupune mutaţii de fond şi în sistemul valorilor, în ierarhia acestora. În spiritul acestui umanism, acţiunea determinismului social obiectiv, rolul primordial al colectivităţii şi al factorilor sociali de cunoaştere şi valorizare obiectivă, se îmbină cu ascendenţa valorilor morale în sistemul noii civilizaţii. Noţiunile morale de dreptate şi echitate dobîndesc, pentru prima dată, o fundamentare economico-socială obiectivă, o explicare şi o motivare ştiinţifică. Astfel, ideea unei lumi mai bune, mai drepte şi umane este scoasă din zona deziderateloor umanitarist-abstracte şi integrată în universul cunoaşterii ştiinţifice, al acţiunii şi valorizării. De aici rezultă o pondere sporită a activităţii ideologice şi a muncii educative, călăuzită de materialismul dialectic şi istoric, pătrunsă de spiritul revoluţionar al promovării noului.

Aşa cum au evidenţiat lucrările recentului Congres al consiliilor populare, preocuparea statornică a partidului şi statului nostru pentru perfecţionarea continuă a conducerii şi organizării vieţii economico-sociale, a activităţii politico-ideologice se reflectă astăzi în succesele obţinute de întregul popor, în toate domeniile, în avîntul şi spiritul de abnegaţie cu care milioanele de oameni ai muncii înfăptuiesc politica partidului. „Putem spune cu mîndrie — arăta tovarăşul Nicolae Ceauşescu în raportul prezentat la Congresul al XII-lea — că în România socialistă se ridică un om nou, profund devotat idealurilor socialismului şi comunismului, înarmat cu noile cuceriri ale cunoaşterii, cu ideologia revoluţionară, ştiinţifică a partidului nostru" ![2]. A face din om valoarea supremă — obiectiv programatic fundamental — înseamnă a subordona în chip conştient întreaga dezvoltare economică, socială şi culturală binelui, bunăstării şi fericirii omului, creării condiţiilor optime pentru ca fiecare om al muncii să devină o personalitate activă, să-şi valorifice plenar aptitudinile, talentele, potenţialul de creativitate de care dispune. Umanismul socialist vizează, desigur, creşterea sistematică a nivelului de trai, dar totodată şi formarea omului nou, cu o înaltă conştiinţă socialistă, făurirea unui nou tip de civilizaţie, a unei calităţi superioare a vieţii.

Respectul pentru demnitatea şi noblеţea umană a constituit în toată istoria trecută a civilizaţiei un deziderat utopic, un vis; el devine realitate socială, principiu de atitudine etică şi de politică concretă abia în socialism, unde omul — nu omul în general, ci omul concret, muncitor cu mintea şi cu braţele, omul ca erou civilizator multiplicat în proporţii de masă — este realmente valoarea supremă, iar respectul pentru noblеţea umană devine un criteriu al umanismului în acţiune.

În lumea contemporană, problemele umanismului, ale democraţiei şi libertăţii sînt inextricabil legate. Iar modul în care fiecare ţară socialistă rezolvă aceste probleme reprezintă o contribuţie la făurirea unei lumi noi, mai drepte şi mai umane.

---

[2] Nicolae Ceauşescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Bucureşti, Edit. politică, 1979, p. 81.

CONEXIUNEA DIALECTICĂ DINTRE DEZVOLTAREA DEMOCRAȚIEI SOCIALISTE ȘI CREȘTEREA ROLULUI FACTORULUI CONȘTIENT

DE

VASILE RUS

În procesul edificării societății socialiste multilateral dezvoltate, adîncirea democrației socialiste se armonizează dialectic cu amplificarea rolului factorului conștient, noua orînduire fiind în esență creația conștientă și responsabilă a poporului. Valorificarea cu maximum de eficiență a resurselor materiale și spirituale — efective și virtuale ale socialismului — își găsește mijloacele de înfăptuire în democrația socialistă. Întemeietorii socialismului științific au subliniat adesea că între socialism și democrație există o strînsă intercondiționare, o unitate dialectică. Asupra importanței pe care o are relația dintre socialism și democrație a atras atenția și C. Dobrogeanu-Gherea care afirma că „socialismul fără democrație moare". În viziunea Partidului Comunist Român, *socialismul — prin însăși natura sa — nu poate fi conceput decît ca o orînduire democratică*. Sarcinile grandioase pe care le implică dezvoltarea multilaterală a societății socialiste pot fi înfăptuite cu succes numai printr-o participare activă a tuturor membrilor societății, numai prin promovarea largă a inițiativei înaintate, a spiritului inventiv, numai prin stimularea și dezvoltarea continuă a capacității de creație a poporului român. „Partidul nostru — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu — a acordat și acordă o atenție de prim ordin dezvoltării democrației socialiste, ca latură esențială a operei de construcție socialistă și comunistă"[1].

Adîncirea democrației socialiste în viața întregii noastre societăți își are *izvorul* în procesele și legile obiective de dezvoltare a noii orînduiri. *Proprietatea socialistă* asupra mijloacelor de producție, care lichidează ruptura dintre muncă și proprietate și face pentru prima oară ca poporul să devină nu numai creatorul, ci și proprietarul mijloacelor de producție și a bunurilor materiale și spirituale, deschide perspective nebănuite pentru afirmarea nestingherită a inițiativei maselor populare. Desfășurarea mereu mai amplă a activității creatoare a poporului, participarea sa efectivă la conducerea țării sînt posibile nu numai *datorită existenței unei puternice baze economice, concretizată în relațiile de producție socialiste*, ci și datorită faptului că se dezvoltă permanent *o solidă bază politică* reprezentată de partidul comunist, de statul socialist, de organizațiile de masă și obștești. Totodată, viața noastră democratică este așezată pe *o bază socială trainică*, societatea românească fiind alcătuită din clase și categorii sociale prietene, participante active la producția de bunuri materiale și spirituale, între care se realizează o apropiere continuă în ce privește condițiile de muncă, orizontul tehnico-profesional și de cultură generală, modul de viață material și spiritual.

Definind *baza obiectivă* a democrației socialiste, geneza acesteia, tovarășul Nicolae Ceaușescu releva: „Factorul fundamental al democrației noastre noi îl reprezintă proprietatea socialistă de stat și cooperatistă asupra mijloacelor de producție, asupra întregii bogății naționale și, pe această bază, repartiția venitului național în conformitate cu principiile eticii și echității socialiste, precum și puterea clasei muncitoare, în alianță cu țărănimea și celelalte categorii de oameni ai muncii care asigură înfăptuirea în practică a acestor principii de bază" [2].

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1979, p. 63.

[2] *Idem*, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România*, 2 iunie 1976, în vol. *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, București, Edit. politică, 1977, p. 74.

Rev. filoz., XXVII, 5, p. 549–652, București, 1980.

În aceasta constă, de fapt, deosebirea fundamentală dintre democrația socialistă, în sistemul căreia avuția națională și puterea politică aparțin poporului, iar repartiția se realizează după principiile eticii și echității, și democrația burgheză, clădită pe puterea și proprietatea capitalistă, pe exploatarea oamenilor muncii, pe repartiția profund inegală a venitului național. Dintr-un raport al Organizației Internaționale a Muncii, publicat la Geneva, rezultă că 60 de milioane de persoane din țările occidentale cele mai bogate trăiesc sub nivelul de paupertate stabilit oficial. În S.U.A., în vîrful piramidei sociale se situează 0,5% din populație, care deține însă o treime din avuția națională; 10% din populația Belgiei deține 55% din proprietățile particulare din această țară; 1,7% din populația R. F. Germania dispune de 70% din avuția națională; nouă din cele mai bogate familii ale Suediei își adjudecă 50% din venitul național; în Franța, 10% din populație beneficiază de peste jumătate din venitul țării, raportul dintre această categorie și veniturile realizate de 10% din cei mai săraci fiind de 29 la 1. *Dreptul la muncă* reprezintă, după cum se știe, unul din drepturile fundamentale ale omului, o premisă indispensabilă pentru realizarea condiției sale umane, pentru asigurarea existenței sale, pentru a fi în același timp util societății. Realitatea arată că în lumea capitalului acest drept, proclamat cu diverse prilejuri, inclusiv în preajma confruntărilor electorale, este departe de a-și găsi acoperirea în fapte. În anii din urmă, în țările capitaliste dezvoltate industrial, șomajul a devenit un fenomen care ia amploare crescîndă. Potrivit datelor centralizate de Organizația Internațională a Muncii, în 1978, în țările capitaliste dezvoltate industrial s-au înregistrat 17 milioane de șomeri. În cele 24 de state membre ale O.E.C.D. se estimează că în 1980 șomajul se va cifra la 20—22 milioane persoane.

Viața, realitatea demonstrează — așa cum se arată și în Programul partidului — că „... nu poate exista democrație adevărată acolo unde există clase sociale antagoniste, exploatatori și exploatați, inegalitate economică, socială și națională. Condiția indispensabilă a democrației reale este lichidarea inegalităților economice și sociale de clasă, înlăturarea exploatatorilor, cucerirea puterii de către cei ce muncesc, instaurarea proprietății socialiste asupra mijloacelor de producție și realizarea repartiției după principiul socialist" [3]. Aceasta este singura cale care asigură condiții prielnice pentru ca oamenii muncii să poată beneficia cu adevărat de roadele muncii lor, de cuceririle progresului și civilizației și, totodată, să se poată manifesta liber în sfera vieții sociale, să-și valorifice energia și forța creatoare în interesul lor și al societății, să se bucure de libertăți și drepturi garantate material. Democrația socialistă, fiind o democrație autentică, reală, asigură în fapt posibilitățile poporului de a participa la conducerea societății, de a-și hotărî în mod suveran destinele, de a-și făuri viitorul așa cum dorește. Democratismului orînduirii noastre socialiste îi este străină proclamarea formală a libertăților și drepturilor. Constituția Republicii Socialiste România consfințește drepturile și libertățile democratice (dreptul la muncă, dreptul la odihnă, dreptul la asigurarea materială la bătrînețe și în caz de boală), asigură folosirea lor de către toți cetățenii în vederea desfășurării largi a activității creatoare a maselor populare în toate domeniile vieții economice și sociale.

★

Pe fondul relației dintre socialism și democrație are loc *împletirea dialectică permanentă, influența reciprocă a democrației socialiste și a factorului conștient.* Potrivit concepției partidului nostru, construirea socialismului nu este posibilă decît ca rezultat al creației istorice conștiente a poporului, noua orînduire nu poate fi concepută decît ca orînduirea în care, pentru prima dată în istorie, masele populare se ridică la un nivel superior de înțelegere a necesității, a legilor obiective și acționează în spiritul cerințelor acestora, făurindu-și în mod conștient propriul lor destin. Așa cum se subliniază în Programul partidului nostru: „... în orînduirea socialistă oamenii nu mai sînt obiectul acțiunii oarbe a legităților sociale obiective; ei sînt chemați să folosească în mod conștient aceste legități, să acționeze în concordanță cu ele, să le dirijeze în scopul dezvoltării societății omenești, corespunzător concepției noi, materialist-dialectice, despre lume și viață. Punerea în valoare a superiorității orînduirii socialiste nu se realizează de la sine, ci impune o activitate susținută pentru studierea temeinică a realităților istorice din fiecare etapă în vederea conducerii societății în conformitate cu tendințele și cerințele obiective ale dezvoltării sociale" [4]. Este o teză teoretică de o covîrșitoare importanță care pune în lumină cu mare claritate concepția științifică a partidului nostru cu privire la modalitatea de abordare a problemelor fundamentale ale

[3] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 130—131.

[4] *Ibidem*, p. 107.

făuririi societății socialiste, la direcțiile principale pe care trebuie să le urmeze poporul nostru în vederea edificării și dezvoltării imperiului libertății, despre care vorbea Engels.

Așadar, în viziunea partidului nostru, conceptul de *conducere conștientă a societății socialiste* include asemenea principii definitorii ca: studierea atentă și cunoașterea aprofundată a legilor obiective ale dezvoltării sociale, atît a celor cu caracter general, cît și a celor ce se formează și acționează în cadrul orînduirii socialiste; studierea contradicțiilor și stabilirea căilor care să ducă la atenuarea și soluționarea lor; conducerea planificată a activității economico-sociale și perfecționarea continuă a procedeelor și metodelor de conducere a societății; adîncirea democratismului orînduirii noastre socialiste și promovarea principiului conducerii și muncii colective; desfășurarea unei ample și intense activități politico-ideologice în vederea dezvoltării conștiinței socialiste a maselor. Unele din aceste principii privesc nu numai conducerea partidului și statului nostru, ci vizează în mod direct pe fiecare cetățean al patriei noastre, sînt tot atîtea sarcini și atribuții ale fiecărui constructor al socialismului. Tratînd în acest mod problemele muncii și conducerii conștiente, abordînd într-o asemenea viziune complexă necesitatea creșterii rolului factorului conștient, Partidul Comunist Român reușește să asigure participarea întregului nostru popor la făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate.

Viața însăși demonstrează că dialectica dezvoltării democrației socialiste și a creșterii rolului factorului conștient este un proces legic, specific orînduirii noastre socialiste, care se desfășoară ca un tot unitar, avînd o profundă înrîurire asupra întregului proces de dezvoltare multilaterală a socialismului, făurirea noii societăți fiind de neconceput fără perfecționarea mecanismului democratic și amplificarea rolului factorului conștient.

Chezășia creșterii activității creatoare a maselor populare este *întărirea continuă a rolului conducător al Partidului Comunist Român*, care conduce nemijlocit și îndrumă unitar lupta întregului popor pentru edificarea noii orînduiri, imprimînd activității maselor de oameni ai muncii un caracter conștient. Experiența României invalidează afirmațiile potrivit cărora democrația este incompatibilă cu existența unui partid unic, revoluționar. Partidul nostru își exercită rolul său de forță conducătoare în condițiile participării efective a poporului la conducerea țării. Cu cît poporul participă mai activ la conducerea societății, cu atît partidului îi revine o mai mare răspundere în ceea ce privește conducerea maselor populare și concentrarea eforturilor acestora spre rezolvarea cu succes a sarcinilor care se pun într-o etapă sau alta a construcției socialiste. Relațiile dintre partid și mase sînt bazate pe o profundă încredere reciprocă, pe unitatea moral-politică și ideologică a întregii societăți socialiste. Capacitatea partidului de a realiza fuziunea organică cu poporul este înrîurită și potențată în mod pozitiv de orientarea generală și de modalitățile democratice în care se dezvoltă ansamblul relațiilor sociale în societatea noastră.

Ca rezultat al aplicării creatoare de către partidul nostru a teoriei socialismului științific cu privire la atragerea maselor populare la edificarea noii orînduiri, în anii socialismului — și îndeosebi în perioada inaugurată cu 15 ani în urmă de Congresul al IX-lea — a fost edificat treptat și continuă să se perfecționeze *un sistem unic* structurat în întregime pe participarea efectivă a maselor la conducerea statului. Relevînd această mare înfăptuire, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia în *Raportul* prezentat la cel de-al XII-lea Congres al partidului: „Am realizat(...) un sistem unitar de conducere a țării de către popor, o democrație economică și socială de tip nou, care ne permite să valorificăm larg inițiativa, experiența și capacitatea de creație a maselor în înfăptuirea Programului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate" [5]. În acest sens, sînt de remarcat în mod deosebit măsurile luate pentru îmbunătățirea organizării conducerii și planificării economiei naționale și a celorlalte activități sociale; instituționalizarea forumurilor naționale prn organizarea congreselor naționale ale o amenilor muncii din industrie construcții și transporturi, din agricultură, precum și din alte domenii, a conferințelor și consfătuirilor de lucru atît la nivel central și pe ramuri, cît și pe plan local; perfecționarea organizării și a modului de lucru al adunărilor generale și al consiliilor oamenilor muncii în unitățile socialiste; afirmarea nestingherită și îmbogățirea conținutului drepturilor și libertăților cetățenești; creșterea rolului unităților socialiste, al organizațiilor obștești, al maselor populare în respectarea legalității, reeducarea prin muncă a persoanelor care comit abateri de la normele de conviețuire socială și de la legile țării, precum și alte măsuri politice, organizatorice și educative menite să imprime o mai mare *funcționalitate* democrației socialiste. „Acum, esențial este — preciza tovarășului Nicolae Ceaușescu la Congresul al XII-lea al partidului — să asigurăm buna funcționare a acestui cadru

[5] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, p. 63.

democratic, folosirea deplină a posibilităților pe care el le oferă. Organismele democrației noastre socialiste — consiliile oamenilor muncii, adunările generale, consiliile populare, organele de conducere democratică la nivel național — trebuie să capete un conținut tot mai profund, să acționeze efectiv ca foruri de dezbatere responsabilă și soluționare justă, operativă a tuturor problemelor" [6].

O expresie elocventă a manifestării rolului conducător al partidului, în concepția căruia se îmbină creator acțiunea factorilor economici cu acțiunea factorilor politici, social-culturali și spirituali, ca și a factorilor științifici și democratici, o reprezintă *introducerea în activitatea economico-socială a noului mecanism economico-financiar*, pe baza înfăptuirii autoconducerii muncitorești, a autogestiunii economice și a autofinanțării unităților. În concepția românească, noul mecanism economico-financiar are în vedere, pe de o parte, întărirea dirijării unitare a economiei pe baza planului național unic și lichidarea fenomenelor de centralism excesiv, a practicilor birocratice, iar pe de altă parte, creșterea rolului și răspunderii a puterii de decizie și acțiune a fiecărei unități economico-sociale în gospodărirea cu maximum de eficiență a părții din avuția națională ce i s-a încredințat spre administrare, participarea la beneficii a oamenilor muncii. Partidul nostru consideră că nu există sector de activitate, de producție materială și, în general, activitate umană, care să nu implice cu necesitate desfășurarea pe baza *principiului eficienței maxime*, inclusiv al eficienței economice și rentabilității. Ideea centrală, călăuzitoare a acestor opțiuni constă în punerea tot mai deplină în valoare a superiorității relațiilor de producție socialiste, mobilizarea intensă a resurselor materiale și umane ale țării în vederea realizării unei eficiențe economice sociale mereu sporite.

Racordarea mecanismului economico-financiar cu cerințele dezvoltării impetuoase a forțelor de producție, așezarea pe o bază socială a principiului autogestiunii și autoconducerii în vederea ridicării rolului întreprinderilor și centralelor în planificarea propriei lor activități, în întocmirea bugetelor de venituri și cheltuieli, în desfășurarea producției și a relațiilor economico-financiare, au creat realmente condiții pentru *o reală autoconducere și autogestiune*, pentru asigurarea creșterii răspunderii fiecărui colectiv de oameni ai muncii în îndeplinirea obligațiilor față de el însuși, față de societate, au asigurat posibilitatea ca fiecare unitate să contribuie tot mai mult la creșterea avuției naționale, la dezvoltarea societății noastre socialiste, la înfăptuirea programului partidului. La ședința plenară lărgită a Consiliului Național al Oamenilor Muncii din 13 iunie 1980, tovarășul Nicolae Ceaușescu, subliniind necesitatea aplicării cu mai multă hotărîre, în toate domeniile, a principiilor noului mecanism economico-financiar, arăta: „Să cîntărim bine cu ce cheltuieli materiale și de forță de muncă realizăm producția, să urmărim creșterea mai puternică a producției nete, a avuției naționale, să asigurăm o justă repartizare a venitului național pentru fondul de dezvoltare și pentru fondul de consum, iar în cadrul fondului de consum, partea destinată retribuirii muncii trebuie să dețină ponderea cea mai însemnată în veniturile fiecărui om al muncii. Pe această bază trebuie să asigurăm creșterea puternică a beneficiilor și repartizarea lor în conformitate cu prevederile legii, inclusiv realizarea fondurilor pentru participarea la beneficii, în raport cu îndeplinirea planului la producția fizică, producția netă și beneficii, cu creșterea rentabilității economice" [7].

★

Conducerea partidului nostru, personal tovarășul Nicolae Ceaușescu, au subliniat în repetate rînduri necesitatea de a se imprima participării maselor la conducerea vieții economice și sociale *un caracter cît mai organizat, mai sistematic, mai dinamic*, de a se crea toate condițiile ca fiecare om al muncii să-și poată exprima opiniile în legătură cu orice problemă. În acest sens, are o mare însemnătate *folosirea intensă a formelor instituționalizate* — adunările de partid, adunările generale ale oamenilor muncii, ale organizațiilor sindicale, ale organizațiilor de tineret și femei, sesiunile consiliilor populare ș.a. —, care, bine pregătite, constituie *o tribună de exprimare a opiniei oamenilor muncii*, foruri în care măsurile luate pot fi într-adevăr o emanație a gîndirii și înțelepciunii colective. Îndeplinind rolul de instituție muncitorească supremă de conducere a întreprinderilor, *adunările generale ale oamenilor muncii* sînt o adevărată *școală de organizare și educare socialistă*, în care cei ce muncesc învață concret cum să conducă producția, cum să participe nemijlocit la rezolvarea celor mai însemnate probleme economice, tehnice și administrative ale unităților economice. *Avînd un caracter obștesc, aceste organisme ale democrației socialiste directe realizează tot-*

[6] *Ibidem.*

[7] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Ședința plenară lărgită a Consiliului Național al Oamenilor muncii din 13 iunie 1980*, în ziarul „Scînteia" nr. 11761, din 14 iunie 1980.

odată cerințe care țin de funcția economică organizatorică a statului. În cadrul adunărilor generale, muncitorii dezbat probleme legate de o mai bună organizare a procesului de producție, de o mai bună folosire a utilajelor și a forței de muncă, fac propuneri pentru dezvoltarea continuă a forțelor de producție, pentru folosirea și extinderea în proporții de masă a procedeelor moderne de lucru, pentru însușirea tehnologiei avansate. „De aceea — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu — va trebui să organizăm mai bine desfășurarea adunărilor generale ale oamenilor muncii (...) — pentru ca oamenii să poată, într-adevăr, să discute, să analizeze, să poată hotărî în mod corespunzător, îndeplinindu-și astfel rolul pe care îl au ca proprietari, producători și beneficiari, să participe cu toată capacitatea lor la adoptarea hotărîrilor care să corespundă cel mai bine condițiilor din întreprinderea respectivă"[8].

Adîncirea și perfecționarea continuă a democrației muncitorești necesită, în același timp, ridicarea rolului consiliilor oamenilor muncii și consiliilor de control muncitoresc — forme de participare conștientă, directă a maselor la conducerea vieții economico-sociale. Optimizarea activității acestor foruri colective de conducere asigură îmbunătățirea continuă a organizării și conducerii unităților economice, promovarea largă a muncii colective în sfera hotărîtoare a activității sociale — producția materială. Consiliile oamenilor muncii, arată tovarășul Nicolae Ceaușescu, „trebuie să dezbată cu mai multă răspundere atît planurile, cît și bugetele, sub toate aspectele, urmărind realizarea producției în cele mai bune condiții și cu maximum de eficiență. Ele trebuie să asigure luarea tuturor măsurilor necesare și să acționeze neabătut în această privință ca reprezentanți ai proprietarilor, producătorilor și beneficiarilor, ai oamenilor muncii, ai poporului. Numai în această calitate și acționînd astfel consiliile oamenilor muncii pot și trebuie să-și îndeplinească rolul important pe care îl au în întreaga muncă de conducere a activității economico-sociale" [9].

Creșterea rolului adunărilor generale și al consiliilor oamenilor muncii exprimă, așadar, în modul cel mai elocvent, *relația dialectică* ce se instituie între dezvoltarea democrației socialiste și sporirea rolului factorului conștient, în sensul că adunările generale și consiliile oamenilor muncii — părți constitutive ale factorului conștient — oferă un cadru adecvat pentru valorificarea inițiativei și înțelepciunii colective în soluționarea problemelor ce privesc accelerarea ritmurilor de dezvoltare, în mobilizarea și valorificarea tuturor forțelor și resurselor corespunzătoare cu obiectivele planului național unic. Și invers, cu cît se obțin rezultate tot mai bune în dezvoltarea democrației muncitorești, în creșterea sentimentului oamenilor muncii de stăpîni ai bogățiilor naționale, în întărirea răspunderii acestora față de gospodărirea unităților economice, în participarea lor la conducerea întregii economii, cu atît sînt mai fructuoase măsurile ce se întreprind în privința funcționării cu o eficiență mereu sporită a adunărilor generale și a consiliilor oamenilor muncii — factori de bază prin care se afirmă democrația muncitorească.

În viziunea partidului nostru, organele autoconducerii oamenilor muncii fac parte nu numai din sistemul democrației socialiste, ci și din sistemul politic al societății noastre, activitatea lor îmbinîndu-se în mod dialectic cu aceea a organelor de partid, de stat și obștești, toate conlucrînd pentru afirmarea deplină a puterii suverane a poporului.

Preocupările Partidului Comunist Român în direcția dezvoltării democratismului orînduirii socialiste vizează toate componentele constitutive ale sistemului nostru politic. Îndeosebi în ultimii 15 ani, *s-a adîncit caracterul democratic al statului socialist* prin perfecționarea funcțiilor sale în concordanță cu cerințele actualei etape, prin afirmarea și mai puternică a principiilor centralismului democratic și conducerii colective, prin crearea de noi organe colective de conducere, creșterea rolului consiliilor populare în viața economico-socială a țării, participarea și mai largă a poporului la conducerea treburilor obștești, prin întărirea legăturilor statului cu masele de oameni ai muncii. „Toate acestea — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu — au sporit capacitatea organelor de stat, atît la nivel central, cît și local, de a administra și gospodări resursele societății, de a soluționa probleme de muncă și viață ale cetățenilor, de a organiza activitatea pentru îndeplinirea politicii partidului" [10].

Caracterul profund democratic al statului socialist rezidă în faptul că toate organele de stat — Marea Adunare Națională, Consiliul de Stat, Guvernul, consiliile de conducere ale ministerelor și celorlalte organe centrale, consiliile populare etc. — își bazează întreaga activitate pe *consultarea largă a maselor*, pornind de la principiul că socialismul se construiește cu poporul și pentru popor. Complexul de măsuri întreprins de către partid după Congresul al IX-lea, privind perfecționarea formelor și metodelor de con-

[8] *Ibidem.*

[9] *Ibidem.*

[10] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, p. 61.

ducere a vieții sociale — optimizarea conducerii și a planificării economiei naționale, apropierea organelor de partid și de stat de unitățile de bază, înlăturarea tendințelor de formalism și birocratism, crearea unui sistem multilateral de cointeresare materială și morală a oamenilor muncii în rezultatele activității lor — au creat *un cadru tot mai favorabil* atragerii active a tuturor categoriilor de cetățeni la elaborarea deciziilor de însemnătate majoră pentru dezvoltarea societății.

O trăsătură esențială a activității partidului și, prin excelență, a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, este *dialogul permanent cu poporul*, metodă de bază în elaborarea, adoptarea și realizarea deciziilor social-politice, în stimularea unor forme ale democrației directe în viața economică și socială, în asigurarea fluxului de idei și experiență de la partid la popor și de la popor la partid. A intrat în tradiția partidului nostru de a se sfătui cu oamenii în cele mai importante probleme politice, economice și sociale. În anii care s-au scurs de la instaurarea puterii populare și îndeosebi după Congresul al IX-lea au avut loc, după cum se știe, nenumărate asemenea consfătuiri care au asigurat elaborarea unor măsuri deosebit de valoroase privind îmbunătățirea organizării și conducerii vieții economice și sociale. În acest context se înscriu și consfătuirile din acest an ale conducerii partidului, ale tovarășului Nicolae Ceaușescu cu activul și cadrele de bază din industrie, agricultură, zootehnie, cooperația de consum, cooperația meșteșugărească, sănătate, mica producție, serviciile către populație, consiliile populare etc. — momente importante în ansamblul preocupărilor conducerii partidului pentru a asigura înfăptuirea neabătută a amplului program de dezvoltare economico-socială a țării adoptat de Congresul al XII-lea al P.C.R. Contactul permanent și nemijlocit al conducerii partidului și statului, al tovarășului Nicolae Ceaușescu, personal, cu oamenii muncii din fabrici și uzine, de pe șantiere, din unitățile agriculturii socialiste, cu reprezentanți ai culturii și științei, într-un cuvînt cu cetățenii de toate virstele și profesiile — români, maghiari, germani și de alte naționalități —, discuțiile de lucru, cunoașterea concretă la fața locului a problemelor de viață și de muncă ale oamenilor, analizarea sarcinilor actuale și de perspectivă pentru ridicarea eficienței întregii activități marchează pregnant o revelatorie realitate a societății noastre: *indisolubila legătură dintre partid și popor*, temelia de granit a orînduirii socialiste a României.

În dezvoltarea democrației socialiste, în realizarea unei strînse legături între partid și popor, în asigurarea participării largi și efective a maselor populare la soluționarea problemelor construcției socialiste, la conducerea activității economico-sociale *un rol important îl au organizațiile de masă și obștești*. Ele își realizează această înaltă misiune prin ampla activitate pe care o desfășoară pentru unirea eforturilor tuturor oamenilor muncii în vederea traducerii în viață a politicii și programului partidului, participînd, totodată, nemijlocit la rezolvarea multiplelor probleme ale vieții și muncii oamenilor, ale dezvoltării generale a societății, la educația socialistă și comunistă a maselor. Participarea organizațiilor de masă și obștești la întreaga viață politică și socială a țării își găsește cea mai înaltă expresie în *Frontul Democrației și Unității Socialiste* — organism politic larg, revoluționar, democratic, care unește în rîndurile sale, sub conducerea Partidului Comunist Român, toate organizațiile de masă și obștești, toate categoriile sociale, exprimînd elocvent unitatea armonioasă a oamenilor muncii, fără deosebire de naționalitate, a întregului popor în jurul Partidului Comunist Român.

Reflectînd relațiile de colaborare și frăție dintre clasa muncitoare, țărănime, intelectualitate și celelalte categorii sociale — animate de aceleași interese și idealuri în lupta pentru dezvoltarea socialistă și comunistă a României — Frontul Democrației și Unității Socialiste dă expresie schimbărilor fundamentale produse în structura socială a țării, precum și perspectivei apropierii tot mai depline a tuturor claselor și categoriilor de oameni ai muncii, omogenizării continue a societății. „Frontul Democrației și Unității Socialiste — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu — este cu adevărat cel mai larg și reprezentativ organism al democrației noastre, în cadrul căruia se realizează unitatea maselor populare în jurul partidului — forța politică conducătoare a întregii societăți" [11]. În acest cadru, sindicatele — cea mai largă organizație a clasei muncitoare —, organizațiile de femei, Uniunea Tineretului Comunist, uniunile cooperatiste, de creație, organizațiile profesionale, consiliile oamenilor muncii aparținînd naționalităților conlocuitoare, organizațiile proprii ale Frontului Democrației și Unității Socialiste cu cei circa 2,5 milioane de membri *au dobîndit noi și semnificative competențe și răspunderi* în desfășurarea activității de organizare, educare și mobilizare a membrilor lor la înfăptuirea politicii partidului.

---

[11] *Idem, Cuvîntare la Congresul Frontului Democrației și Unității Socialiste*, București, Edit. politică, 1980, p. 15.

În sistemul democrației noastre socialiste, un rol important îl ocupă *controlul oamenilor muncii — formă instituționalizată*, care asigură o largă prezență a cetățenilor în activitatea de control pe multiple planuri ale vieții noastre sociale, pentru gospodărirea chibzuită și folosirea deplină a tuturor posibilităților materiale și spirituale ce sînt puse la dispoziția societății, spre a asigura populației condiții de trai tot mai bune. Legătura strînsă dintre democratismul orînduirii noastre și necesitatea efectuării controlului oamenilor muncii a fost statuată în Constituția Republicii Socialiste România, în cuprinsul căreia, la articolul 27, se subliniază: „Organizațiile de masă și obștești asigură larga participare a maselor populare la viața politică, economică, socială, culturală a Republicii Socialiste România și la exercitarea controlului oamenilor muncii — expresie a democratismului orînduirii socialiste" [12].

Un moment important în afirmarea acestui mijloc de adîncire a democrației socialiste l-a constituit elaborarea, în 1972, a Legii privind organizarea și funcționarea controlului oamenilor muncii. Acționînd ca un factor de educație civică, *controlul exercitat de oamenii muncii* vizează îmbunătățirea producției bunurilor de consum, a condițiilor de muncă, a activității de aprovizionare și de deservire a populației, dezvoltarea atitudinii înaintate a lucrătorilor din unitățile de deservire publică, generalizarea experienței pozitive, combaterea manifestărilor de neglijență, nepăsare și lipsă de răspundere față de interesele populației și de păstrare a avutului obștesc, respectarea legalității socialiste. Stabilind obiectivele controlului oamenilor muncii, Legea stipulează că această activitate este condusă și organizată de Frontul Democrației și Unității Socialiste. Un element deosebit de important care asigură viabilitatea și eficiența controlului oamenilor muncii îl reprezintă faptul că acesta are un *caracter organizat*, ceea ce se exprimă prin stabilirea unităților socialiste și a activităților supuse controlului, prin modul de organizare și funcționare a echipelor, prin precizarea sarcinilor ce revin organelor de stat și obștești. În ceea ce privește unitățile și activitățile supuse controlului oamenilor muncii, trebuie relevat, ca un element definitoriu pentru modul cum concepe partidul și statul nostru această activitate, faptul că, practic, nici un domeniu de interes public nu este lăsat în afara ochiului exigent al obștii.

O valoroasă și originală creație a democrației noastre socialiste, inițiată de tovarășul Nicolae Ceaușescu, o reprezintă *„Tribuna democrației"* în cadrul căreia, așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu la cel de-al II-lea Congres al Frontului Democrației și Unității Socialiste, se asigură „exercitarea tot mai activă a libertăților și drepturilor democratice ale cetățenilor, participarea directă a tuturor oamenilor muncii de la orașe și sate la discutarea problemelor de interes general și la rezolvarea treburilor obștești, la dezvoltarea conștiinței politice și a răspunderii civice a tuturor membrilor societății" [13]. Așadar, „Tribuna democrației" are menirea de a asigura dezbaterea, în mod organizat, cu masele largi de cetățeni, a diferitelor probleme ale vieții economice, sociale și politice. În cadrul adunărilor „Tribuna democrației", care au loc sub conducerea consiliilor Frontului Democrației și Unității Socialiste, cetățenii au posibilitatea de a se întîlni cu reprezentanții puterii și administrației de stat, ai conducerilor de unități și servicii puse în slujba populației, pentru a clarifica și rezolva probleme de larg interes cetățenesc, cum sînt, de exemplu, aprovizionarea, serviciile, gospodărirea, activitatea în domeniul edilitar etc., precum și probleme privind semnificația unor acțiuni, măsuri, acte normative sau aspecte ale politicii interne și externe. Fiind o modalitate permanentă de întîlnire și dialog, „Tribuna democrației" are menirea să se afirme ca un instrument activ, eficient de dezvoltare a democrației socialiste în societatea noastră.

★

Preocupările Partidului Comunist Român privind dezvoltarea democrației socialiste și creșterea rolului factorului conștient determină angajarea deplină a tuturor oamenilor muncii de la orașe și sate pentru înfăptuirea exemplară a hotărîrilor de importanță istorică adoptate de Congresul al XII-lea al partidului, determină amplificarea participării maselor la conducerea societății — puternică demonstrare a forței democrației socialiste, a trăiniciei și superiorității orînduirii noastre noi, în care poporul este cu adevărat liber și stăpîn pe soarta sa.

---

[12] *Constituția Republicii Socialiste România*, Consiliul de Stat, Serviciul buletinului oficial și al publicațiilor legislative, 1975, p. 13.

[13] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Congresul Frontului Democrației și Unității Socialiste*, p. 21.

OMOGENIZAREA SOCIALĂ ȘI ÎNFLORIREA PERSONALITĂȚII

DE

DUMITRU BORȚUN

Controversele în jurul raportului dintre omogenizarea socială și înflorirea personalității (înțeleasă ca *omnilateralizare* și/sau *individualizare)* datează, într-o formă implicită, încă din timpul elaborării ca teorie a socialismului științific. Adversarii lui au atacat, de pildă, de pe pozițiile ideologiei burgheze, teza comunizării proprietății, obiectînd că o astfel de comunizare ar veni în contradicție cu „libertatea individuală", cu manifestarea liberă a personalității. În *Manifestul Partidului Comunist*, Marx și Engels replicau burghezilor „îngrijorați" de faptul că în socialism personalitatea umană va fi suprimată: „Comunismul nu ia nimănui putința de a-și însuși produsele sociale *, el ia doar putința ca prin această însușire să fie aservită munca altuia" [1]. Egalitatea economică, politică și culturală nu vine împotriva dezvoltării libere a personalității, ci, dimpotrivă, în contextul noului determinism social care îi corespunde, face această dezvoltare nu numai posibilă, dar și necesară: „Locul vechii societăți burgheze, cu clasele și antagonismele ei de clasă, îl ia o asociație în cadrul căreia dezvoltarea liberă a fiecăruia este *condiția* pentru dezvoltarea liberă a tuturora" [2].

Autorii *Manifestului* înțeleg aici prin „dezvoltarea liberă" a individului în primul rînd dezvoltarea lui *multilaterală*, în opoziție cu unilateralitatea impusă de mecanismul producției capitaliste, de întregul determinism al vechii societăți. În altă parte, ei se referă și la *individualizarea* personalităților, mai ales atunci cînd arată, de pildă, că societatea comunistă este „singura în care dezvoltarea liberă și *originală* a indivizilor încetează să fie o vorbă goală" [3].

Desigur, socialismul nu rezolvă automat problema înfloririi personalității, mai ales dacă înțelegem prin aceasta un fenomen de masă. Procesul emancipării totale a omului abia începe odată cu revoluția socialistă și continuă, într-un îndelungat și contradictoriu proces, căruia, dacă nu-i putem stabili cu precizie un „termen final", îi putem da — și i s-a dat — un nume: *omogenizarea socială*.

Care este relația (obiectivă și necesară) dintre omogenizarea societății socialiste și înflorirea personalității umane?

OMOGENIZARE ȘI MULTILATERALIZARE

Lupta pentru realizarea plenară a individului uman debutează ca luptă de clasă. Acest lucru este postulat și confirmat în teoria și practica revoluționară a socialismului. Vom zăbovi puțin asupra statutului teoretic al acestei legături indisolubile dintre lupta de clasă și realizarea personalității umane.

Cînd Marx analizează dezvoltarea societății în termenii luptei de clasă și proiectează societatea umanizată ca rezultat al rezolvării și depășirii acestei lupte, el pleacă de la următoarele constatări:

1. esența umană nu este o abstracție mută, independentă de contextul istoric și inerentă individului izolat, ea este *ansamblul relațiilor sociale* istoric determinate;

2. în ansamblul relațiilor sociale, primordiale sînt *relațiile de producție*, care generează relațiile de clasă, politice, culturale;

3. relațiile economice, politice, juridice etc. se manifestă ca *relații de clasă: a)* relații *între clase; b)* relații *între individ și clasa lui;*

4. realizarea deplină a personalității umane se confundă deci cu *umanizarea relațiilor sociale* — ceea ce înseamnă, în primul rînd, desființarea exploatării, iar în ultimă instanță, *desființarea relațiilor de clasă în genere.*

De ce desființarea *oricăror* relații de clasă? Este necesar să ne ocupăm de un aspect esențial al acestora, și anume, de relația dintre indivizii care alcătuiesc o clasă și clasa pe care ei o alcătuiesc. Cînd vorbim despre această relație în cadrul societăților bazate pe exploatare, obișnuim să ne referim numai la clasele exploatate și la membrii acestora. Cînd analizăm, de pildă, înstrăinarea în capitalism, analizăm de fapt numai înstrăinarea muncitorului proletar și, eventual, a altor grupuri sociale care împărtășesc soarta proletariatului în fața

---

* În context, prin „produse sociale" nu se înțeleg numai „bunuri materiale", ci orice valoare — materială sau spirituală — produs al civilizației și culturii.

[1] K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. I, ed. a III-a, București, Edit. politică, 1966, p. 27.

[2] *Ibidem*, p. 32 (subl. ns.).

[3] *Idem*, *Opere*, vol. 3, ed. a II-a, București, Edit. politică, 1962, p. 459.

capitalului și a puterii politice. Uităm, astfel, una dintre sugestiile cele mai prețioase pe care Marx ni le oferă în această problemă atunci cînd arată că împărțirea în clase a societății determină o dezvoltare limitată pentru indivizii *tuturor* claselor: „Acest caracter limitat al dezvoltării constă deci nu numai în faptul că o clasă este exclusă de la dezvoltare, ci și în faptul că clasa care efectuează această excludere rămîne mărginită, astfel încît «neomenescul» există și la clasa dominantă" [4]. Arătînd pînă unde poate merge înstrăinarea chiar și la membrii acestei clase, Marx ne spune că pînă și satisfacerea înclinației personale spre consum tinde să devină la capitalist un aspect al procesului de reproducție lărgită a capitalului: „Dacă ... proletarul nu este decît o mașină pentru producerea plusvalorii, capitalistul nu este nici el decît o mașină de transformare a acesteia în capital adițional" [5].

Dincolo de caracterul concret-istoric al realităților surprinse aici de Marx, și ținînd seama, totodată, de amploarea și poliformismul pe care le capătă înstrăinarea în capitalismul contemporan, trebuie să reținem, după părerea noastră, această idee: *relațiile dintre tipul de activitate și satisfacerea trebuințelor determină relațiile fundamentale ale personalității cu ea însăși, și atît timp cît activitatea și trebuințele sînt limitate de apartenența individului la o clasă sau alta, relațiile personalității cu ea însăși vor căpăta mai mult sau mai puțin forme alienante.* Faptul că a fost trecută cu vederea această idee a contribuit, probabil, la întîrzierea elaborării unei teorii științifice a înstrăinării în socialism, dincolo de recunoașterea declarativă a existenței acesteia. Trebuie să observăm că dezvoltarea limitată a personalității nu este un fenomen specific doar claselor antagoniste, așa cum nu este specific doar claselor exploatate; într-o măsură mai mică ea caracterizează, mai ales în primele etape, și clasele eliberate de exploatare. Desființarea exploatării nu duce automat la suprimarea înstrăinării prin unilateralizare, din simplu motiv că exploatarea nu este singura sursă socială a acesteia.

Desființarea claselor în procesul omogenizării societății socialiste este *faptul fundamental* care deschide posibilitatea dezvoltării multilaterale a personalității ca fenomen de masă. Fapt *fundamental*, dar *nu exclusiv*. De aceea, relația obiectivă și necesară care poate explica suprimarea unilateralizării trebuie formulată ca raport între *omogenizare* și *multilateralizare*.

Pentru aceasta, este nevoie să depășim acest nivel — oarecum abstract — al limbajului, și să ne oprim asupra termenului de *personalitate*. Nu este de admis situația de a vehicula cu termenul de personalitate (chiar atunci cînd îi spunem „multilateral dezvoltată"!) fără a-i găsi cîteva determinații concrete și, mai ales, fără a evidenția poziția filozofică de pe care abordăm problema personalității.

Propunîndu-ne să abordăm științific această problemă, nu putem face abstracție de concepția marxistă asupra esenței umane înțeleasă ca ansamblu al relațiilor sociale. Dar a ne mulțumi cu atît înseamnă a înlocui o abstracție cu alta. Oare a recunoaște exterioritatea esenței umane în raport cu individul izolat înseamnă a accepta că personalitatea este absorbită totalmente în datul social? Nu, căci personalitatea, în ceea ce are ea mai esențial, este concretă și singulară. Ea este, în ultimă analiză, rezultanta contingenței unice, irepetabile dintre individualitate și condițiile sociale generale. În concepția marxistă, această contingență poate fi atît de concretă, diversă și variabilă din punct de vedere istoric, încît fiecare formațiune socială, moment istoric, clasă socială, tip de activitate etc. determină propriul lor gen de contingență.

Fiind legat vital de *anumite* activități, de *anumite* nevoi și interese, avînd o *anumită* poziție în ansamblul relațiilor sociale, individul va asimila patrimoniul social ** într-o *anumită* configurație, *parțial*, într-o formă care se opune uneori însăși configurației acestui patrimoniu. Înstrăinarea poate merge de la falsele nevoi pînă la falsa conștiință: „Această subordonare a indivizilor față de clasă se dezvoltă totodată într-o subordonare față de tot felul de idei etc." [6].

După cum am mai spus, această situație este legată nu numai de existența claselor, ci de existența oricărei activități care presupune un orizont de viață *** determinat, adică și de existența unei poziții privilegiate în ansamblul relațiilor sociale, în fața puterii economice și politice, în fața culturii, față de toate mijloacele sociale ale umanizării. Din acest punct de vedere, ni se pare relevantă caracterizarea pe care o făcea Lenin înstrăinării femeii în condițiile unei *anumite* diviziuni a

---

[4] *Ibidem*, p. 452.

[5] *Idem*, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 605.

** Prin „patrimoniu social" înțelegem totalitatea manifestărilor de viață umană existente sau posibile în societate la un moment dat.

[6] *Idem*, *Opere*, vol. 3, p. 155.

*** Înțelegem prin „orizont de viață" ansamblul experiențelor unui individ, circumscrise sistemului de trebuințe și mijloacelor de satisfacere a acestora, determinate obiectiv de locul individului în societate.

muncii și ale unei *anumite* economii casnice: „Femeia continuă să rămînă o *sclavă casnică*, căci o apasă, o înăbușă, o îndobitocește și o înjosește mărunta gospodărie *casnică*, care o leagă de bucătărie și de camera copiilor. Irosindu-i munca într-o activitate stupid de neproductivă, măruntă, enervantă, îndobitocitoare și abrutizantă"[7]. O analogie se impune: așa cum un anumit mod de producție exclude de la dezvoltare imensa majoritate a producătorilor, tot așa, o anumită economie casnică exclude de la dezvoltare imensa majoritate a femeilor. Relația lor cu căminul le interzice accesul la marele ansamblu al relațiilor sociale, la adevărata, întreaga și multilaterala esență umană. În fond, este vorba despre o anumită relație a individului cu propria lui activitate, determinată obiectiv de o anumită diviziune a muncii, dar care determină, la rîndul ei, o anumită relație a individului cu propria lui personalitate. Acest determinism al înstrăinării prin unilateralizare funcționează și în cazul opoziției dintre sat și oraș. „Ea exprimă în forma cea mai crasă subordonarea individului față de diviziunea socială a muncii, față de o anumită activitate care i-a fost impusă, subordonare care face dintr-unul un animal urban mărginit, iar din celălalt un animal rural mărginit, și care reproduce zilnic opoziția de interese dintre ei. Și aici munca este lucrul principal, forța care stă *deasupra* indivizilor" [8].

Personalitatea limitată, unilaterală, este deci rodul unor relații sociale limitate, unilaterale. Natura relațiilor determină natura personalităților care le „hrănesc" și care se „hrănesc" din ele; gradul de universalizare a relațiilor sociale pe care individul le produce și la care participă determină gradul de universalizare (omnilateralizare) a personalității sale. Și cu cît evantaiul de posibilități pe care sistemul social îl oferă individului pentru a produce și stabili relații cît mai diverse este mai mare, cu atît mai larg va fi orizontul său de viață, cu atît mai bogată va fi personalitatea lui în manifestări de viață umană.

Din acest punct de vedere, vedem în omogenizarea societății noastre socialiste *universalizarea mijloacelor* sociale de realizare a personalității și, totodată, *universalizarea posibilităților* de acces la aceste mijloace. Aceasta înseamnă, pe de o parte generalizarea industriei, a științei și tehnici, a civilizației urbane, a valorilor culturii socialiste etc., iar pe de altă parte, generalizarea șanselor (pentru toți membrii societății) de a accede la tehnica modernă și cuceririle cunoașterii științifice, la valorile civilizației urbane, la cuceririle cele mai înalte ale culturii etc. [9]. În concepția partidului nostru este evidentă această idee: dispariția diferențelor dintre munca în agricultură și munca în industrie, dintre munca fizică și munca intelectuală, dintre condițiile de viață rurale și cele urbane, dintre nivelurile de dezvoltare a diferitelor regiuni ale țării, înseamnă *dispariția a tot atîtea limite care stau în calea dezvoltării multilaterale a personalității.*

OMOGENIZARE ȘI INDIVIDUALIZARE

Vom analiza în continuare raportul dintre *omogenizarea societății* și *individualizarea personalității* — aceasta din urmă fiind un aspect esențial al procesului pe care-l numim „înflorirea personalității". Este oare întemeiată grija acelora care se tem că în procesul omogenizării personalitatea umană își va pierde specificul individual, originalitatea, singularitatea? După părerea noastră, această presupunere este neîntemeiată: dimpotrivă, omogenizarea este garanția realizării plenare a acestui specific, ea este un aspect esențial al noului determinism social, care abia el reprezintă cadrul în care „dezvoltarea liberă și originală a indivizilor încetează să fie o vorbă goală". Abia în contextul omogenizării sociale individualizarea personalității devine posibilă ca fenomen necesar și nu întîmplător, ca fenomen de masă și nu izolat. În acest caz, cum se împacă totuși dezvoltarea multilaterală *a tuturora* cu dezvoltarea specifică *a fiecăruia?* ****.

Pentru a fi siguri că primii pași în rezolvarea acestei probleme îi facem pe calea gîndirii științifice, ne vedem nevoiți ca pentru început să apelăm din nou la una dintre cele mai prețioase teze din tezaurul teoretic al marxismului. Este nevoie să ne delimităm din nou de una dintre iluziile ideologice ale sociologiei speculative de tip iluminist, și anume, de teza conform căreia *individul ca individ* ar fi una dintre premisele naturale ale

---

[7] V.I. Lenin, *Opere complete*, vol. 39, București, Edit. politică, 1966, p. 24.

[8] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 15,

[9] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 102—106.

**** Formulăm această întrebare deoarece într-o anumită viziune, pe care o considerăm metafizică, *multilateralizarea* apare opusă *individualizării*. Este vorba de interpretarea eronată a unui fapt real, și anume, că în contextul omogenizării patrimoniul social tinde să devină *unic*, iar multilateralizarea înseamnă, de fapt, tendința *fiecărui* individ de a asimila, în totalitatea lui, *același* patrimoniu.

istoriei. Această iluzie a fost inseparabil legată de o alta, aceea a unei naturi umane universale, aistorice, inerentă individului izolat.

La Marx întîlnim pentru prima dată formularea ştiinţifică a ideii că omul se individualizează numai în urma unui îndelungat proces istoric: „El apare iniţial ca *un membru al speciei*, ca *o fiinţă tribală*, ca *un animal gregar*. (...) Schimbul este unul din factorii principali ai acestei separări a indivizilor. El face ca starea gregară să devină inutilă şi acţionează în sensul destrămării ei. Lucrurile iau o asemenea întorsătură, că omul ca individ izolat se bizuie doar pe sine, dar, pentru a se afirma ca individ izolat, face uz de toate mijloacele prin care el devine o fiinţă universală şi colectivă" [10]. *Individualitatea*, departe de a fi o premisă naturală a vieţii sociale, este *rezultatul socializării*, corolarul procesului de hominizare. În esenţa ei, *individualitatea este socială*. Nu numai facultăţile psihice se nasc şi se dezvoltă datorită făuririi şi însuşirii patrimoniului social, ci totodată şi formele individualităţii, ca totalităţi emergente, ele însele istoric determinate. Odată cu lărgirea şi îmbogăţirea patrimoniului social, odată cu asimilarea tot mai largă şi mai bogată a acestui patrimoniu, personalitatea umană se individualizează progresiv.

Cu cît societatea pune la dispoziţia individului un bagaj mai bogat de „mijloace prin care el devine o fiinţă universală şi colectivă", cu atît mai mult se va afirma acesta ca personalitate specifică, ca „individ izolat". Cu cît posibilităţile unui individ de a accede la patrimoniul social total sînt mai multe, cu atît mai mare va fi probabilitatea ca el să găsească mijloace *specifice* de asimilare a acestuia, de a se socializa într-o manieră *unică*. Or, omogenizarea socială înseamnă, după cum am văzut, *procesul de universalizare a patrimoniului social*, concomitent cu *procesul de universalizare a mijloacelor de asimilare a acestui patrimoniu*: „Fiind eliberat de exploatare, muncind pentru sine şi pentru societate, avînd asigurate *toate condiţiile de manifestare, în mod egal, în orice domeniu*, omul va deveni cu adevărat liber şi stăpîn pe destinul său. Aceasta va coincide cu libertatea întregii naţiuni, a întregii omeniri" [11].

Vom relua acum problema pe care am mai formulat-o: există sau nu o incompatibilitate între dezvoltarea *multilaterală* şi dezvoltarea *specifică* a personalităţii?

Am văzut că omogenizarea societăţii socialiste este un context istoric în care apar două transformări ale personalităţii. Pe de o parte, *multilateralizarea* ei, adică lărgirea conţinutului de personalitate cu tendinţa de a se confunda cu totalitate manifestărilor de viaţă umană existente în societate la un moment dat, cu patrimoniul social „generic". Pe de altă parte, *individualizarea* ei, ceea ce presupune asimilarea de către fiecare individ a aceluiaşi patrimoniu într-o manieră unică (asimilarea *specifică* a *totalităţii*). Ideea incompatibilităţii devine mai verosimilă dacă luăm în considerare faptul că aceste două tendinţe de transformare a personalităţii au drept rezultate-limită *omnilateralitatea* şi, respectiv, *singularitatea*.

Dificultatea apare aici în momentul în care nu scăpăm din vedere faptul că patrimoniul social devine, în contextul omogenizării, accesibil pentru toţi membrii unei societăţi şi, totodată, se uniformizează la nivelul societăţii date. În acest caz, cum pot deveni personalităţile acestor indivizi diferite, chiar unice în specificitatea lor? Mai detaliat: dacă în toate ramurile economiei naţionale va triumfa acelaşi tip de proprietate obştească, aceeaşi industrie modernă, dacă în toate activităţile sociale va triumfa munca intelectuală, dacă în toate localităţile va triumfa civilizaţia urbană şi în toate zonele ţării va triumfa înalta civilizaţie comunistă, în sfîrşit, dacă concepţia despre lume, ideologia politică, orizontul de cultură, gradul de activism social şi de creativitate etc. vor fi aceleaşi pentru toţi membrii societăţii, cum se va mai putea manifesta originalitatea indivizilor? Să încercăm să găsim locul individualităţii, gîndind dialectic. Să privim pădurea, dar să vedem copacii ....

Pentru aceasta să zăbovim puţin asupra unei relaţii evidente pentru mulţi, dar gîndită şi înţeleasă de unii în termeni depăşiţi: *relaţia dintre orizontul vieţii şi structura personalităţii*. Pentru majoritatea specialiştilor este evident că personalitatea reprezintă rezultanta modelării „bagajului ereditar" de către o sumedenie de „factori sociali" (epocă istorică, formaţiunea socială, clasă, popor, naţiune, naţionalitate, tip de activitate, sex, vîrstă etc.) care conturează prin intersectarea lor un anumit orizont de viaţă.

Dar cînd plecăm de la aceste premise, şi mai ales cînd rămînem la ele, nu reuşim să stabilim specificul personalităţii decît foarte vag, cu mare aproximaţie, sub forma unor tipuri umane încă abstracte: „om primitiv" sau „om modern", „burghez" sau „proletar", „ţăran" şi „orăşean", „om simplu" sau „intelectual", „om politic", „om de ştiinţă" sau „om de cultură", „bărbat" şi „femeie", „tînăr" sau „vîrstnic", „copil" sau „adult" etc. Numai cînd se pleacă de la

---

[10] Karl Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. I, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 423.

[11] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism*, p. 169 (*subl. ns.*).

o astfel de tipologie abstractă — și, mai ales, cînd se rămîne la ea — se mai poate naște întrebarea: ce se întîmplă cu individualitatea personalităților dacă vor dispărea clasele, dacă se va generaliza marea industrie modernă, civilizația urbană și munca intelectuală cunoașterea științifică și cultura, participarea la viața politică etc.? Această întrebare — odată cu problema pe care o exprimă — se naște în urma reducerii specificității personalității la o astfel de clasificare abstractă, în care individul real încă nu apare. Într-o atare viziune revine a considera că determinarea specificității unei personalități înseamnă a stabili dacă un individ sau altul este „țăran", „muncitor" sau „intelectual" ș.a.m.d. Substratul epistemologic al acestui reducționism îl constituie obișnuința moștenită de la o psihologie și o sociologie încă speculative, neștiințifice, de a manipula tipuri și tipologii în vederea reconstituirii unui tablou veridic al naturii umane sau în vederea explicării fenomenelor de personalitate.

Trebuie totuși să recunoaștem două lucruri: mai întîi, aceste clasificări nu sînt lipsite de valoare operațională pînă la un anumit nivel al cercetării; apoi, ele sînt „justificate" de o bună parte a istoriei de pînă acum *****, care a consfințit o realitate: apariția în cadrul formațiunilor sociale, în urma diviziunii muncii și apariției claselor, a unor grupuri foarte distincte, a căror diferențiere poate merge pînă la antagonismul de interese. Istoria conflictelor și a luptelor sîngeroase nu se reduce la istoria luptei de clasă, în ea figurează și alte grupuri sociale, pînă la secte religioase sau chiar familii. Legat de aceasta ne izbește o altă realitate, circumscrisă celei dintîi: cu cît deosebirile dintre grupuri (*economice*, *politice*, *ideologice* etc., pînă la cele care țin de domeniul vieții cotidiene) sînt mai adînci, cu atît „variația individuală" în cadrul fiecărui grup este mai redusă. Cu cît condiția umană este determinată mai rigid, cu atît „personalitatea colectivă" este mai puternică" mai omogenă, iar individul este mai abstract. „Acest lucru nu trebuie să fie interpretat în sensul că, de exemplu, rentierul, capitalistul etc. ar înceta de a mai fi persoane, ci în sensul că personalitatea lor este condiționată și determinată de relații de clasă bine determinate și că *această deosebire se manifestă abia în opoziția lor față de o altă clasă*, iar pentru ei înșiși abia atunci cînd dau faliment" [12].

Din acest punct de vedere, putem afirma că realitatea istorică de pînă acum „justifică" clasificarea personalităților în tipuri abstracte. Mai trebuie precizat că pierderea individului într-o clasă de indivizi, abstractizarea lui reală în viața de zi cu zi, nu este un fenomen caracteristic claselor sociale prin excelență — așa cum s-ar putea deduce din exemplul citat mai sus. Totuși, apariția claselor este după cum ne avertizează tot Marx, faptul care *declanșează* acest proces de înstrăinare: „Deosebirea dintre individ ca persoană și individ ca element component al clasei, caracterul întîmplător pe care îl au pentru individ condițiile sale de viață se ivesc abia odată cu apariția clasei" [13].

Acest mod de înțelegere a problemei presupune însă un alt fel de a gîndi producerea personalității; ea trebuie gîndită cu adevărat în spiritul „Tezei a 6-a", în spiritul dialecticii. Personalitatea nu este rezultanta nemijlocită a asimilării de către un „individ natural", determinat prealabil și independent de relațiile sale sociale, a unui patrimoniu social înțeles ca exterioritate. Acest patrimoniu este produs și reprodus în fiecare moment de către toți indivizii, concomitent cu producerea de către fiecare a propriei personalități.

Personalitatea *concretă* a unui individ este rezultatul mediat al tuturor relațiilor sociale în care acesta intră *în mod obiectiv* și pe care *este obligat* să le reproducă, în virtutea locului pe care îl ocupă în *ansamblul* acestor relații. Ea este deci rodul unor relații sociale *concrete*, selecționate *în mod obiectiv* din ansamblu, și care, în ultimă instanță, fac conținutul real al biografiei: „ . . . clasa devine de sine stătătoare față de indivizi, astfel încît condițiile de viață pe care aceștia le găsesc sînt predestinate; clasa determină poziția indivizilor în viață, și prin aceasta dezvoltarea lor personală, și și-i subordonează. Este același fenomen ca și subordonarea diferiților indivizi față de diviziunea muncii . . . " [14].

Trebuie precizat din nou că exemplul nu epuizează fenomenul: uniformizarea personalităților nu are loc doar în cadrul claselor sociale. Dependența indivizilor față de *un anumit* sistem de trebuințe, legătura lor fără șansă de scăpare cu *o anumită* activitate

*****Datoria noastră este însă de a ne perfecționa instrumentele de analiză în confruntarea cu o realitate ce ne surprinde încă. Omogenizarea socială, posibilă abia în socialismul trecut de faza lui timpurie, reprezintă, e drept, un fenomen istoric cu valoare de noutate absolută. De aceea, în fața noastră stă sarcina de a reformula unele probleme ale practicii revoluționare în termenii lor noi — printre ele, și problema specificului individual al personalității.

[12] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 78 (*subl. ns*).
[13] *Ibidem*.
[14] *Ibidem*, p. 55.

fundamentală (sau cu un grup restrîns de activități), îi condamnă la selecționarea din ansamblul relațiilor sociale a unui registru limitat și stereotip, ceea ce-i *limitează* și totodată îi *uniformizează* în cadrul grupului lor. Vedem, așadar, cum *dezvoltarea limitată (unilaterală) a personalităților se intercondiționează cu dezvoltarea lor uniformă*. Uniformă atît în cadrul grupului, cît și de-a lungul timpului * * * * *.

Astfel, se poate afirma că uniformitatea de conținut a personalităților din cadrul unui grup social este direct proporțională cu limitarea orizontului de viață impusă de „granițele" grupului respectiv. Implicit, *desființarea treptată a limitelor, a diferențelor dintre grupuri (= omogenizare) are ca rezultat obiectiv individualizarea personalităților.*

În procesul omogenizării societății noastre socialiste are loc un accelerat proces de individualizare a personalităților. El începe cu o primă fază de diferențiere, în cadrul claselor și a altor grupuri sociale, a unor subgrupuri din ce în ce mai specifice și mai multe, dar în cadrul cărora personalitățile continuă să rămînă relativ uniforme: „țărănimea *urbanizată*", „intelectualitatea *tehnică*", „muncitorul cu *înaltă calificare*", „femeia *activist politic*", „tineretul *studios*" etc., etc. Faza următoare, sîntem îndreptățiți s-o credem, se va caracteriza prin diferențierea acestor subgrupuri în categorii mai multe și mai specifice, diversitatea și specificitatea evoluînd pînă la individul cu personalitatea multilateral dezvoltată și de o originalitate creatoare fără precedent.

După cum subliniază secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, acesta este scopul fundamental și rezultatul necesar al practicii noastre revoluționare: „Trebuie să existe deplină claritate: nu ne propunem și nu ne putem propune uniformizarea omului. Aceasta ar fi o absurditate, un nonsens. Noi acționăm pentru formarea unui om de omenie, cu o pregătire multilaterală, a unui comunist de omenie. Urmărim crearea condițiilor celor mai propice ca omul să se poată manifesta plenar în toate domeniile vieții sociale, fiecare cu capacitățile, personalitatea și felul său de a fi, în spiritul comun întregii societăți" [15].

În această recuperare a individualității umane reclamată de întregul umanism, încă din antichitate, dar neîmplinită în nici o societate de pînă acum, constă profundul umanism al comunismului care ne îndreptățește să numim societatea comunistă „cea mai dreaptă și *mai umană* orînduire din cîte a cunoscut istoria" [16].

---

* * * * * Un exemplu semnificativ în această privință îl oferă țărănimea care de-a lungul mai multor secole „a fabricat" personalități de o stereotipie impresionantă. Orizontul ei de viață (registrul ei de relații sociale) a suferit schimbări atît de puțin esențiale de-a lungul unei întinse perioade istorice, încît personalitatea țăranului a căpătat, pe bună dreptate, valoare de arhetip. Același lucru se poate afirma și despre nobilimea feudală. (Se pare că evul mediu furnizează cu generozitate astfel de exemple...).

[15] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la încheierea lucrărilor Congresului*, în vol. *Congresul educației politice și al culturii socialiste*, București, Edit. politică, 1976, p. 424.

[16] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, p. 166 (subl. ns.).

CALITATEA VIEȚII. SEMNIFICAȚIA SA ÎN CONTEXTUL UMANISMULUI ACTUAL

DE

CĂTĂLIN ZAMFIR

În umanismul contemporan, conceptul de *calitate a vieții* tinde să devină central. Umanizarea înseamnă în primul rînd creșterea calității vieții. În acest studiu voi aborda cîteva dintre problemele fundamentale legate de calitatea vieții: ce aduce *nou* acest concept în raport cu alte concepte specifice umanismului; care este originea problematicii calității vieții; cum se măsoară calitatea vieții și, în fine, ce strategii de creștere a calității vieții se prefigurează în prezent.

CE ESTE „CALITATEA VIEȚII"?

Conceptul de calitate a vieții se referă la *valoarea pentru om a vieții sale*. El are în vedere măsura în care condițiile de viață oferă omului posibilitatea satisfacerii multiplelor sale necesități; gradul în care viața este deci satisfăcătoare pentru om. Cu conceptul de calitate a vieții se reia, în fapt, una dintre problemele fundamentale ale omului — *fericirea* — formulată încă din antichitate ca obiect prioritar al reflexiei filozofice.

Există însă o diferență între ideea de fericire, așa cum a circulat ea în filozofia antică, și ideea de calitate a vieții, deși, în ultimă instanță, ele au în vedere unul și același lucru. În primul rînd, fericirea se referă la *starea interioară* a omului, la gradul de satisfacție pe care îl derivă din viață; deci la *rezultatul* interior al condițiilor de viață și al activităților umane. Calitatea vieții se referă la *ceea ce produce fericirea*, la acele caracteristici ale vieții care sînt relevante din punctul de vedere al fericirii, reprezentînd suportul ei obiectiv. În al doilea rînd, este implicată o diferență de *strategie de acțiune*.

Conceptul de fericire este asociat în reflexia tradițională cu *etica*. Problema practică pe care el o pune este: ce trebuie să facă omul, *ca individ*, pentru a-și maximiza starea de satisfacție, de fericire. Condițiile exterioare sînt luate oarecum ca date. În limitele acestora trebuie găsită soluția de organizare a vieții care să ducă la obținerea fericirii.

Conceptul de calitate a vieții este asociat în mod esențial cu *politica*. El implică strategii diferite de acțiune: ce trebuie să întreprindă omul, *ca colectivitate*, pentru a schimba condițiile de viață în așa fel încît să se maximizeze starea de satisfacție umană, calitatea vieții colective. Această diferență de strategie de acțiune își are originea în condițiile sociale diferite în care se pune, la ora actuală, problema calității vieții, în raport cu cele care au generat, în antichitate, problema fericirii ca preocupare majoră a filozofiei. Societatea antică, fie în fazele ei de stabilitate (ilustrate de lungi perioade din istoria societăților din India sau China), fie în perioadele de profundă criză (epoca elenistă), era firesc să se orienteze către interior. Condițiile exterioare erau considerate ca date, omul neavînd un control semnificativ asupra lor. Problema era deci de a găsi soluții în sfera de putere a individului, în interior, iar nu în exterior. Etica antică a explorat aceste posibilități: ce poate face omul, cum își poate el construi propria sa viață, în așa fel încît, în condițiile existente, să obțină maximum de fericire. Problema nu este cîtuși de puțin falsă. Aici stă valoarea inestimabilă a reflexiei etice antice.

Contextul societății prezente este cu totul diferit de cel al societății antice, din acest punct de vedere. Societățile industriale (socialiste și capitaliste) sînt societăți active în raport cu mediul natural și social. Ele dețin resursele tehnologice, științifice și economice, necesare pentru perfecționarea continuă a condițiilor de viață ale colectivității. Condițiile obiective nu mai sînt considerate ca date, în afara controlului uman, ci, dimpotrivă, ca posibil de a fi schimbate. De aici și interesul în dezvoltarea de strategii de schimbare a condițiilor obiective ale vieții, în așa fel încît, pe această cale, să se obțină o maximizare a satisfacției umane. Cel puțin pînă în momentul actual, în preocupările generate de calitatea vieții, orientarea spre „exterior" a fost predominantă. Este însă foarte probabil că, treptat, preocupările de a găsi soluții și în „interior" se vor amplifica. Ele au început deja să se contureze în încercările de formulare a „stilurilor de viață alternative". Dacă în mod esențial ridicarea calității vieții depinde de perfecționarea condițiilor obiective de viață, colective prin natura lor, ea depinde în mod semnificativ și de modul în care fiecare știe să-și construiască propria sa viață în condițiile existente. Asupra acestui aspect voi reveni mai tîrziu.

ORIGINEA PROBLEMATICII CALITĂȚII VIEȚII

Problematica calității vieții literalmente a „izbucnit" în ultimii 10—15 ani, devenind, din motive parțial comune, parțial distincte, deosebit de populară în toate țările lumii.

Originea preocupărilor pentru calitatea vieții poate fi identificată într-o multiplă criză a creșterii economice de tip capitalist, ca expresie a unei profunde dezamăgiri în raport cu eficiența socială și umană a acesteia și ca o încercare de a elabora noi strategii de dezvoltare socială. Pînă nu demult, exista în țările capitaliste dezvoltate un larg acord asupra faptului că acest tip de societate ar conține în el însuși un mecanism spontan, dar eficace, de dezvoltare economică și social-umană. Creșterea economică era considerată a reprezenta cheia întregii dezvoltări, asigurînd — prin ea însăși —, ca o consecință naturală a sa, soluționarea treptată a tuturor problemelor sociale și umane ale societăților contemporane, oferind baza sigură de creștere continuă a calității condițiilor de viață. Pentru om deci creșterea economică de tip capitalist, prin înseși tendințele sale naturale, ar fi fost pozitivă. Rezultatul ei urma să fie nu numai o societate mai bogată economic, dar totodată și mai umană. O preocupare socială specială pentru îmbunătățirea condi-

țiilor de viață ale omului nu era socotită drept necesară, de către doctrinarii acestei societăți, deoarece în mod natural creșterea economică ar acumula prin ea însăși premisele creșterii umane. În ultimele decenii însă ideea conform căreia creșterea economică, orientată de propria sa logică, ar fi calea cea mai bună a creșterii umane s-a dovedit a fi un mit. Ea a suferit patru tipuri distincte de *crize: ecologică, socială, umană* și *economică.*

Criza ecologică. Omenirea a devenit conștientă, în ultimul timp, că procesul spontan al *creșterii economice nu are mecanisme* proprii suficient de eficace pentru a elimina consecințele distructive ale dezvoltării industriale asupra naturii. Situația poluării s-a înrăutățit în ultimele decenii. Omul însuși, în ceea ce are el mai fundamental — existența sa biologică —, trebuie apărat de aceste consecințe distructive ale creșterii economice. Este nevoie ca colectivitatea să intervină prin măsuri limitative, corectînd logica spontană a creșterii economice. Din acest motiv, ideea de calitate a vieții a fost asociată inițial mai mult cu calitatea mediului natural, amenințat de dezvoltarea industrială necontrolată.

Criza socială a creșterii economice. Deși este evident pentru oricine că o economie dezvoltată reprezintă o bună bază pentru o organizare socială tot mai bună, s-au acumulat în ultimul timp indicii foarte clare că prin ea însăși creșterea economică nu duce la rezolvarea tuturor problemelor sociale. Mai mult decît atit, unele procese sociale negative, disruptive, par să fie stimulate de creșterea economică. Criminalitatea, unul dintre cele mai grave patologii sociale, este, paradoxal, în creștere în țările capitaliste dezvoltate, cu un ritm anual îngrijorător (în S.U.A., de exemplu, crimele violente au crescut între 1960 și 1970 cu o rată anuală de 9%). Șomajul este de asemenea o problemă cu tendințe de agravare. Alienarea socială și în special cea politică este în creștere sau, în orice caz, departe de a putea fi diminuată într-o măsură semnificativă. Violența politică (de tipul Brigăzilor roșii) este, ca amploare, un fenomen relativ nou. În societățile cele mai dezvoltate economic există insule importante de sărăcie cronică, care par a fi imune la dezvoltarea economică de ansamblu. Sînt deci probleme sociale grave care nu pot fi soluționate în cadrul acestor societăți, iar altele par chiar a se agrava.

Toate aceste semne indică faptul că, prin ea însăși, creșterea economică nu duce în mod neapărat și pe calea cea mai scurtă la o societate mai bună din toate punctele de vedere. Devine tot mai evident că pentru perfecționarea societății contemporane este nevoie a se recurge și la alte tipuri de strategii, noneconomice.

Criza umană a creșterii economice. S-au constituit tot mai multe semne de întrebare în legătură cu eficiența *umană* a creșterii economice. În primul rînd, dacă pînă la un anumit punct creșterea economică reprezintă mijlocul esențial al perfecționării condiției umane (eliminarea sărăciei), dincolo de acest punct efortul necesitat de creșterea economică pare a fi din ce în ce mai puțin răsplătit în „beneficiu uman". Mai mult decît atît. Există la ora actuală o vastă literatură critică a supradezvoltării. Creșterea economică tinde să-și impună propria sa logică, distorsionînd logica dezvoltării umane. Supraconsumul, necesar creșterii economice, este, din punct de vedere uman, o patologie. Există semne sigure ale alienării produse de supradezvoltare și supraconsum. Pe de altă parte, satisfacerea necesităților de bunuri materiale face manifeste alte necesități care nu mai pot fi satisfăcute prin creșterea economică. Există deci patologii umane specifice creșterii economice: începînd cu „bolile civilizației" (bolile cardio-vasculare, de exemplu), continuînd cu psihopatologiile care după o serie de date statistice par a fi în rapidă creștere în societățile economic dezvoltate și sfîrșind cu alienarea generată de supraconsum.

Sintetizînd aceste observații, sînt oameni de știință care consideră că actuala dezvoltare industrial-economică a îmbunătățit din multe puncte de vedere condiția umană, dar nu l-a făcut pe om mai fericit. Dacă creșterea economică prin ea însăși nu duce în mod neapărat și eficace la o creștere umană, este nevoie de o reorientare profundă: omul trebuie plasat în mod direct și sistematic ca obiectiv al întregii activități sociale.

Interesul pentru problematica calității vieții poate fi considerat ca o încercare a colectivității de a pune sub control propria sa dinamică. Ea este rezultatul discreditării eficienței sociale și umane a creșterii economice desfășurate în mod spontan, neorientată eficace spre satisfacerea necesităților umane reale, raționale.

Criza economică a creșterii economice. În ultimul deceniu a apărut o neliniște tot mai intensă în legătură cu posibilitatea ca atare a creșterii economice. Criza energiei și a materiilor prime a pus în evidență existența unor limite interne ale creșterii economice, impunînd, se pare, în perspectivă, o anumită scădere a ritmului și o restructurare mai rațională a profilului său. Caracterul limitat al resurselor creșterii economice face necesară orientarea mai strictă către necesitățile reale ale colectivității, eliminarea supraconsumului irațional și risipitor.

În țările capitaliste dezvoltate, interesul pentru problematica calității vieții poate fi considerat a reprezenta o încercare a colectivității de a pune sub control propria sa dinamică. El este rezultatul discreditării eficienței sociale și umane a creșterii economice spontane, neorientate ferm și eficace spre satisfacerea necesităților umane reale, raționale. Ideea de calitate a vieții include și o modificare a strategiilor de acțiune. Activitatea economică nu mai poate fi considerată a fi singura cale spre dezvoltarea socială. Este nevoie a utiliza în mod sistematic și alte mijloace, non-economice.

În programul comunist de dezvoltare socială, ideea că omul cu necesitățile sale trebuie să reprezinte obiectivul suprem al dezvoltării sociale, care să regleze în mod permanent orientarea acesteia, a fost de la început formulată ca un principiu fundamental. Primele decenii ale construcției socialismului au fost dominate de necesitatea reconstrucției economice și a lichidării subdezvoltării. Era firesc ca preocupările pentru creșterea economică să fie pe primul plan, iar logica acestui subsistem să fie dominantă. Interesul actual pentru problematica calității vieții este datorat aici intrării într-o nouă etapă, în care, asigurarea unei baze economice minime permite o lărgire efectivă a obiectivelor dezvoltării sociale.

Din punctul de vedere al strategiilor de acțiune, calitatea vieții reprezintă o „operaționalizare" a ideii de om ca obiectiv al dezvoltării. În *calitatea vieții* sînt cuprinse *toate condițiile concrete de viață necesare omului pentru dezvoltarea sa multiplă*. Și din alt punct de vedere, problematica calității vieții nu este absolut nouă în literatura socialistă. Conceptul de „nivel de trai material și spiritual" avea în vedere tocmai gradul în care necesitățile umane sînt satisfăcute prin activitatea social-economică. Din această cauză, mulți cercetători marxiști au fost înclinați să considere conceptul de „calitatea vieții" ca fiind identic, din punctul de vedere al conținutului, cu cel de „nivel de trai material și spiritual". O analiză mai atentă însă este de natură a identifica faptul că primul are un conținut mai larg decît cel de-al doilea. Originea conceptului de „nivel de trai material și spiritual" este în mod clar economică. Pornind de la ideea de nivel economic de viață — totalitatea bunurilor economice disponibile —, prin extensie, în acest concept se are în vedere totalitatea bunurilor produse de om, materiale și spirituale, care satisfac necesitățile umane. Datorită sarcinilor urgente de dezvoltare economică este explicabil de ce în preocupările legate de „nivelul de trai" predominau cele referitoare la disponibilitățile de tip economic. Satisfacerea necesităților umane era gîndită mai mult în termenii bunurilor economice de care o comunitate beneficiază. La acestea se adăugau și alte bunuri, mai puțin definite, de natură culturală, dar gîndite oarecum tot după modelul bunurilor economice. În conceptul de nivel de trai nu este inclusă și calitatea diferitelor tipuri de condiții ale vieții: calitatea mediului natural, a relațiilor interpersonale și sociale, calitatea mediului social local, național și internațional. Sînt incluse doar acele elemente care pot fi gîndite în analogie cu „bunurile de tip economic", cu produsele directe ale muncii. Din acest motiv, nu este întîmplătoare rapida popularitate pe care problematica calității vieții a cunoscut-o în ultimii ani în țările socialiste. Semnificativ în acest sens este faptul că la Congresul al XII-lea al Partidului Comunist Român s-a adoptat un program special de „creștere a nivelului de trai și ridicare continuă a calității vieții".

În țările din lumea a treia, problematica calității vieții prezintă o atractivitate deosebită din motive specifice. În primul rînd, ea este expresia insatisfacției crescînde față de modelul de dezvoltare social-economică al țărilor capitaliste dezvoltate și prezentat ca exemplu pentru întreaga lume. Există în lumea a treia o tot mai pronunțată tendință de a formula obiective proprii de dezvoltare socială, economică și culturală, pe căi proprii. Ideea de calitate a vieții permite o analiză a direcțiilor de dezvoltare eliberată de prejudecățile modelului capitalist. În al doilea rînd, imposibilitatea pentru țările sărace de a atinge, într-o perspectivă istorică relativ scurtă, niveluri de dezvoltare economică înalte, le orientează pe acestea spre explorarea tuturor resurselor existente și, în mod special, a celor noneconomice, de creștere a calității vieții în limitele unei baze economice relativ restrînse, în vederea asigurării unei vieți decente pentru întreaga populație.

PROBLEME DE MĂSURARE: INDICATORII CALITĂȚII VIEȚII

Un obiectiv neoperațional tinde să fie realizat într-o măsură redusă. Această propoziție poate fi considerată a fi o teoremă fundamentală a teoriei organizării sociale. Argumentele care susțin o asemenea afirmație sînt ușor de acceptat. Pentru ca un obiectiv să poată fi realizat, trebuie mai întîi să fie reformulat într-o mulțime de subobiective, suficient de concrete încît să poată orienta activitatea practică. Apoi, este necesar un *feed-back* continuu în legătură cu gradul în care obiectivul este sau nu realizat. *Feed-*

back-ul reprezintă elementul esențial al mecanismului de perfecționare a oricărei activități. În măsura în care nu putem „măsura" gradul de realizare a obiectivului în cauză, nu putem ști suficient de exact care este „eficiența" activității noastre.

Am făcut această introducere pentru a face clar de ce, în condițiile prezente, *măsurarea* reprezintă problema fundamentală a problematicii calității vieții. A reformula obiectivul fundamental al organizării sociale în termenii calității vieții, cum am sugerat la începutul acestui studiu, este mai concret decît formularea sa în termenii „omului și a necesităților sale". Pentru a transforma însă „calitatea vieții" într-un obiectiv efectiv al dezvoltării sociale este necesar să o operaționalizăm, să inventăm proceduri de măsură a calității vieții. Doar existența unui set de *indicatori* ai calității vieții ne permite să determinăm în ce direcții trebuie acționat în continuare, cît de eficiente sau ineficiente au fost strategiile utilizate.

În ultimii ani au fost întreprinse acțiuni intense de dezvoltare a unei metodologii de măsurare a calității vieții, a unor indicatori de calitate a vieții. Există însă, datorită complexității obiectului de măsurat, dificultăți deosebit de mari în această privință.

Două operații distincte sînt întreprinse în această direcție. În primul rînd, *valorificarea* indicatorilor existenți. Societatea actuală dispune de o mulțime de indicatori sociali — economici, demografici, culturali etc. Acești indicatori pot fi utilizați pentru estimarea diferitelor componente ale calității vieții. Există însă aici mai multe dificultăți. Cei mai mulți dintre indicatorii sociali existenți, fiind elaborați în vederea altor obiective decît cel de estimare a calității vieții, sînt relativ improprii. Ei trebuie reinterpretați. Semnificația lor pentru calitatea vieții este adesea dificil de stabilit. Este, astfel, cazul celor mai mulți dintre indicatorii economici. Ei indică performanțele economice ale unei colectivități, dar nu spun nimic despre cît de bine utilizează colectivitatea respectivă resursele sale economice pentru creșterea calității vieții. În ultimul deceniu a fost întreprinsă o acțiune intensă de analiză critică a tuturor indicatorilor sociali existenți, pentru a determina în ce măsură pot fi utilizați în vederea estimării calității vieții. Trebuie de asemenea să avem în vedere faptul că indicatorii sociali utilizați pînă acum acoperă doar într-o mică măsură problematica vieții. În al doilea rînd, tocmai datorită limitelor indicatorilor sociali existenți, se fac eforturi intense de construire a noi indicatori, special orientați spre detectarea calității vieții.

Înainte de a analiza principalele tipuri de indicatori de calitate a vieții, este necesar a evidenția o particularitate a lor. Pentru a măsura calitatea vieții nu este suficient a determina doar „starea" unor condiții sau activități umane. Această stare trebuie „evaluată", apreciată din punct de vedere uman. O asemenea evaluare nu poate avea loc decît prin raportarea la om, la *valorile* sale. Indicatorii de calitate a vieții vor fi, din această cauză, *indicatori evaluativi*. Ei combină informații despre starea obiectivă a unor condiții sau activități, cu informații despre valori (așteptări, idealuri, exigențe umane). Nu este suficient să spunem că fondul sonor al cutărui oraș este de 10 decibeli. O asemenea informație nu spune încă nimic explicit despre calitatea umană a acestui mediu sonor. Este necesar să adăugăm și „criteriul" uman: care este pragul de tolerabilitate umană în ceea ce privește sunetul?; care este nivelul sonor care oferă o ambianță optimă? Uneori aceste criterii sînt în așa măsură de la sine înțelese, încît nici nu mai sînt explicit enunțate. Ele sînt însă implicate în orice evaluare. De aici și efortul special întreprins în ultimul timp de a explora *necesitățile umane*, în calitatea lor de cadru referențial al calității vieții.

Patru categorii de indicatori sînt utilizați, de regulă, în încercările de operaționalizare a calității vieții: 1) *indicatori de stare;* 2) *indicatori privitori la criterii (necesități);* 3) *indicatori subiectivi de calitate a vieții* și 4) *indicatori de satisfacție*.

Indicatori de stare. Pentru a determina calitatea vieții este necesar mai întîi să avem măsurători cît mai exacte ale *stărilor* diferitelor caracteristici ale vieții. De exemplu: durata medie de viață, numărul de persoane pe cameră, gradul de confort al locuinței, venitul real pe cap de locuitor, indicatori ai criminalității, posibilitățile de școlarizare, facilități de asistență medicală, sistem de securitate socială, volumul timpului liber disponibil etc. Există două dificultăți legate de culegerea unor indicatori de stare. În primul rînd, numeroase caracteristici importante ale „vieții" nu pot fi măsurate cu suficientă rigoare la nivelul instrumentelor de măsură existente în prezent. Nu există încă o operaționalizare satisfăcătoare a acestor caracteristici, pentru a se putea determina starea lor la un moment dat. De exemplu, estetica ambianței, varietatea muncii sau caracterul ei creativ, dragostea din familie, corectitudinea în relațiile dintre oameni, gradul de echitate etc. S-ar putea estima că în jur de 90% dintre caracteristicile relevante pentru calitatea vieții nu sînt încă direct măsurabile, deoarece nu li se poate asocia *o scală de valori* satisfăcătoare, care să desemneze stările lor distincte și variația acestor stări. În lipsa

unor asemenea scale, nu se pot imagina instrumente suficient de exacte de măsură.

O a doua problemă, nu mai puțin importantă, este aceea a *costului* măsurării. Chiar caracteristicile măsurabile teoretic nu pot fi măsurate în fapt, datorită costurilor foarte ridicate antrenate de o asemenea activitate. Să ne imaginăm că am găsit posibilitatea de a măsura gradul de varietate a muncii. O asemenea procedură poate fi bazată fie pe observarea relativ îndelungată a unui număr suficient de mare de munci, fie pe analiza unui număr mare de profesiuni, fapt care ar antrena probabil, în cel mai bun caz, mii de ore-cercetare. Costul unei asemenea măsurători ar fi realmente imens. Luînd în considerație aceste două dificultăți, se poate estima că nu este probabil, într-un viitor apropiat, să dispunem de indicatori de stare a vieții suficient de cuprinzători. Este rezonabil a considera că de-abia spre anul 2000 vom deține instrumente de estimare a stării diferitelor caracteristici ale vieții suficient de exacte și de ieftine încît să fie practicabile.

Indicatori privitori la criteriile calității vieții. Pentru a determina calitatea „umană" a unui component oarecare al vieții, el trebuie, după cum am văzut, să fie raportat la un criteriu de valoare. Se pune aici dificila problemă a *necesităților umane*. Ce anume îi este trebuitor omului? În ce măsură îi trebuie un lucru sau altul? Acesta reprezintă de fapt punctul cel mai dificil al măsurării calității vieții. Se cunoaște încă foarte puțin despre necesitățile umane. Și, în mod special, este dificil a le măsura. O serie de necesități sînt mai ușor de determinat. Este cazul necesităților de tip *biologic*. În prezent, știm destul de precis care sînt principalele condiții de mediu necesare unei vieți biologice sănătoase. Cunoaștem, de asemenea, și limitele de toleranță ale organismului uman. Știm, în mare, care sînt necesitățile de hrană ale organismului uman, cu structura lor: număr de calorii, tipuri de substanțe nutritive. Incomparabil mai puțin știm însă despre necesitățile *nonbiologice* ale omului. Cele mai multe dintre aceste necesități de-abia le putem aproxima teoretic. Are omul nevoie de dragoste? Și în ce măsură? Are omul nevoie de activități variate, creatoare, stimulative intelectual? Și în ce grad? Determinarea necesităților nonbiologice, cu un grad de precizie apropiat de cel al necesităților de tip biologic, este posibilă doar pe baza unei cunoașteri suficient de amănunțite a omului, fapt care nu pare a fi realizabil decît în perspectiva cercetărilor ulterioare.

O altă problemă este cea a *ierarhizării criteriilor*. Diferitele aspecte ale vieții au importanțe diferite. În vederea estimării calității globale a vieții este necesar a pondera contribuția fiecărui aspect particular, a determina importanța sa relativă. O asemenea ierarhizare a valorilor este importantă și pentru a stabili prioritățile acțiunii practice, pentru distribuirea resurselor de care dispune colectivitatea.

În fine, dificultatea poate cea mai mare legată de determinarea criteriilor de valoare constă în faptul că ele variază de la colectivitate la colectivitate, și chiar de la individ la individ. Cu alte cuvinte, ele au un grad ridicat de relativitate. Ceea ce este vital pentru un individ poate fi indiferent pentru un altul. O persoană consideră, de exemplu, ca fiindu-i necesar un grad ridicat de participare socială, în timp ce o altă persoană este satisfăcută cu un grad mai scăzut. O persoană vrea să participe la mai multe activități sportive. O alta la mai multe activități artistice. Calitatea vieții variază deci, nu numai datorită variației stării diferitelor componente obiective ale vieții, ci și datorită variațiilor criteriilor utilizate în estimarea calității vieții. De aici, un nou tip de probleme în estimarea calității vieții. Este necesar să se descopere legile care guvernează variația criteriilor de valoare, pentru a determina, în funcție de aceasta, calitatea vieții.

Uneori însă, în literatura de specialitate, se supraapreciază importanța variației criteriilor de valoare. Într-o oarecare măsură, ea provine și dintr-o iluzie subiectivă. Orientările subiective pot varia într-o mult mai mare măsură decît necesitățile reale ale individului uman. O persoană poate crede, de exemplu, că nu are nevoie de participare socială, dar această estimare subiectivă este în fapt expresia unei atitudini de alienare. În realitate, lipsa participării poate reprezenta și pentru persoana în cauză o sursă profundă de insatisfacție, chiar dacă nu există conștiința acestui fapt.

Teoriile actuale ale necesităților umane merg, de regulă, pe ideea existenței unui set universal de necesități, care însă, în diferite condiții, pot varia ca intensitate și chiar ca prezență/absență. Pe o asemenea teorie universalistă a necesităților umane se dezvoltă *strategia maximizării satisfacției*. Această strategie pornește de la ideea că este preferabil a fi maximizată satisfacerea fiecărei necesități umane, fără o prealabilă analiză a configurației lor concrete în funcție de condițiile particulare de viață.

O perspectivă-alternativă la modelul universalist al omului, asociat cu o listă standard de necesități, o reprezintă actualele cercetări privitoare la modul de viață și stilurile de viață. În funcție de condiții se constituie un *stil de viață* distinct, cu logica sa specifică, avînd o dinamică proprie. Configurația necesităților individuale este dată de particula-

rităţile modului de viaţă, care reprezintă în fapt tipul concret de personalitate umană şi deci de viaţă. Ţăranul aparţinînd comunităţilor tradiţionale avea un anumit mod de viaţă, caracterizat printr-o configuraţie specifică de necesităţi. Omul societăţii moderne (puternic industrializate) are un alt mod de viaţă, cu relativ alte necesităţi. O asemenea perspectivă permite conectarea mai flexibilă a problematicii calităţii vieţii cu configuraţia concretă a omului şi a necesităţilor sale. Condiţiile de viaţă sînt raportate nu la un om abstract, generic (şi o asemenea perspectivă este validă, dar limitată), ci la un anumit mod de viaţă, cu logica sa particulară.

Indicatorii subiectivi ai calităţii vieţii. În condiţiile în care lipsesc mijloacele instrumentale de estimare, atît a stării diferitelor caracteristici, cît şi a criteriilor de valoare, sau procedurile unor asemenea estimări sînt deosebit de costisitoare, există o posibilitate mai simplă, deşi mult mai aproximativă, de determinare a calităţii vieţii. Această posibilitate de estimare simplificată se bazează pe faptul că omul reprezintă un *evaluator natural* al calităţii vieţii sale. Fiecare om evaluează continuu condiţiile sale de viaţă. La nivelul conştiinţei comune, în cadrul căreia are loc o asemenea evaluare, nu există măsurători clare şi distincte nici ale stării diferitelor componente ale vieţii şi nici ale criteriilor de evaluare. Există însă estimări intuitive, globale ale ambelor. În mod natural, omul nu deţine instrumente de clasificare explicite a peisajelor din punctul de vedere al caracteristicilor lor intrinseci. Şi nici o viziune clară asupra criteriilor sale estetice — ce este frumos sau urît. Şi totuşi el evaluează continuu calitatea estetică a peisajelor, stabilind ce este frumos sau urît şi în ce grad. De asemenea, el nu deţine o schemă clară cu ajutorul căreia să măsoare posibilităţile pe care le are de a participa şi a controla conducerea comunităţii din care face parte. Şi totuşi, el poate face unele estimări asupra măsurii în care poate participa la conducerea vieţii sociale. După cum am căutat să demonstrez în altă parte (*Indicatori de stare şi indicatori de satisfacţie*, în „Viitorul social, nr. 3/1976), la nivelul conştiinţei comune chiar estimarea stării diferitelor condiţii de viaţă reprezintă, în fapt, o combinaţie între estimarea stării lor şi nivelul criteriilor proprii de valoare. Cel mai adesea, estimarea unei stări se realizează în funcţie de criteriile de valoare. De exemplu, aşteptări reduse în ceea ce priveşte „consultarea" de către conducere a colectivului de muncitori face ca un anumit grad relativ restrîns de consultare să fie estimat ca fiind ridicat. În timp ce un nivel mai înalt de aşteptări va face ca aceleaşi practici consultative să fie estimate ca fiind relativ reduse.

În cercetările actuale, datorită dificultăţilor de utilizare a indicatorilor din primele două categorii se utilizează, în cele mai multe cazuri, indicatori subiectivi de calitate a vieţii sau, cum mai sînt ei denumiţi uneori, indicatori ai „percepţiei calităţii vieţii". Pe lîngă dezavantajele datorate gradului scăzut de rigurozitate al acestor indicatori, ei prezintă două avantaje majore. În primul rînd, cu ajutorul lor este posibilă estimarea calităţii tuturor condiţiilor de viaţă (evident, a acelora de care oamenii în mod natural sînt conştienţi), la un preţ de cost relativ scăzut. Pe de altă parte, estimarea subiectivă a calităţii vieţii, indiferent de gradul ei de adecvare, prezintă un interes în sine: percepţia calităţii vieţii este ea însăşi o componentă importantă a calităţii vieţii.

Indicatorii de satisfacţie. Satisfacţia cu viaţa reprezintă una dintre expresiile subiective ale calităţii vieţii. Ea nu poate fi considerată decît ca un indicator relativ al calităţii vieţii. Satisfacţia cu viaţa în general sau cu diferitele ei componente (munca, familia, locuinţa etc.) reprezintă rezultatul „trăirii" în diferite condiţii obiective, al evaluării „naturale" a acestor condiţii. Satisfacţia cu viaţa sau cu diferitele ei componente reprezintă o parte componentă foarte importantă a calităţii vieţii însăşi, a sentimentului de „bunăstare", de „fericire". Nu este deci întîmplător faptul că aproape orice cercetare asupra calităţii vieţii include şi indicatori de satisfacţie. Şi în legătură cu aceşti indicatori se pun complexe probleme de măsurare. Singurul mijloc de măsurare a satisfacţiei, imaginabil la ora actuală, îl reprezintă utilizarea estimărilor făcute de oamenii înşişi: cît de satisfăcuţi sînt ei în legătură cu diferitele sfere ale vieţii, cu viaţa în general.

STRATEGII ALE CREŞTERII CALITĂŢII VIEŢII

Calitatea vieţii depinde de două categorii mari de factori pe care i-aş numi *condiţii* şi *iniţiative*. Condiţiile reprezintă totalitatea premiselor în interiorul cărora colectivitatea îşi organizează viaţa: cadrul natural, cu posibilităţile şi problemele sale; capacităţile tehnologice şi economice; resursele economice; tipul de organizare socială existent; diferitele facilităţi — asistenţă socială şi medicală, educaţie, informaţie, cultură; cunoştinţele ştiinţifice disponibile; mediul internaţional etc. *Iniţiativele* se referă la capacitatea oamenilor de a realiza, în cadrul condiţiilor

existente, un mod de viață cît mai concordant cu propriile lor aspirații. Condițiile nu reprezintă nici ele un dat absolut. Ele sînt rezultatul activității și inițiativelor generațiilor precedente și pot fi modificate prin inițiativele generațiilor actuale. Distincția este, de asemenea, relativă în raport cu unitatea pe care o luăm în considerație. Pentru o persoană, condițiile reprezintă întregul mediu natural și social în care trăiește. Pentru o națiune, condițiile se referă la mediul internațional, precum și la mediul intern așa cum este el la un moment dat, dar care pot fi modificate prin activitatea colectivă.

Interesul tot mai larg pentru problematica calității vieții marchează un proces profund de reorientare atît a colectivităților, cît și a persoanelor față de propria lor viață. Mitul creșterii economice, cu consecințele automat pozitive ale acesteia asupra omului, era de natură a genera o atitudine *pasivă*. Colectivitatea trebuia să „aștepte" binefacerile creșterii economice care urmau să vină de la sine. Crizele multiple care au erodat acest mit au dus la cristalizarea unei atitudini *active*. Întreaga viață socială trebuie să fie structurată în mod sistematic în vederea satisfacerii necesităților umane. Accentul cade tot mai mult pe *inițiativele* colectivității, dar și ale indivizilor, de a construi cît mai bine propriile vieți, în cadrul condițiilor existente. Atitudinea pasivă absolutiza relația dintre calitatea vieții și indicatorii condițiilor de viață (aici intră, în primul rînd, indicatorii dezvoltării economice). Atitudinea activă leagă calitatea vieții, într-o măsură importantă, de inițiativele pe care colectivitatea este capabilă să le dezvolte. Și alți parametri devin importanți, alături de cei referitori la condiții: *eficiența, mobilizarea, înțelepciunea*.

Eficiența tuturor activităților — realizarea maximumului cu minimul de cost — reprezintă, în condițiile actuale, un imperativ esențial. Eficiența nu se referă numai la activitățile economice, ci la toate tipurile de activități. *Acumularea* în țara noastră a bazei tehnice materiale a dus în mod necesar la formularea eficienței ca problemă critică a dezvoltării sociale. Documentele Partidului Comunist Român, din ultimul timp, au formulat ca un mijloc esențial al dezvoltării utilizarea cît mai eficientă a bazei existente. Creșterea eficienței tuturor activităților sociale reprezintă o sursă enormă a calității vieții.

Mobilizarea tuturor resurselor, economice și în special noneconomice, pentru creșterea calității vieții reprezintă cel de-al doilea parametru. Orientarea pasivă generată de mitul creșterii economice punea accentul aproape exclusiv pe utilizarea resurselor economice. Orientarea activă deplasează accentul spre utilizarea tuturor resurselor, și în mod special a celor noneconomice. La același nivel al resurselor economice, calitatea vieții poate varia în mod substanțial în funcție de capacitatea de a descoperi și mobiliza resursele noneconomice ale dezvoltării.

Resursele noneconomice ale calității vieții sînt foarte variate. Ceea ce le caracterizează este însă faptul că utilizarea lor nu necesită consum de mijloace economice sau acest consum este relativ scăzut. Din acest motiv, utilizarea lor nu depinde în mod esențial de capacitățile economice ale colectivității. Mediul natural al colectivității reprezintă o asemenea resursă. Utilizarea posibilităților sale pentru creșterea calității vieții presupune un consum relativ limitat de mijloace economice. Cultura și participarea la cultură, relațiile interpersonale, echitatea și corectitudinea în relațiile sociale, participarea voluntară a colectivității la activități de interes colectiv sînt alte asemenea resurse noneconomice.

Există o deosebire foarte importantă între cele două tipuri de resurse. Resursele economice sînt, la un moment dat, limitate. Ele sînt produsul dezvoltării și acumulării anterioare și depind de nivelul acesteia. Resursele noneconomice au limite mult mai puțin rigide. Unele dintre ele sînt practic infinite, în sensul că la un moment dat mobilizarea lor pentru creșterea calității vieții nu are limite fixe, valorificarea lor depinzînd într-o mult mai mare măsură de inventivitatea colectivității, de capacitatea acesteia de a se mobiliza și acționa. Dificultățile actuale, pe plan mondial, ale creșterii economice, punerea în evidență a unor limite naturale ale acesteia, reprezintă un factor stimulator pentru colectivitățile de a utiliza mai eficace resursele noneconomice în scopul creșterii calității vieții. Este, din acest motiv, previzibil faptul că în următorii ani valorificarea acestor resurse va ocupa un loc din ce în ce mai important în planurile de dezvoltare socială.

Înțelepciunea reprezintă parametrul ultim, fundamental, al inițiativei. Ea se referă la capacitatea colectivității sau a persoanei de a-și formula propriile necesități și de a le ierarhiza într-o manieră adecvată. A stabili prioritățile și a formula, pe această bază, într-o modalitate clară, obiectivele de realizat în vederea creșterii calității vieții reprezintă elementul central al succesului dezvoltării. Eficiența în sine, neorientată de înțelepciune, se desfășoară în gol, putîndu-se dovedi a fi în realitate, din punct de vedere uman, lipsă de eficiență. În cadrul orientării active, înțelepciunea colectivă reprezintă factorul-cheie. Ea orientează întregul efort. De ea vor depinde, de aceea, rezultatele globale

obținute. Nu este întîmplător faptul că în ultimele decenii s-a produs o discreditare progresivă a eficienței economice neorientate de o înțelepciune globală. Există tendința pronunțată de a judeca tot mai mult activitățile sociale în termenii mai generali ai eficienței umane.

Calitatea *inițiativei* nu reprezintă numai o resursă a calității vieții, ci și o componentă a ei. Perceperea eficienței activităților sociale, a gradului de mobilizare a tuturor resurselor, în fine, a înțelepciunii cu care colectivitatea își organizează viața la nivelul condițiilor existente, reprezintă unul din factorii determinanți ai componentei subiective a calității vieții, a stării de satisfacție, de fericire. Sentimentul că s-a făcut tot ceea ce este posibil, că activitățile sociale sînt eficiente, resursele mobilizate într-un grad ridicat, efortul colectiv orientat înțelept spre obiectivele cu adevărat importante, reprezintă o sursă puternică de satisfacție. Dimpotrivă, perceperea caracterului ineficient al activităților colective, sentimentul că efortul merge în „gol", cu un efect disproporționat de mic și, de asemenea, că ceea ce se realizează nu este în direcția cea mai bună pentru om, reprezintă o puternică sursă de insatisfacție, de frustare specifică. Din punct de vedere teoretic o asemenea afirmație este perfect întemeiată. Calitatea vieții este o realitate atît obiectivă, cît și subiectivă. Ea este raportarea „vieții" reale la valorile, așteptările, aspirațiile umane. Aspirațiile umane nu au un caracter absolut, ci relativ la posibilitățile existente. Este demonstrat faptul că nivelul de aspirații este determinat de perceperea posibilităților reale de care o colectivitate sau un individ dispune. Sentimentul că există posibilități neutilizate sau prost utilizate de creștere a calității vieții este o puternică sursă de insatisfacție. Din acest dublu motiv, pentru ridicarea calității vieții important este nu numai să se asigure condiții obiective cît mai bune, dar și valorificarea la maximum a acestor condiții.

După o perioadă în care, pentru țara noastră, problema centrală era acumularea condițiilor materiale elementare necesare asigurării unei vieți de calitate, intrăm într-o nouă fază în care accentul tinde să se deplaseze pe calitatea utilizării premiselor existente.

REEVALUAREA VALORILOR VITALE ÎN CONDIȚIILE DEZVOLTĂRII MULTILATERALE A SOCIALISMULUI*

DE

VASILE MORAR

O primă constatare nu lipsită de importanță, credem, se referă la prezența restrînsă-palidă, a valorilor vitale în lucrările speciale de axiologie. Valorilor vitale propriu-zise[1] nu li se acordă un spațiu aparte (cazul lui Louis Lavelle este, în acest sens, mai mult decît simptomatic), ele fiind tratate cei mai

---

* Capitol din *Tratatul de etică*, în curs de elaborare.

[1] Accepția pe care o dăm și păstrăm pentru *valoarea vitală*, pe parcursul acestui studiu, este în esență aceea a identificării ei cu elementele ce o compun și caracterizează, adică cu modul în care sănătatea, tonusul vital, forța fizică și spirituală individuală, frumusețea și armonia fizică, prospețimea și vigoarea biopsihică sînt ridicate la statutul de valori, funcție de cadrele și contextele determinante ale vieții și evaluarea lor de către subiectul valorizator. Din variatele și relativ convergentele *definiții-caracterizări* ale valorilor vitale (nu ne referim acum la divergențele care apar între punctele de vedere ale diverșilor autori, datorate întregului lor sistem de gîndire) amintim cîteva care ne-au și slujit de altfel: 1. Marx, de pildă, a definit vitalitatea („forțele vitale"), avînd ca fundament explicativ diada *boală-sănătate*, diadă pusă în relație cu situația existențială complexă a omului, cu funcționarea dependentă a variabilelor biopsihologice de o anumită structură socială și de clasă; 2. Tudor Vianu a considerat ca elemente de definire a valorilor vitale, sănătatea, puterea, frumusețea fizică, prospețimea și forța temperamentului; 3. T. Parsons a conexat vitalitatea individuală și cea socială de *dispoziția de sănătate*, care din punct de vedere sociologic este acea stare optimă de capacitate necesară pentru îndeplinirea efectivă a unor sarcini cu valori pozitive; 4. Vita-

adesea ca elemente presupuse în alte clase de valori sau sînt analizate relativ sumar pe întinsul a cîteva pagini, atunci cînd, li s-a rezervat dreptul de a figura totuși ca o clasă autonomă. Nu se încadrează în această schemă, evident, lucrările (care nu sînt de axiologie propriu-zisă), datorate lui Jean Marie Guyau și nici ansamblul operei lui Friedrich Nietzsche, din care s-au degajat o axiologie și o teorie a culturii, deci și o morală și o etică cu temei vitalist.

Din punctul nostru de vedere, care avem ca intenție circumscrierea ontologică a valorilor vitale în condițiile socialismului multilateral dezvoltat, soluția valorificărilor implicite s-a dovedit a fi singura viabilă, ca singura relevantă temei din perspectiva anume a tratatului, în cadrul căruia conceptul operațional de bază este cel de *situație morală elementară* a socialismului. Prin urmare, valorile vitale au fost raportate la acest concept și analizate în dinamica deplasărilor de semnificații pe care demersul istoric real l-a produs și impus în practica vieții.

1. CARACTERUL NECESAR AL REEVALUĂRII VALORILOR VITALE

În ordinea relevării mutațiilor de adîncime ce se produc sau tind să se producă ca urmare a restructurării întregului cîmp existențial și uman în condițiile societății socialiste multilateral dezvoltate, un rol major, de neneglijat, îl ocupă valorile vitale. O ontologie a vieții morale care vizează să detecteze fundamentele existențiale, cadrele primare ale funcționării valorilor în interdependența lor de neocolit, trebuie, totodată, să indice modul nou în care *viața ca viață* este valorizată, din moment ce existența însăși a vieții este, din această perspectivă, un punct arhimedic [2], un element indispensabil al genezei și afirmării valorilor.

Aceasta nu înseamnă că se recurge la postularea unei ierarhii valorice abstracte, apriorice, în care valorii vitale i-ar reveni locul prim (viața și sănătatea fiind considerate, dintr-o asemenea perspectivă, indiscutabile „valori supreme", atunci eroismul ar fi evaluat ca patologic, iar ipohondria, o atitudine-stare exemplară), ci semnifică faptul că, în acord cu punctul de vedere prezent pe tot parcursul în acest tratat, *funcția ontologic primară fondatoare a sferei (valorii) economice* [3] — ea însăși restructurată radical în societatea socialistă — nu implică o ierarhie valorică, o apreciere sau depreciere a celorlalte clase de valori, numite dealtfel, nu întotdeauna convențional în tratatele de axiologie, „superioare" sau „inferioare". Constatarea aceasta implică cu necesitate ideea că, în primă și ultimă instanță, raportul văzut tradițional, dintre valorile vitale ca esențialmente valori-mijloc și cele morale ca primordial valori-scop *, nu se poate susține integral, pînă la

---

lul la N. Hartmann, pe care se fundează reciproc, în principal, valorile etice și estetice, este asociat cu ceea ce înseamnă resimțirea forței, sănătatea, mobilitatea, elasticitatea; 5. Pentru Erich Fromm, vitalitatea, valoarea vitală este sinonimă cu sănătatea (starea de perfect acord a omului cu lumea, starea de echilibru fizic și psihic perfect realizat într-o „societate sănătoasă"); 6. La Herbert Marcuse, vitalul se identifică cu erosul, principiul plăcerii, care rămîne să fie compatibilizat istoric, în societatea nonrepresivă, cu principiul realității. 7. În lucrările lui Maurice Debesse, valorile vitale sînt sănătatea, tinerețea, vigoarea; 8. René Hubert asociază intrinsec vitalul de sănătate, de starea de echilibru și de buna funcționare a organismului.

[2] H. Marcuse, cel din *Omul unidimensional*, notează în acest sens: „Judecata că viața omenească este demnă de a fi trăită sau, mai exact spus, că ea poate fi demnă de a fi trăită și trebuie făcută să fie așa. Această judecată se află la baza oricărei efort intelectual; ea constituie *aprioricul* teoriei sociale, iar respingerea ei înseamnă (perfect logic) respingerea teoriei înseși" (în Herbert Marcuse, *Scrieri filozofice*, București, Edit. politică, 1977, p. 297).

[3] În această ordine de idei, G. Lukács arată, în *Ontologia* sa, că „o anumită formă a existenței constituie baza ontologică de nesuprimat a altor forme, și nu invers sau reciproc. O astfel de constatare este în sine indiferentă față de valoare. Numai în teologie și în idealismul de nuanță teologică, prioritatea ontologică reprezintă, totodată, și criteriul valoric superior" (în G. Lucáks, *Ontologia existenței sociale*, București, Edit. politică, 1976, p. 256.

* În ceea ce privește considerarea lor drept scopuri ultime ale vieții, Tudor Vianu observa: „Cine socotește însă că dezvoltarea vitalității poate umplea cadrul unei vieți și că (în) sănătatea și forța omului se exprimă superioritatea spirituală a tipului său biologic, trebuie să gîndească aceste idei pînă la capăt, pentru a se convinge despre exactitatea judecăților sale axiologice" (Tudor Vianu, *Opere*, vol. 8 p. 100), iar la p. 101 arată că nici identificarea vitalității cu valoarea estetică nu este de acceptat. „Închinătorii vitalității manifestă mai totdeauna o poziție estetică, prin care speră să găsească drumul unei afirmări spirituale a vieții.

capăt, fără rest, și în deplină certitudine, pe de o parte, pentru că, în planurile complexe ale instituirilor teleologice și în urmările lor, mijlocul intră în scop și scopul intră în mijloc — aceasta cu atît mai mult cu cît realitatea socială și morală în condițiile revoluției sociale, a revoluției științifico-tehnice și informaționale se densifică și intensifică dinamic și contradictoriu — iar pe de altă parte, pentru că, asupra omului ca ființă integrală, *toate* componentele existențiale iradiază, trec unele în altele, convertindu-se și sublimîndu-se anume la scara *condiției umane*, a activității specific umane. Acesta este dealtfel și sensul profund al reevaluărilor, al reevaluării tuturor valorilor odată cu ascendența noilor relații socialiste: reevaluările provin nu dintr-o iluzorie tendință sau tentație melioristă, care presupune un sens aditiv al valorilor (plus de semnificații fără schimbări calitative notabile), ci din necesitate imperioasă, din presiunea însăși a cadrelor existențiale, modificate, conjugate congruent sau în curs de articulare cu *omul ca valoare primară*, în acord deci cu situația morală elementară a socialismului. Căci, numai în omul integral, aflat în unitate armonioasă cu lumea sa, lume construită și funcționînd în integralitate și pentru *autoreproducerea* acesteia, se manifestă în chiar exteriorizările individuale, cele importante, hotărîtoare pentru viața însăși, dar și în cele cotidiene, imaginea unei lumi a activităților umane care *merită* să fie scop în sine. Iar dacă lumea activităților, a făptuirilor și înfăptuirilor autentice umane este mereu vizată, și totodată vizat este și modul în care omul receptează sensibil, inclusiv în plan biospiritual și estetic lumea [4], rezultă că importante și semnificate cu importanță sînt — aceasta într-o lungă evoluție cu fluxuri și refluxuri istorice largi, care merg de la linia kolokagatiei, ce valorizează pozitiv și sănătatea, forța fizică și spirituală, tonusul vital al indivizilor, pînă la aceea a semnificării *avitalității* ca ideal de atins pentru maximalizarea credinței prin asceză, prin desconsiderarea „cărnii" în evul mediu creștin — *raporturile de fundare reciprocă, indisolubilă* a valorilor vitale și morale, tocmai pentru că structura însăși a umanului, „indestructibilitatea substanței umane", a „omenirii ca speță" (Lukács) impun o atare situare. O impun în numele necesarei *solidarități active* a tuturor elementelor de ordin existențial cu omul ca valoare primară, cu afirmarea vieții ca viață activă, sănătoasă și trăită în pace. Mereu invocatele fapte, precum spectrul unui război nuclear la scară planetară ce s-ar dovedi nefast pentru speța umană, ce-ar distruge însăși viața omenească pe pămînt, sau, pentru capitalismul tardiv, pericolul „schizofreniei sociale generale", sînt *limite* ale unei atari problematici, aduse în prim planul vieții contemporane, a omului confruntat cotidian, în „marele fluviu" care este zilnicitatea, cu imense variabile, *toate* semnificative, prin multiple medieri *și în plan vital*.

2. CONEXIUNI CONTRADICTORII ȘI CONVERGENTE ÎNTRE SFERA VALORILOR VITALE ȘI CEA A VALORILOR MORALE. VITALITATEA CA PROBLEMĂ SOCIALĂ ȘI MORALĂ.

Orice ontologie morală, deci, nu poate ocoli modul contemporan, actual de fundare a valorilor, dialectica lor contradictorie. Acum mai mult decît oricînd *vitalul*, înțeles ca sănătate (fizică și psihică), forță fizică, echilibru psihosomatic, prospețime a componentei biologice umane ș.a.m.d. nu este *neutru* din punct de vedere moral. Nu este vorba doar de semnificația îngust-limitativă a dependenței și interdependenței valorii morale de cea vitală în plan individual, unde se observă ușor că adesea superioritatea biologică a unei persoane „coexistă cu inferiorități intelectuale și morale de diferite forme și categorii" [5], după cum, ele pot fi evident, și direct proporționale, ci, de faptul că societatea în ansamblu și cea socialistă îndeosebi a conștientizat progresiv și acționează în consecință în acest sens, pentru a institui condiția fizică a indivizilor, starea sănătății lor, a aptitudinilor lor fizice și spirituale individuale, a tonusului vital *ca probleme sociale și morale* stringente, de neeludat, într-o practică a emancipării umane [6]. Ascendența spre acest statut clar, al vitalității ca problemă socială și morală asumată conștient și lucid de societate, este grevată în condițiile societăților anterioare, ale dominației de

---

Adevărul este însă că, alături de vitalitatea frumoasă, există și forma ei primitivă și bestială . . ."

[4] Să nu exemplificăm decît prin faptul că, în general, estetismele preromantice (romantismul, după cum este cunoscut, a valorizat pozitiv uritul, boala, avitalitatea „frumoasă" și supravitalitatea hidoasă) hipervalorizau individul sănătos, echilibrat fizic perfect, cu un tonus vital ridicat, dar măsurat.

[5] Tudor Vianu, *Introducere în teoria valorilor*, *Opere*, vol. 8, București, Edit. Minerva, 1979, p. 101.

[6] „Căci pentru oameni este o *necesitate vitală și socială* să se comporte în esență practic față de mediul lor real" (G. Lukács, *Estetica*, vol. 2, București, Edit. Meridiane, 1974, p. 516 (*subl. ns.*).

clasă ale penuriei și subdezvoltării, de contradicții insurmontabile, omul suportînd dramatic și tragic represiunea, indiferența sau disprețul pentru ființarea lui sensibilă, vitală. La acesta se adaugă și redusul nivel al vieții materiale în ansamblu, cu efecte pentru majoritatea populației, precum și limitata capacitate a oamenilor de a se hrăni rațional sau scăzutul stadiu atins în dezvoltarea medicinii, a combaterii și a prevenirii bolilor, pentru a nu mai aminti de efectul deseori nociv, al ignoranței, al superstițiilor și al practicilor magice. Bolile, epidemiile, războaiele afectau aproape permanent corpusul social, selecția „naturală" operînd foarte dur și nemilos. Viața ca durată medie era mult scăzută, datorită muncilor istovitoare, a condițiilor precare de hrană și locuit, a maladiilor foarte diverse etc. Omul era confruntat de-a lungul existenței sale sociale și individuale cu probleme ce țineau în mare parte de supraviețuire, de minimul necesar întreținerii vieții, iar nivelul adaptărilor sale se măsura inevitabil în termenii rezistenței fizice. Nu întîmplător pe prim plan, și încă din cele mai vechi timpuri și la comunități foarte diferite sub raport cultural, *nota repetabilă* în valorile vitale, cea care este întărită prin așteptare socială și individuală, tocmai fiindcă lipsea așa de des, era și este încă *sănătatea* [7], resimțită ca bază, premisă și concluzie, totodată, a unei vieți pline. Marx însuși va defini vitalul în conexiune directă cu diada *boală — sănătate* [8] (boala, spune el, este „viața îngrădită în libertatea ei"). Această diadă este văzută ca un punct nodal și dinamic al vieții sociale și individuale, dependentă de serii complexe de variabile materiale și spirituale. El arată că vitalul ca *afirmare a vieții* (Freud, mai tîrziu, va spune, accentuînd biologic, „capacitatea de a iubi și munci creator") este deturnat, anulat sau invertit în situația de viață complexă, în care capitalul uzurpă în mod inevitabil „jocul liber al forțelor vitale fizice și intelectuale" [9], depășindu-se „nu numai limitele maxime morale, dar și pe cele pur fizice". Se uzurpă chiar „timpul necesar pentru creșterea, dezvoltarea și conservarea sănătății corpului". Se ajunge la situația în care somnul „(somnul sănătos, necesar pentru acumularea, reînnoirea și împrospătarea *forței vitale*, capitalul îl reduce la atîtea ore de amorțire cîte sînt indispensabile pentru reanimarea unui organism complet epuizat") necesar pentru „reînoirea și împrospătarea forței vitale", devine nesănătos, destructiv, traumatic, obsedant, atunci cînd „capitalul nu se sinchisește de durata vieții".

Boala și sănătatea, prin urmare, sînt dependente de întregul complex existențial real, de variabile ca cea mai înainte enunțată, — condiționarea economică în ultimă instanță a însăși duratei și calității vieții — care se exprimă în cîmpul trăirilor statutelor și a pozițiilor de clasă într-o multitudine de efecte secunde, dar nu secundare pentru ființarea umană. Astfel, dincolo chiar de faptul cunoscut că societății capitalismului tardiv i-au fost impuse, după cum previzionase Marx, „scrupule" [10] în ceea ce privește sănătatea și durata vieții, dincolo de „legitimitatea" [11]

---

[7] Aristotel încă a emis formula nu numai surprinzătoare prin implicațiile ei imediate în plan uman și etic, ci și pentru perspectiva ontologică pe care o avansează: „Sănătatea produce sănătate" atît la nivel individual cît și social general, tot așa după cum — continuă el — pe această bază realizată, „înțelepciunea (produce) fericire" (Aristotel, *Etica nicomahică*, București, Casa Școalelor, 1944, p. 214).

[8] Cum procedaseră la rîndul lor, fără să atingă decît prin enunțare rădăcinile sociale ale problemei, Platon, și mai ales Aristotel. Platon, spre exemplu, atrage atenția asupra dependenței instituite între *perceperea* stării de boală și sănătate și statutul social al individului: „Cînd este bolnav un tîmplar, el cere de la medic un tratament drastic și rapid, un purgativ, o cauterizare, sau cuțitul. Acestea sînt leacurile lui și dacă cineva îi prescrie o cură dietetică și-i spune că trebuie să asude și să-și oblojească capul cu tot felul de lucruri, el îi replică pe loc că *nu are timp să fie bolnav* și că nu admite un trai petrecut pentru a-și îngriji boala neglijînd meseria sa obișnuită" (în *Republica*, București, Edit. Casa Școalelor, 1941. (subl. ns)).

[9] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, p. 275. Următoarele citate sînt la aceeași pagină și următoarea, 276.

[10] „Capitalul nu cunoaște nici un fel de scrupule în ceea ce privește sănătatea, și durata vieții muncitorilor, acolo unde asemenea scrupule nu-i sînt impuse de societate", în K. Marx, *Capitalul*, vol. I, București, Edit. P.M.R., 1948, ed. a II-a, p. 260—261.

[11] T. Parsons a arătat că, în societatea contemporană (capitalistă), incapacitatea temporară de muncă constituie o justificare legitimă pentru scutirea individului bolnav de îndeplinirea normală a rolurilor și îndatoririlor sale. De aceea, arată el, boala presupune că bolnavul se află într-o situație specifică, aparte, totuși „legitimizată". Condiția esențială a acestei legitimizări este conștiința bolnavului că boala nu este de dorit și că are datoria de a se îngriji de sănătatea sa, cooperînd pentru aceasta cu alții (vezi, pe larg, în Vasile Pavlid, *Educație și sănătate*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1972, p. 21).

recunoscută a bolnavului în a pretinde să fie tratat corespunzător de societate prin serviciile sale specializate, și totodată a îndatoririi pe care însăși bolnavul trebuie să o manifeste față de propria sa vindecare, există temeiuri adînci ale unor tipuri de boli și îmbolnăviri, a căror loc de rezidență este structura de clasă a societății, antagonică sau neantagonică, cu consecințe indiscutabile pentru tonusul vital al organismului, pentru starea lui generală care se traduce în trăirea agreabilă, plăcută, stenică a clipelor de existență sau, din contră, în momente de depresie, devitalizare, chin existențial, vid spiritual. Există deja o dependență constatată și confirmată, validată și întărită de însăși practica antagonismului social contemporan, dintre apartenența primară la o clasă socială și tipologia „bolilor sociale", dependență care se întinde cu efectul său de la bolile organice pînă la cele psihice [12]. În acest sens, de pildă, este absolut semnificativ în plan ontologic faptul că *maladiile psihosomatice* [13] apar mai des, în societatea capitalistă, la clasa mijlocie, ca efect multiplu mediat al conformismului acestei clase, în timp ce *maladiile traumatice* se constată că apar mai frecvent la clasa dominată, la grupele și păturile sociale defavorizate, în legătură evidentă cu lupta de clasă, cu sentimentul nedreptății sociale, al frustrărilor la care acestea sînt supuse cotidian. În sfîrșit, *psihonevrozele* sînt apanajul semnificativ al claselor dominante, represive, care și-au dezvoltat un „supra-eu foarte puternic și foarte tradițional" [14]. Oricare sînt însă preeminențele și tipologiile detectabile în empiria vieții, ceea ce apare cu evidență de neocolit este faptul că, într-un climat social represiv, din interior minat de tensiuni destructive, ireconciliabile prin însești suporturile lor obiective, *vitalul și moralul apar ca ecuații contradictorii*, nerezolvabile decît prin negativități de tipul creșterii agresivității, a numărului sinuciderilor, a stărilor de apatie ș.a.m.d. În această ordine ideatică, H. Marcuse — deși accentuează psihanalitic, freudian deci, printr-o reducție biologistă — a surprins această dependență în termeni tragici, arătînd că societatea abundenței, a principiului randamentului și a concurenței acerbe, propulsînd din interstițiile propriilor sale mecanisme de autoreproducere agresiunea și distrugerea (în plan individual adeseori autoagresiunea și autodistrugerea), care se dovedesc a fi *„eficiente"*, are o „tendință sinucigașă" [15]. La limită, pierderea sentimentului valoric al vieții — ca afirmare fără echivoc a acesteia prin muncă, activitate și creație și negarea declinului și a morții — are consecințe nu numai spectaculoase, evidente prin însăși forma lor de manifestare (grad crescut de sinucideri, comportament agresiv, inclusiv

---

[12] De unde și ramuri relativ distincte de cercetare: a) *patologia sociosomatică*, care studiază mediul social ca factor patologic, și, lărgind aria, b) *patologia istorică*, care analizează și așa-zisele „boli ale civilizației"; preponderența crimei și leprei pentru evul mediu, a tuberculozei pentru epoca modernă, a patologiei cardio-vasculare, a nevrozelor a bolilor psihosomatice și a cancerului pentru perioada contemporană. Vezi, Victor Săhleanu *Boală, teren, individualitate*, în vol. *Materialismul dialectic și științele contemporane ale naturii*, vol. IV, București, Edit. politică, 1964, și de același autor, *Concepții despre om în medicina contemporană*, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1976, p. 198.

[13] Caracterizarea acestora ca tipologie este edificatoare în acest text: „Atunci cînd depersonalizarea este trăită în mod predominant în plan somatic (și este denumită desomatizare sau depersonalizare somatică), alterarea psihopatologică este (...) profundă, întrucît se deplasează din planul subiectivității psihice în cel al obiectivității corporale. În această situație, ea este trăită și redată prin impresia modificărilor sau schimbărilor unor segmente corporale (în special capul și fața) sau a schemei corporale în ansamblu. Uneori bolnavii au impresia *devitalizării (subl. ns.)* propriului lor corp, ca și cum viața s-ar fi retras din ei, sau au impresia că sînt în iminența de a trece în neființă" (G. Ionescu, *Introducere în psihologie medicală*, București, Edit. științifică, 1975, p. 80).

[14] Vezi pe larg despre această problemă în Roger Bastide, *Psihiatria societății globale*, în vol. *Sociologia franceză contemporană*, București, Edit. politică, 1971, p. 440.

[15] El afirmă foarte abrupt: „Dacă este valabilă teoria lui Freud potrivit căreia pornirile distructive tind să nimicească viața individului respectiv fără a cruța alte vieți și țeluri, atunci putem vorbi într-adevăr de o *tendință sinucigașă* a acestei societăți, iar jocul mondial cu distrugerea totală își găsește o bază trainică în structura instinctelor individului" (H. Marcuse, *Scrieri filozofice, ed. cit.*, p. 260, *subl. ns.)*. Chiar dacă contextul explicativ este cel freudian, cu extrapolări nevalidabile de la nivelul psihologiei individuale la cel al psihologiei umane generale, problema ca atare merită a fi pusă din moment ce, în criza morală a capitalismului contemporan, asemenea elemente, precum forța fizică, interesul pentru corp (vezi în acest sens și consecințele derivate din ceea ce s-a numit în anii '60 „revoluția sexuală"), pentru capacitățile vitale, tind să primească o asemenea „încărcătură" regresivă.

sub forma terorismului ca răspuns la structura socială și politică represivă sau devianța juvenilă etc.), ci și efecte *ne- evidente*, dar nu mai puțin semnificative pentru cuantumul de sănătate fizică și psihică, pentru tonusul vital al indivizilor. În acest sens, creșterea fără precedent a bolilor psihice apare pe fondul concentrat al stimulilor sociali discrepanți dizarmonici, provocatori de rupturi, de schisme în echilibrele dinamice ale psihismului uman, ca o reacție de inadaptare cronică la situații sociale și individuale traumatizante.

3. SĂNĂTATEA CA TEMEI ȘI FINALITATE DINAMICĂ REALIZATĂ A UNEI „VIEȚI BOGATE" ÎN CONDIȚIILE SOCIALISMULUI MULTILATERAL DEZVOLTAT

Diada *boală-sănătate*, ca și raportul mai general vital-moral căruia i se subordonează, pot fi explicate, după cum se poate deduce și din succintele trimiteri de pînă acum, numai printr-o imersiune în fundamentele ființării umane (analizate pe tot parcursul tratatului dealtfel), demers care aduce în prim plan analiza tipului de societate, a tipologiei activităților și a tipologiilor umane corespondente, a modului în care omul și trebuințele sale primare, aflate și ele într-o perpetuă restructurare, sînt privilegiate sau nu, activate sau disprețuite, promovate sau respinse în practica însăși a vieții fiecărui individ, în dialectica contradictorie a poziției adoptate de oricare om față de propria sa particularitate [16].

Se pune deci ca *problemă practic-istorică*, ca sarcină a istoriei, pe care socialismul o relansează de la nivelul întrezăririlor teoretice anterioare, luarea în posesie a întregului cortegiu de factori obiectivi și subiectivi care promovează viața, sănătatea, *conexate necesar cu integralitatea ființării umane autentice*.

Istoria problemei ca atare, pe linia ei „sănătoasă", cum o numește Marx referindu-se la Grecia clasică, ca moment prim, parțial realizat, a debutat cu această idee a *integralității*, prezentă la Aristotel încă, într-o formă ontologic exemplară: „Dar cel ce vede, simte că vede, cel ce aude, simte că aude; cel ce umblă, simte că umblă, și la fel în toate celelalte cazuri; există ceva în noi care simte propria noastră acțiune în așa fel încît putem simți că simțim și gîndi că gîndim. Dar a simți că simțim sau a simți că gîndim înseamnă a simți *că existăm* (...). A simți *că trăim* este unul dintre lucrurile care sînt agreabile în sine, pentru că viața este bună în chip natural și a simți în noi binele pe care îl posedăm este o adevărată plăcere" [17]. Se conturează în această valorizare a vieții „bună în chip natural" — a omului care simte „adevărată plăcere", „că trăim" și aceasta este „agreabil în sine" — o schiță primară a ceea ce s-ar putea numi, în istoria umanității, *„consecințele viziunii integralității"*, pe de o parte, și, ca mod opus, a viziunii „dualist-tiranice" [18] asupra ființării umane, pe de altă parte .

În acest context problematic, considerăm, că, într-o ontologie a vieții morale care vizează să surprindă, indice și nominalizeze majoritatea componentelor valorice fundamentale ale ființării umane în cursul ascendent și contradictoriu al societății, inclusiv al celei socialiste, un postulat „un punct fix" se impune cu necesitate, și anume că valorile vitale nu sînt nici „de jos", nici „numai de sus" decît dacă se scindează „dualist-tiranic" personalitatea, cum s-a întîmplat în nu puține sisteme etice și axiologice, dar mai ales în practica însăși a vieții umane, scindată ea însăși în acest fel prin mecanismele prolific iradiate ale exploatării, ale înstrăinării, ale trăirilor omului în fragmentar, în stare de incompletitudine. Or, dacă societatea socialistă încearcă istoric *să restabilească practic unitatea personalității* — în viitor anularea, iar pe parcurs, acum, diminuarea acestei rupturi dualist-tiranice — , atunci în nici un caz latura vitală, organică, naturală a omului nu poate fi tratată ca de un grad inferior din punct de vedere axiologic. De fapt, omul emancipat, omul nescindat dualist, posedă în principal o augmentată luciditate, o mai acută putință de a se raporta obiectiv și critic față de tot — pe temeiul ontologic potrivit căruia adînci-

---

[16] Or, aceasta, notează Lukács, indicînd un moment hotărîtor în evoluția omului, adică poziția oricărui om față de propria sa particularitate, „este una dintre cele mai importante probleme ale vieții individuale ... (care) crește mereu, tinzînd să devină *o problemă a întregii societăți*, a întregii culturi. Dialectica vieții sociale se manifestă în faptul că particularitatea trebuie să fie anulată și consumată necontenit, cu aceeași necesitate. Pentru fiecare om — și deci pentru fiecare societate și cultura ei — devine o *problemă de viață (subl. ns.)* să găsească în această antinomie dialectică media justă (în sensul eticii aristotelice), deci să nu îngăduie simpla tocire a contrariilor, să nu accepte un compromis dubios" (G. Lukács, *Estetica*, vol. II, *ed. cit.*, p. 591).

[17] Aristotel, *Etica nicomahică*, *ed. cit.*, p. 320 *(subl. ms)*.

[18] G. Lukács, *Estetica*, *ed. cit.* vol. 2, p. 506—507.

mea subiectivității și calitatea acesteia este direct proporțională cu amplitudinea înrădăcinării ei în realitatea obiectivă —, inclusiv față de zestrea sa vitală, fără ca prin aceasta să-și micșoreze valoarea integralității, din contră. Hotărîtor, deci, pentru bilanțul antropologic al personalității nescindate îl reprezintă evident nu căutarea originii și calității vieții în instanța unui pretins biologic „pur", într-un aparent independent sau supraetajat cuantum de forță fizică sau capacitate de rezistență psihică, ci în rolul lor, indisolubil legat de întreaga sferă a obiectivărilor superioare de a fi și deveni *adevărate pîrghii ale vieții*. Acest rol se realizează în dinamica vieții din moment ce societatea socialistă și-a asumat ascendent sarcina valorificării permanent îmbogățite a stării fizice, a capacităților individuale, a satisfacerii *nevoii* și a dreptului la sănătate, *ca o problemă socială și morală (morală* pentru că este socială), problemă izvorîtă din *necesitate* și nu dintr-o abstractă *caritate*. Într-un asemenea demers practic-real al societății, valorile vitale tind să aibă atît un rol *perseverativ*, cît și unul *amplificativ* pentru subiectul valorizator. Primul rol se topește *în* și contopește *cu* cel de-al doilea, sporind astfel solidaritatea, coeziunea necesară dintre nivelele ființării umane, înspre integralitate și completitudine dinamică, atunci cînd *inocularea cu sens a vitalului* se face în clipele vieții trăite (atunci cînd oamenii „simt că există" și că viața este un bun natural polivalent) congruent cu vizările supraetajate acestuia. Astfel, la nivelul valorii morale, valoarea vitală se condensează, se cristalizează într-un concentrat de experiență umană care înalță, îmbogățește și intensifică subiectivitatea, îi asigură echilibrul. De fapt, glisarea liberă între vital și moral tinde să se producă permanent, relația fiind continuu biunivocă: accentuarea laturii morale în subiect are drept consecință creșterea *sentimentului* forței, a tonusului vital, prin trăirea activă a stării de încredere pe care o dă realizarea valorii, după cum accentuarea practică a vitalității se răsfrînge pozitiv, *amplificativ* și *perseverativ* asupra subiectului. Rezultă, dacă mai este necesar să se spună că, în practica ființării umane, componentele vitalității nu sînt date primare care abia urmează a fi valorizate, ci sînt valorizate tot mai mult și în virtutea faptului că sînt integrări necesare ale momentelor de evaluare morală.

Acest fapt a devenit evident în societatea modernă și contemporană, mai ales în privința considerării sănătății, a tonusului general al indivizilor ca valoare în același timp vitală și morală, iar socialismul — pe temeiul maturizării sale progresive — accentuează această interrelație necesară, eliberînd-o de tensiunea anterior instituită între componentele implicate, atît timp cît spațiul social de geneză și funcționare al valorilor era prin urmare limitativ-coercitiv, represiv. Însăși semnificația sănătății [19] a suferit o schimbare notabilă care poate fi ușor urmărită în tipologia atitudinii cotidiene față de boală, suferință, infirmitate, handicap ș.a.m.d., Glisarea semnificației s-a produs de la conceperea anterioară a ei doar *ca absență* a bolii sau infirmității la considerarea sănătății ca o componentă esențială a *modului de viață* și a calității vieții. Dacă, în primul caz, în mod tradițional sănătatea era evaluată ca o valoare dependentă de individ, și în care se asociază o doză suficient de mare de accidental, în cel de-al doilea caz iradiază tot mai mult responsabilitatea asumată de societate pentru sănătatea fiecărui individ, în strînsă corelație cu comportamentul acestuia, dat fiind faptul că s-a statuat deja ca necesară legătura dintre acțiunea individului, habitus-ul său, pe de o parte, și coordonatele, variabilele sociale care-l predetermină și determină, pe de altă parte. Bolile cardiovasculare, cele mintale, alcoolismul sînt în mare măsură rezultatul comportamentului inadecvat și numai după aceea rezultatul expunerii organismului la un mediu fizic nociv. Sănătatea ca valoare se instituie și s-a instituit treptat, deci, mai mult ca *un mod de a aborda existența*, decît ca o reacție a organismului, aceasta și ca urmare a conștientizării crescînde — la nivelul cunoașterii medicale, dar chiar și la cel al *gîndirii cotidiene* despre boală tot mai accentuat — că bolile cronice și degenerative, ce au atins o substanțială predominanță față de cele acute[20], au importanți și hotărîtori determinanți psihosociali, ceea ce-și aduce în prim plan ca *sarcină tendențială*, mereu proaspătă a socialismului, instaurarea unui *climat de viață sănătos* (climat tensiv doar în limite care activează energia de adaptare și echilibrul biopsihic, promovator spontan de încredere și siguranță, inoculator firesc de speranță de viață acoperită), teren primar și temei pentru diminuarea progresivă, prin suspendarea cauzelor, a efectelor devastatoare ale bolilor datorate „vieții

[19] O.M.S. definește sănătatea ca „o completă bunăstare fizică, mintală și socială, care nu constă numai în absența bolii sau infirmității".

[20] „De fapt, doar după ce bolile acute au început să fie stăpînite, mulți pacienți au putut supraviețui, pentru a simți efectele depline și prelungite ale bolilor cronice", arată Albert Wessen în *Some Sociological Characteristics al Lang Term Cuse*, 1964 (vezi pe larg în: Grigore Gr. Popescu, Sorin Rădulescu, *Sociologia medicinei*, București, Edit. medicală, 1976.

neraționale", sociale și individuale. Prin restructurarea cadrelor prime ale vieții într-o asemenea direcție, se creează condiții ca sănătatea să fie concepută și realizată tridimensional, ca o *calitate a vieții* „care presupune o interacțiune dinamică și interdependentă între condiția fizică a individului, manifestările sale mintale, reacțiile emoționale și ambianța socială în care trăiește" [21]. În același timp, *orientarea profilactică* [22] care reprezintă consecința prețuirii sănătății, prezente și viitoare a tuturor oamenilor, derivată din și susținînd concepția tridimensională a sănătății ca o calitate a vieții, accentuează în mod necesar asupra *comportamentului* profilactic social și individual, pentru realizarea ortobiozei personale și colective, concretizată în *modul optim* sănătos de viață al individului și colectivității. Comportamentul general al omului are, deci, un ascendent de neneglijat în fața unei „pure cunoașteri" despre principiile de organizare și funcționare ale vieții, bolii și sănătății. Preeminența comportamentului în fața factorilor pur fizici ridică, ca o problemă socială și morală de termen lung, *restructurarea atitudinii omului față de viața sa*, ceea ce presupune maturizarea omului devenit capabil să facă saltul de la nivelul cognitiv (ceea ce se știe despre boală, sănătate) la ceea ce face în clipele vieții trăite pentru a prezerva, persevera și amplifica propria vitalitate. Într-un sens, se poate admite că sănătatea nu este determinată în primul rînd *de ceea ce oamenii știu, ci de aceea ce ei fac*, ceea ce implică ideea că de nespusă importanță devin și tind să devină deprinderile, obișnuințele (care reprezintă și ele, de fapt, în ultimă instanță, o *cunoaștere suprimată*, concentrată, în acte repetate, cvasiautomate sau automate), răspunsurile lor la situațiile de viață care nu sînt niciodată absolut simple, dar care pretind, pentru a fi activante de vitalitate, un răspuns univoc, adaptat și creator, echilibrant în același timp, prin măsura [23] (în sens aristotelian) pe care o presupun și o implică [24].

După cum se constată cu evidență, în societatea socialistă contemporană, planul densificat al cunoștințelor despre sănătate și boală, existent la nivelul gîndirii cotidiene, se întărește, împletindu-se cu achizițiile gîndirii științifice (biologice, psihologice, ecologice etc.) și cu cele derivate din practica și cunoașterea empirică. Astfel, atît pentru societate cît și pentru individ se impune cu o forță crescîndă nevoia de a concepe sănătatea prin prisma unor concepte precum cel de homeostazie, de viabilitate, de grad și formă a vitalității ș.a.m.d.. Totodată, starea generală a organismului, a capacității lui fizice și psihice, a echilibrelor lui psihosomatice, interesează în cel mai înalt grad societatea, din moment ce orice eludare a lor se repercutează negativ asupra întregii structuri a dinamicii sociale. În acest sens, conceperea sănătății ca stare de echilibru optim, ca homeostazie realizată, ca bunăstare generală a organismului și psihismului, este — *social* și *moral*, totodată — , corelată cu *viabilitatea* și *vitalitatea propriu-zisă* existentă în societate și raportată necesar la fiecare individ. *Viabilitatea* este dependentă în cea mai mare parte de grija socială pentru menținerea vieții — evident, pe fondul vital existent la un moment dat și funcție de condițiile obiective, de hrană, locuință, securitate fizică și socială generală etc. —, grijă obiectivată în plan real și prin sfat genetic, puericultură, educație sanitară profilactică ș.a.m.d., toate vizînd nu numai oferirea minimului vital al individului și colectivității, ci și prezervarea „capitalului biologic" pe termen lung al societății [25]. Subdezvoltarea s-a asociat întot-

---

[21] Vasile Pavlid, *Educație și sănătate*, p. 15.

[22] Orientarea profilactică constituie o trăsătură a întregii acțiuni de ocrotire a sănătății. Lărgirea și adîncirea acestei orientări se exprimă în programele de igienă și medicină preventivă, vizînd prevenirea și combaterea bolilor transmisibile, asanarea mediului de muncă și viață, ocrotirea sănătății mamei, a copilului și a tineretului, profilaxia bolilor cronice și degenerative (Vasile Pavlid, *op. cit.*, p. 12).

[23] „Sănătatea (...) e ce-i drept determinată, dar totuși îngăduie un mai mult și mai puțin", ceea ce înseamnă că există grade ale sănătății, notează Aristotel în *Etica nicomahică*, p. 331. Sănătății îi este deci interioară caracteristica gradualității. Tot Aristotel arată că „noi vroim de exemplu sănătatea, mijloacele pentru ea însă le alegem" (*Op. cit.*, p. 87).

[24] În *Legea privind asigurarea sănătății populației*, București, Edit. politică, 1978, se statuează „formarea *deprinderilor sănătoase* de viață și muncă, prin folosirea unei alimentații rationale, practicarea culturii fizice, sportului și turismului, utilizarea pe scară largă a factorilor naturali, respectarea unui regim echilibrat de activitate și odihnă" (*subl. ns.*).

[25] Tocmai pentru că valoarea vitală este o *valoare de integrare* se pune cu atîta acuitate accentul pe caracterul ei de fundal și fundament indispensabil în ființarea umană.

deauna cu incapacitatea de a oferi o rată crescută a viabilității, avînd și un indicator-test hotărîtor, mortalitatea infantilă, și un corolar firesc, speranța de viață, vîrsta medie foarte scăzută, în timp ce dezvoltarea fondurilor materiale ale societății și, pe această bază, putința, obiectivă de a asigura trebuințele fundamentale ale omului s-a conexat necesar cu o invers proporționalitate față de etapa premergătoare, în ceea ce privește mortalitatea infantilă și speranța de viață. *Vitalitatea*, viața viguroasă, dependentă cauzal de cuantumul viabilității se realiza în condițiile subdezvoltării cu pierderi mari, inevitabile pe parcurs, după cum, în același timp prin depășirea subdezvoltării se creează, principial, premise-cadru pentru viață sănătoasă și tonus vital ridicat la majoritatea indivizilor. Ceea ce nu înseamnă însă că nu apar fenomene secundare, derivate din augmentarea fără precedent a viabilității, fenomene traduse și făcute vizibile îndeosebi prin intermediul *vitalității-grad* (cît de viguros este organismul) și a *vitalității-formă* (care ne indică prin ce anume este omul viguros și prin ce anume este el fragil). O privire dialectică asupra mutațiilor în sfera vitalului, o dată cu ansamblul de măsuri ce privilegiază viabilitatea, va sesiza, totodată, că gradele vitalității și formele acesteia se manifestă și realizează pe fondul unei oarecari preeminențe a *vitalității de relație* în fața celei strict vegetative, din moment ce viața însăși apare acum, mai mult decît oricînd în trecut, ca o relație socială densificată, ca o legătură dinamică cu lumea și nu o simplă prelungire inerțială a unor instanțe vegetative primare [26]. Totodată însă trebuie să arătăm că dezechilibrele în gradele și formele vitalității apar nu numai și nu în primul rînd ca urmare a unor deficiențe biotipologice, ci și datorită variațiilor condițiilor existențiale dincolo de limitele cu care organismul s-a obișnuit, prin suprasolicitarea deci atît a vitalității de relație, cît și a celei vegetative.

Astfel, în timp ce variația moderată a condițiilor de existență a solicitărilor de ordin social, fizic și psihologic la care este supus omul „este întotdeauna utilă, iar uneori, chiar necesară, producînd *ca efect nespecific stimularea generală a vitalității*" [27] — lărgind diapazonul funcțional potențial, plasticitatea și adaptabilitatea organismului, prin creșterea capacităților compensatorii și lărgirea limitelor reversibilității în caz de modificări patologice —, supravariația și suprasolicitarea produc, din contră, oboseală, apatie sau neliniște, angoasă, culminînd cu nevroza.

Este o sarcină vie a istoriei socialismului ca pe fondul putinței obiective de a satisface nevoile și trebuințele maturizate ale oamenilor și, în condițiile creșcînde a condițiilor existențiale — solicitante continui ale vitalității de relație — să privilegieze *viabilitatea* și *vitalitatea* indivizilor, prima dintre ele încă din fazele prenatale, iar cea de-a doua fără limite sociale restrictive decît cele impuse oricum de diferențele de vîrstă, sex, particularități biotipologice ș.a.m.d.. Se impune de aceea ca problemă mereu actuală activarea viguroasă a sănătății oamenilor [28], atît ca *temei necesar* al funcționării tuturor celorlalte valori materiale și spirituale într-un climat emancipat, pacificat și limpezit, cît și *ca finalitate dinamică realizată*, pe care o cere imperios o viață, între timp plină și bogată, demnă de a trăi fericirea, satisfacția existenței.

Concluziv, trebuie să arătăm că reevaluarea valorilor vitale, a sănătății, a forței, a tonusului vital, a frumuseții fizice a oamenilor, a prospețimii fizice și spirituale, în condițiile vizate de *situația morală elementară a socialismului*, se realizează — așa cum s-a mai specificat pe parcurs — în funcție de capacitatea reală a societății de a satisface *rațional* și *prospectiv* nevoile și trebuințele fundamentale. Or, înseși deplasările de semnificații de la această ultimă variabilă-în

---

Într-un mod paradigmatic se pune această problemă de către Tudor Vianu: „Este — se întreabă el — (...) vitalitatea o valoare integrabilă? Răspunsul nu poate fi decît afirmativ dacă ne gîndim că sănătatea unui ins sau a unei societăți poate face progrese și că ceea ce se numește capital biologic al unei colectivități (un termen în chip sugestiv — identic cu cel pe care îl întrebuințăm pentru a desemna însumarea valorilor economice) nu este altceva decît un produs de integrare" (Tudor Vianu, *op. cit.*, vol. 8, p. 102).

[26] Niculae Bellu notează chiar, că stricta „existență vegetativă devine nonsensul vieții umane" (în studiul *Modelul omului comunist. Aparență și transparență*, în „Revista de filozofie" nr. 8/1971, p. 974).

[27] Victor Săhleanu, *Concepții despre om în medicina contemporană*, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1976, p. 112.

[28] Dreptul la viață sănătoasă este înscris în art. 20 din Constituția R.S.R., unde se prevede în mod expres dreptul fundamental al cetățeanului la asigurarea materială „de bătrînețe, boală, sau incapacitate de muncă". Trebuie amintit, totodată, că există, pe lîngă propriul interes pentru îngrijirea bolii, și obligația legală de a respecta tratamentul medical prescris, obligația celui care are o incapacitate temporală de muncă de a se prezenta la vizita medicală pentru îngrijire) bolii. (vezi art. 25 din H.C.M. nr. 880/1965.

stanță se întind tot mai larg pe o paletă care merge de la „simpla" nevoie de hrană, locuință, asistență socială și sanitară etc. pînă la nevoia de confort, de siguranță (în viață, familie, profesie), de timp liber, de divertisment, sau, mai mult, nevoia de visare și contemplație estetică a lumii. Acestea din urmă se testează ca veritabile cuante ale *nevoilor vitale*, prin faptul că *absența lor* este resimțită în plan individual printr-o stare de disconfort, de frustrare, ceea ce denotă că ele s-au instituit *deja* în sistemul expectațiilor cotidiene ale omului în fața vieții și sînt pentru om *expectații vitale*, impregnate, infuzate moral în chiar substanța lor.

Totodată nu putem încheia — tocmai pentru că istoria de pînă acum în etapele ei presocialiste a consumat, în forme extreme, atît evaluarea vitalității ca simplă valoare-mijloc, ceea ce justifică real și doctrinar desconsiderarea laturii naturale a omului, cît și invertirea ei în scop, ce a legitimat ororile naziste, cultul supraomului, a forței bestiale, — fără specificarea expresă că situația morală elementară a socialismului care include ca element fundamental *primaritatea valorii omului*, autenticitatea ființării umane, integrale, respinge *ab initio*, atît brutalitatea și vidul spiritual ce ar rezulta dintr-o existență centrală, organizată pe vitalitate, ca scop final *amoral*, cît și sterila înflorire vitală din om, ce ar fi orientată marcisiac pe apariție și aparență, pe „înfățișarea frumoasă".

EMANCIPAREA TREBUINȚELOR — CONDIȚIE A EMERGENȚEI SENTIMENTELOR PROPRII MORALEI SOCIALISTE*

DE

STELIAN STOICA

Trăirile și simțămintele morale nu sînt condiționate nemijlocit de o formă sau alta de raționalitate socială; ele, morfologic și funcțional, sînt de regulă, modelate prin intermediul sistemului concret-istoric de trebuințe, în acord cu oportunitățile unei anume raționalități sociale. Acest tip de condiționare, pe care îl identificăm în toate formațiunile social-economice, prezintă variații și conotații funcție de circumstanțele constituirii modului de viață din cadrul fiecărei orînduiri. Socialismul se aliniază și el aceluiași demers, angajînd diferențieri cauzate de imanența atributelor sale.

Ar fi, neîndoielnic, interesant și instructiv de analizat variația acestor diferențieri în decursul istoriei. N-ar fi imposibil ca din procesul analitic implicat să iasă la iveală fațete necunoscute ale interacțiunii: raționalitate socială — corp de trebuințe — sensibilitate morală. În continuare, ne vom mărgini să observăm doar că, dacă în orînduirile bazate pe exploatarea omului de către om sistemele de trebuințe au un caracter de clasă și o mobilitate determinată de antagonismele sociale, în noua orînduire dispare condiționarea antagonică a trebuințelor, precum și (treptat, prin omogenizarea socială) caracterul lor de clasă. Modul cum și în ce fel se produce acest proces emancipator, prin excelență revoluționar, este îndeobște cunoscut. Nu ne vom opri deci asupra sa. Important de reținut ne apare însă faptul că actul social emancipator nu-i identic și nici sincronic cu emanciparea trebuințelor; el nu face decît să consemneze ivirea spațiilor vitale necesare satisfacerii unor trebuințe care în trecut erau socialmente prohibite sau inaccesibile maselor. În ceea ce privește însă emanciparea trebuințelor, aceasta reprezintă un proces de o rară complexitate și care cuprinde în sine două momente principale:

A. DEPĂȘIREA A CEEA CE MARX DEFINEA PRIN TERMENUL DE „BARBARIE GROSOLANĂ A TREBUINȚELOR"[1]

Unul din efectele negativ-fundamentale ale înstrăinării economice în capitalism rezidă în faptul că omul, cum arată K. Marx, e

* Acest studiu face parte dintr-o lucrare mai amplă ce urmează să intre în *Tratatul de etică*, vol. I (în curs de elaborare).

[1] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 591.

pus în situația să-și transforme activitatea vitală, esența sa, doar în mijloc pentru menținerea existenței sale. În aceste condiții, „viața însăși apare doar ca un mijloc de trai" [2].

Ipostazierea vieții în singularitatea și exclusivitatea „mijlocului de trai" exprimă obiectiv prezența unui nivel mărginit de trebuințe, întrucît el cuprinde în sfera sa doar „mîncatul, băutul sau procrearea, sau cel mult (...) folosirea locuinței, a podoabelor etc."[3]. Iar mai departe K. Marx adaugă: „A mînca, a bea, a procrea etc. sînt ce-i drept și ele funcții autentic omenești. Dar în abstracția care le desparte de restul sferei activității umane și le transformă în ultime și unice scopuri finale, ele sînt animalice" [4].

Barbaria, grosolănia trebuințelor afectează grav îndeosebi principala clasă exploatată din capitalism — proletariatul. Nu este însă mai puțin adevărat că nivelul precar de trebuințe — pe care îl modelează și-l acreditează valoric raționalitatea burgheză — influențează și clasele exploatatoare care, în genere, nu pot depăși condiția valorică și afectivă a profitului. Ceea ce apare la ele în plus, în raport cu proletariatul, este „îndestularea" și „rafinarea" trebuințelor grosolane, acea „autoamețire" [5] care, în plan afectiv, transpare în forma cinismului, ipocriziei, a cultului agresivității, a unui intens simțămînt de egoistă superioritate a castei profitoare.

Gînditorii care au reflectat asupra nivelului bazal de trebuințe pe care Marx îl găsea (în exclusivitatea sa), animalic, grosolan au observat că:

a) reprezintă „o prăpastie fără fund pe care nimic nu o poate umple" [6]; aici, trebuințele — prin amplificare și rafinare — ating cote înalte, fără ca prin aceasta să-și depășească natura. Traiul sibaritic al aristocrației romane din vremea cezarilor sau al burgheziei trîndave, moleșită de plăceri, se instituie în această privință ca o dovadă peremptorie;

b) satisfacerea motivațiilor bazale nu procură fericirea, ci doar plăcerea (de moment), după care intervine (cum remarca Schopenhauer) sațietatea și plictisul generatoare de vicii ori disperare. Exemplul cel mai apropiat nouă ni-l oferă, în acest sens, societatea de consum, unde „oamenii se așteptau ca realizarea acestor nevoi să procure fericirea sau cel puțin, o durabilă satisfacție. Ei și-au dat însă curînd seama că alte nevoi nu erau satisfăcute; aceste nevoi sînt mai greu de precizat, dar frustrarea lor se manifestă în plictis, prin sentimentul lipsei de valoare, de stimulare și a altor indicatori stereotipizați ca simptome caracterizatorii pentru populația numeroaselor suburbii" [7]. Aproximativ la aceeași concluzie ajunge și Erich Fromm care, cercetînd modul de viață din cele mai bogate țări occidentale, constată (în baza analizei procentului ridicat de sinucideri) că „omul nu trăiește numai cu pîine" și că în respectivele țări nu sînt satisfăcute „nevoile umane fundamentale" [8];

c) fiind prin natura lor corporale și egocentrice, trebuințele bazale reprezintă (mai cu seamă cînd se impun în forma scopurilor finale) solul cel mai fertil pentru manifestarea și cultivarea egoismului [9].

Trebuințele bazale „sînt cele mai puternice dintre toate nevoile", întrucît „deprivarea de trebuințe superioare nu produce o atît de disperată reacție de căutare și apărare cum o produc deprivările de trebuințe inferioare. Respectul este un lux dispensabil cînd este comparat cu hrana ori cu siguranța" [10]. În atari împrejurări „nu poate exista o libertate a opțiunii" [11]. Așa se va explica, între altele, de ce, dacă nivelul bazal de trebuințe este nesatisfăcut, oamenii vor gîndi libertatea, echitatea, dreptatea în termenii motivațiilor frustrate. Și să mai observăm (ținînd cont de faptul că deocamdată revoluția socialistă a ieșit biruitoare mai ales în țări aflate în curs de dezvoltare ori subdezvoltate) că ceea ce a mobilizat pînă acum masele la luptă, în jurul avangărzii revoluționare a proletariatului, a fost în principal revolta împotriva mizeriei materiale cauzată de exploatarea capitalistă. Apare firesc, deci, ca motivațiile frustrate în vechiul regim și pe care noua orînduire este pusă în situația să le satisfacă cu prioritate să fie de ordin bazal. Desigur, efortul de creștere economico-socială, de ridicare a nivelului de trai, a avut și are loc în condițiile desființării exploatării și asupririi, a unor intense acțiuni de culturalizare și participare a maselor la conducerea vieții sociale, fapt care a deschis larg porțile oamenilor muncii către aspirații și trebuințe superioare.

---

[2] *Ibidem*, p. 555.
[3] *Ibidem*, p. 554.
[4] *Ibidem*, p. 554.
[5] *Ibidem*, p. 591.
[6] E. Durkheim, *Le suicide*, Félix Alcan, 1912, p. 423.
[7] K. W. Back, *Beyond Words*, Penguin Books Inc., 1978, p. 37.
[8] Erich Fromm, *Société aliénée et société saine*, collection L'Université permanente, p. 23—25.
[9] Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality*, 1970, p. 100.
[10] *Ibidem*, p. 98.
[11] P. H. Chombard De Lauwe, *Pentru o sociologie a aspirațiilor*, Cluj, Edit. Dacia, 1972, p. 12.

Experiența construcției socialiste probează însă că nu este suficient ca societatea să creeze posibilități de ridicare spre motivații superioare; mai trebuie ca și materialul uman implicat să resimtă nevoia unor atari trebuințe. Or, cum a demonstrat realitatea, satisfacerea în condiții tot mai bune a nevoii de hrană, de locuință, a asigurării zilei de mîine etc. s-a impus pentru mase mari de oameni, dat fiind nivelul lor scăzut de cultură și prin urmare de trebuințe, ca un scop maximal și care, odată atins, nu angajează imperativ trecerea spre motivații superioare. Există, de pildă, la noi în țară încă multe persoane care — dacă și-au construit o casă, au hrană îndestulătoare pentru membrii familiei, îmbrăcăminte, obiectele necesare de confort, bani de distracții și, eventual, au autoturism — socot că duc „un trai bun" și nu resimt nevoia unor motivații superioare, chiar dacă societatea noastră în stadiul ei actual de dezvoltare, i-l oferă cu generozitate. Pe de altă parte, un „trai bun" (dacă este transformat în scop final al vieții) se vrea și mai bun — prin extinderea, amplificarea trebuințelor bazale — lucru ce conduce la tendințe de înavuțire, de exaltare a bunăstării materiale și care, cum se știe, proliferează individualismul, egoismul, lipsa de omenie secundată de cinism, mai precis, sentimente și trăiri proprii sensibilității morale burgheze. Acest curs nu se dezvoltă în exclusivitate pe o bază proprie: vechile certitudini valorice și afective (legate de spiritul de proprietate), precum și complexele ce le întreține în rîndul unor oameni societatea de consum se instituie ca elemente de resurecție ale orientării în cauză. Nu este prin urmare întîmplător că astfel de oameni nu trăiesc sentimentul culpei, al situației lor morale elementare, ci, dimpotrivă, se consideră în drept să afirme cu aroganță că au reușit în viață și, corespunzător, să nutrească dispreț pentru cei care nu s-au ridicat pînă la gradul lor de „înțelepciune". Și nu sînt deloc puțini cei care implicit sau explicit le dau dreptate, devenind astfel, prin contagiune, complicii mentalității și sensibilității morale burgheze.

S-ar putea opina — și cu îndreptățire — că situația relatată nu exprimă specificul orînduirii noastre și, deci, n-ar viza decît excrescențe ale unor tare lipsite de viabilitate. O asemenea consolare, credem noi, este însă mult prea facilă și, într-un anume sens, nocivă prin expectativa pe care și-o arogă. Mai sănătoasă și, oricum, mai veridică, ne pare a fi supoziția că dacă astfel de stări au apărut și se extind, ele se explică, între altele [12], și prin faptul că societatea românească contemporană, aflată în stadiul dezvoltării sale multilaterale, a reușit în ansamblu să satisfacă trebuințele bazale ale populației și, în pofida neajunsurilor ce mai există în această zonă, ea impune deja nevoia trecerii la un nivel superior de trebuințe și aspirații. Este o nevoie pe care o resimt îndeosebi tinerii, la care trebuințele pentru care au luptat vechile generații și-au pierdut — datorită satisfacerii lor — importanța de odinioară. Astfel, pentru cei care s-au născut în anii socialismului, exploatarea și asuprirea, sacrificiile luptelor de clasă, mizeria materială și culturală la care erau supuși oamenii în trecut nu reprezintă decît o istorie care, nefiind trăită, este mai greu de valorizat afectiv și comprehensiv. Se va explica astfel de ce generațiile tinere gîndesc și simt cumva altfel decît vechile generații.

Tinerii se caracterizează printr-un spirit critic mai accentuat: tot ceea ce s-a creat li se pare a fi ceva firesc. Sînt mai receptivi la lipsuri decît la ceea ce s-a realizat. Și, în genere, din majoritatea anchetelor sociologice întreprinse la noi asupra populației tinere se constată o netă deplasare înspre trebuințe superioare: stimă, respect, onestitate, refuzul inechității și al josniciei, o nestăvilită nevoie de libertate, afirmare și autorealizare plenară. Nu trebuie însă uitat că „trebuințele superioare au o mai redusă abilitate de a domina, organiza și pune în serviciul lor reacții autonome, precum și celelalte capacități ale organismului" [13]. Iată ce ne îndreptățește să afirmăm că, chiar înlăuntrul generațiilor tinere — de la care așteptăm atît de mult —, nu este lipsită de realitate posibilitatea unor fenomene de degradare morală, a unor refluxuri antrenate de puternica atracție pe care o exercită rafinamentul trebuințelor bazale.

B. REVOLUȚIONAREA TREBUINȚELOR

Efortul întru depășirea grosolăniei trebuințelor, moștenite de la vechea societate, se instituie ca fiind dătător de seamă asupra faptului că nivelul actual de motivații a rămas în urmă în raport cu concepția despre muncă și viață proprie orînduirii noastre. Implicațiile unei atari stări — pentru demer-

[12] Asupra cauzelor care determină apariția unor asemenea stări, vezi și studiul nostru intitulat *Tipuri de conflicte valorico-normative în cadrul vieții morale*, în vol. *Contradicțiile sociale în socialism*, București, Edit. politică, 1980.

[13] Abraham H. Maslow, *op. cit.*, p. 98

sul analitic inițiat — sînt dintre cele mai importante, deoarece între motivație și sentiment moral există o filiație genetică relevată în proprietatea trebuințelor de a se exprima endogen pe fundalul subiectivității, în forma sentimentelor, dorințelor și a opțiunilor afective [14]. Este ceea ce și face posibilă următoarea concluzie: rămînerea în urmă a trebuințelor în raport cu concepția revoluționară a orînduirii noastre determină semnificativ un „retard" (o întîrziere) în actul de emergență a sentimentelor și trăirilor morale socialiste. Se confirmă astfel încă o dată, și dintr-o altă perspectivă, teza lui L. Lévy-Bruhl asupra „retardului" ce caracterizează sentimentele morale în raport cu concepția timpului [15].

Este greu de spus, însă, în stadiul actual de cunoaștere, dacă „retardul" sentimentelor morale socialiste se datorează în exclusivitate rămînerii în urmă a trebuințelor. Mai degrabă, sîntem înclinați a crede în existența unei pluralități de factori (coordonatori și aleatori) ce cauzează starea de subdezvoltare a sensibilității noastre morale. Ne gîndim, de pildă, la persistența mentalității rurale, a spiritului mic-burghez, a factorilor religioși, economici ș.a.m.d., care, într-un fel sau altul, întreține starea dată. Dincolo însă de vădita eterogenitate a factorilor implicați există un numitor comun capabil să explice, într-o concepție mai cuprinzătoare, persistența grosolăniei trebuințelor și, corespunzător, a „retardului" sentimentelor morale. Avem în vedere acea lege generală a motivației, descoperită de G. W. Allport — autonomia funcțională a trebuințelor —, potrivit căreia motivațiile, trebuințele persoanei se ordonează „în sisteme variate ce se autoîntrețin", decurgînd din sistemele trecutului, dar funcționînd independent de ele" [16].

Pentru edificarea conținutului legii autonomiei funcționale a trebuințelor vom lua două exemple: *1*) un țăran care și-a părăsit satul de baștină, strămutîndu-se la oraș, păstrează nu numai nostalgia vieții de la țară, dar și unele trebuințe pe care încearcă să și le satisfacă, deși acestea nu mai sînt actuale; *2*) un om care din fragedă tinerețe a fost obligat să fie econom, să ducă un trai modest, chiar după ce motivul care îl determina să se comporte ca atare a dispărut, el continuă să fie econom din obișnuința care deja îi procură plăcere. „Ceea ce era un mijloc pentru un scop, a devenit un scop în sine" [17].

Autonomia funcțională a trebuințelor în calitatea sa de sistem homeostazic al organismului uman, are, între caracterele sale un elevat potențial de inerție, care și creează, dealtfel, posibilitatea transferului constelațiilor motivaționale din vechea în noua societate. Odată cu transferul unor ansambluri motivaționale se produce natural și transferul de sentimente și trăiri morale. Desigur, transferul în cauză se mai explică și prin faptul că serii întregi de nevoi sînt creditate de o mentalitate la fel de veche (și uneori chiar mai veche) ca și nevoile însești. Această mentalitate sau complexe de mentalități, după cum relevă cercetarea actuală, posedă „o arhitectonică" și un „mecanism propriu" de orientare și autoreglare [18]. Iată de ce, rămînerea în urmă a sentimentelor morale în raport cu concepția despre muncă și viață a comuniștilor, deși pare anormală, în realitate e firească și, într-un anume sens, inexorabilă. Aceeași explicație vine să pună în discuție și problema depășirii acestei situații.

Anterior, a fost subliniată ideea că progresul societății socialiste impune cu necesitate ridicarea maselor largi de oameni ai muncii înspre motivații superioare: asemenea trebuințe, cum sînt cele de „stimă" și de „autoactualizare" — care după Maslow reprezintă altitudinile de vîrf ale trebuințelor superioare —, socialismul le integrează, reproducîndu-le substanțial în genericul său demers prin care omul se instituie drept scop al acțiunii sociale și, totodată, făuritor conștient al destinului său istoric. Prin aceasta, autonomia trebuințelor continuă să se afirme, dar în condițiile unui univers uman înnobilat și care se vădește capabil să transmită un evantai mai larg de motivații — calitativ-superioare — decît cel pe care generația transmițătoare le-a primit de la predecesorii săi. Schimbul între generații semnifică, așadar, în socialism, o necontenită ascensiune înspre trebuințe superioare și corespunzător — —„ deoarece cu cît o trebuință e mai înaltă cu atît e mai specific umană" [19] — către sentimente morale tot mai intense, mai nuanțate și mai evoluate.

Ridicarea de la trebuințele bazale înspre motivații și sentimente morale elevate atestă nu numai un simplu progres cultural, ci și un fapt al emancipării social-umane. De aceea, concepția materialist-istorică nu se oprește la naturala propensiune a omului

---

[14] A. H. Leontiev, *Deiatelinosti, soznanie, licinosti*, Moskwa, 1975, p. 204—205.

[15] L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*, Félix Allcan, 1927, p. 243—244.

[16] Gordon W. Allport, *Structure et développement de la personnalité*, 1970, p. 203.

[17] *Ibidem*, p. 211.

[18] Milton Rokeach, *Beliefs, Attitudes and Values*, San Francisco, 1970, p. 1—3.

[19] Abraham H. Maslow, *op. cit.*, p. 98.

către motivații superioare, ci pune problema în termenii revoluționării trebuințelor; căci „o revoluție radicală nu poate fi decît revoluția unor nevoi radicale" [20]. Mai precis este vorba de emanciparea omului de unele dintre motivațiile tradiționale care, exprimate pe fundalul subiectivității, sînt traduse în sentimentul „indiferenței celuilalt față de trebuința mea ca atare, față de individualitatea mea naturală" [21].

Abolirea indiferenței față de celălalt nu se produce însă decît odată cu apariția „nevoii de alt om", înțeleasă ca „cea mai mare bogăție" [22]. Pe acest teren ca crește și se va întări ubicuitatea sentimentului moral de apartenență la comunitate, spiritul natural de echitate și solidaritate, care nu se va mai fonda numai pe coincidența intereselor tuturor oamenilor muncii, ci pe dragoste și respect față de nevoile semenilor. Sînt condițiile în care „falsele trebuințe" [23], despre care vorbește Marcuse — și, în primul rînd, „nevoile represive", generatoare de ură, invidie, ipocrizie, cinism, discriminări naționale, rasiale etc. —, vor fi depuse la muzeul de arheologie al motivațiilor preumane.

Fenomenul de emancipare, de revoluționare a trebuințelor și sentimentelor morale, nu trebuie înțeles, după opinia noastră, numai sub forma sa pozitiv-selectivă, respectiv că vor fi înlăturate falsele trebuințe și cultivate doar cele autentice, pe al căror sol va înflori sentimentul demnității, dreptății, respectului și al dragostei față de om; dimpotrivă, sîntem convinși că procesul emancipator, pe care îl inițiază socialismul, în înaintarea sa spre comunism, va aduce în planul motivațiilor și al sentimentelor morale numeroase plusuri, elemente noi ce acum sînt greu de definit, dar care neîndoielnic vor declanșa puternice reelaborări în modul de structurare și orientare al afectivității umane. Ne gîndim, în acest sens — observînd fenomenul de pătrundere al raționalității socialiste în conștiința maselor, implicațiile R.S.T., năruirea eșafodajului a serii întregi de prejudecăți —, că omul, ajungînd să se elibereze de multe dintre complexele ancestrale (întreținute de raportul dintre om și natură, om — societate dihotomiile existențiale etc.), va descoperi noi puncte arhimedice, un alt logos al valorilor și, probabil, instanțe superioare de expresie ale sentimentului moral.

[20] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, p. 422.

[21] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, București, Edit. politică, 1975, vol. 1, p. 177.

[22] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, p. 583.

[23] Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionel*, Paris, 1968, p. 30—31.

CONSTRUCȚIE VALORICĂ ȘI ACȚIUNE SISTEMICĂ ÎN PROCESUL DEZALIENĂRII RELIGIOASE

DE

ION TUDOSESCU

1. RELIGIA — FORMĂ DE CONȘTIINȚĂ ȘI MOD DE VIAȚĂ

Conștiința socială a oamenilor are o structură foarte complexă. Alcătuită din totalitatea ideilor oamenilor, constituite ca generalizare în plan teoretic și ideologic a experienței lor sociale (viața spirituală a societății), din ansamblul mentalităților, reprezentărilor și stărilor lor afective, constituite de asemenea pe temeiul experienței lor practice (viața psihosocială a oamenilor într-o anumită societate sau epocă istorică), conștiința socială include în structura sa și modalitățile de valorizare și semnificare socială a activităților umane în raport cu interesele și năzuințele determinate ale oamenilor, precum și principiile lor de comportare și acțiune, consolidate social-istoric. Prin întregul său cuprins, conștiința socială se manifestă astfel atît ca stare de conștiință de sine a grupurilor și comunităților umane, obiectivată psihorațional, cît și ca mod de apreciere, de evaluare și judecare critică a efectelor comportamentelor și acțiunilor umane în relațiile intersubiective și în raporturile subiectului cu obiectul.

Din corelația orizontului vieții spirituale și psihice cu orizontul semnificărilor valorice rezultă instituirea conștiinței atît ca stare

reflectorie cît şi ca trăire, ca mod de înţelegere şi de viaţă, în sfera ei incluzîndu-se, de aceea, atît raţionalitatea, cît şi responsabilitatea, fiind produs al reflectării raţionale a lumii externe în aceeaşi măsură în care este produs al autoreflectării umane.

Componentele şi determinările de ansamblu ale conştiinţei sociale se regăsesc în structura şi funcţionalitatea fiecăreia din formele sale, astfel încît ne apare cu totul limitativă tendinţa de a le reduce doar la funcţia lor reflectorie în raport cu lumea externă.

Aşa, de pildă, *religia* — ca formă a conştiinţei sociale — este deopotrivă *mod de reflectare* (are o dimensiune cognitivă şi una ideologică) şi *mod de trăire* (are o dimensiune psihică şi una socială), se manifestă ca *mod de conceptualizare* (este concepţie despre lume şi viaţă) şi totodată ca *mod de existenţă* al oamenilor (se structurează ca tip de relaţii socioumane), este determinată şi are o *finalitate axiologică şi praxiologică* (fiindu-i specifice anumite criterii valorice şi principii acţionale).

Religia pătrunde în toate domeniile de manifestare umană, individuală şi colectivă, punîndu-şi amprenta asupra universului de existenţă şi de gîndire al oamenilor, influenţînd stilul de viaţă, mentalităţile, tradiţiile, principiile de comportare morală şi juridică, convingerile politice şi ideologice, idealul de viaţă şi de acţiune al oamenilor, modul de a concepe şi de a realiza condiţia umană. Această *penetraţie a religiei în toate orizonturile de viaţă ale oamenilor* se explică nu numai prin interacţiunea formelor ideologice ale conştiinţei sociale din care face parte (accentuăm în mod deosebit intercondiţionarea religiei cu morala, filozofia, conştiinţa politică şi juridică), ci şi prin interacţiunea conştiinţei sociale cu existenţa socială, conştiinţa nefiind numai spiritualitate, ci şi existenţialitate, la fel cum existenţa socială este nu numai obiectivitate, ci şi raţionalitate subiectivă: totdeauna oamenii intră în raport cu lumea şi cu ei înşişi în funcţie de o anumită raţiune colectivă obiectivată normativ.

Se justifică, în această perspectivă, nevoia de a concepe activitatea de dezalienare religioasă ca *proces acţional* complex, la nivelul tuturor domeniilor care structurează viaţa socială a oamenilor. Numai prin concertarea acţiunilor care au ca obiect transformări de esenţă în domeniul vieţii materiale a societăţii, la nivelul relaţiilor economice şi sociale, în sistemul relaţiilor şi concepţiilor politice şi juridice, în domeniul vieţii morale, al concepţiei despre lume şi viaţă a oamenilor, la nivelul orizontului lor ştiinţific şi de cultură generală — în directă legătură cu toate aceste procese mutaţionale pe care le provoacă socialismul restructurîndu-se idealurile de viaţă şi aspiraţiile sociale fundamentale ale oamenilor — se poate clinti şi elimina modul de viaţă religios, cu toate componentele sale alienatoare, şi crea condiţiile generalizării modului „ateist" de viaţă, cu toate componentele sale, care contribuie la regăsirea şi apropierea omului de sine, la dobîndirea conştiinţei acestei apropieri şi pe această bază la cucerirea condiţiei lui de om.

Educaţia ateistă nu se poate deci limita la domeniul educării materialist-ştiinţifice, la răspîndirea cunoştinţelor cultural-ştiinţifice. În strategia desfăşurării ei trebuie să fie incluse şi acţiuni educaţionale în domeniul vieţii morale şi politice, în domeniul conştiinţei şi raporturilor juridice, la nivelul gîndirii filozofice (în direcţia însuşirii de către toţi membrii societăţii a raţionalităţii comuniste de muncă şi de viaţă). O influenţă deosebită în direcţia educării ateiste o are, de asemenea, activitatea complexă de ridicare a calităţii vieţii oamenilor, de înnoire la nivel socialist a stilului şi modului de viaţă în procesul edificării societăţii socialiste multilateral dezvoltate, noua calitate a vieţii avînd, credem, un rol hotărîtor în trecerea de la potenţă la act în instaurarea modului „ateist" de viaţă şi dispariţia modului „teist" de viaţă, întreţinut pînă acum de diverse concepţii şi practici religioase.

2. VALORIZARE, CREDINŢĂ ŞI IDEAL ÎN CONCEPŢIA RELIGIOASĂ ŞI CONCEPŢIA ATEISTĂ DESPRE LUME ŞI VIAŢĂ — SENSURI ALE OPOZIŢIEI RADICALE DINTRE ATEISM ŞI RELIGIE

La fel ca religia (teismul), *ateismul este o concepţie, o ideologie, un sistem axiologic şi un mod de trăire.* La fel ca religia, dar în locul ei, este o formă a conştiinţei sociale, un mod de reflectare şi de cunoaştere prin care omul se raportează la natură şi la societate, în ultimă instanţă la sine — se judecă pe sine în raport cu lumea obiectivă. De aceea, *procesului de dezalienare religioasă trebuie să-i corespundă un proces de apropiere umană* — dispariţia religiei din ansamblul formelor conştiinţei sociale a oamenilor nu semnifică un fenomen de eliminare, de golire a ansamblului de una din părţile sale, ci semnifică un proces de restauraţie, de înlocuire a substanţei vechi a acelei părţi a ansamblului care este supusă procesului negării cu o nouă substanţă, ceea ce echivalează cu *instituirea ateismului, în locul religiei, ca parte componentă a ansamblului conştiinţei sociale.*

Între altele, religia a apărut şi rezistă încă în fizionomia spirituală, morală şi existenţială a oamenilor datorită *nevoii de comunicare şi de semnificare* a acţiunii şi manifestării lor individuale şi colective. În calitatea sa de fiinţă semnificatoare, omul simte nevoia

de a i se aprecia actele, de a se destăinui și sfătui, de a fi sprijinit și orientat în relațiile sale practice cu necunoscutul. În condițiile în care societatea sau semenii săi nu-i pot fi de folos în realizarea nevoii de a fi călăuzit acțional și de a i se aprecia efectele acțiunii sale, omul caută în afara societății un confesor și sfătuitor, ajungînd astfel la Dumnezeu. Iar dacă societatea, semenii săi, în funcție de natura raporturilor sociale (în societățile organizate în direcția realizării condiției umane, a împlinirii omului ca om, producător și în același timp beneficiar al efortului său productiv), îi pot oferi condițiile satisfacerii trebuințelor sale de *homo significans* și îl pot călăuzi eficient în destinul său de cucerire a necunoscutului, Dumnezeu nu-i mai este necesar; el continuă să mai fiinţeze o vreme datorită tradiției, dar treptat (în măsura în care omul se instalează pe deplin pe sine ca judecător și călăuză, ca centru referențial al existenței și acțiunii) devine de prisos și dispare din universul valorilor și motivațiilor umane *(Necesitatea l-a creat pe Dumnezeu, Dumnezeu moare din necesitate).*

În legătură cu procesul de restaurare a centrului referențial valoric al relațiilor umane în planul motivațiilor umane, atragem atenția asupra unor *cauze care explică o anumită proliferare a sectelor neoprotestante* în condițiile în care se desfășoară un proces general de dezalienare religioasă și, respectiv, de instituire a convingerilor și atitudinilor ateiste în domeniul conștiinței oamenilor în etapa actuală de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate.

Procesul general de construcție axiologică pe care-l provoacă practica edificării societății socialiste și educația materialist-științifică, întregul evantai de modalități de educare comunistă, provoacă spărturi în modul de viață și fizionomia morală și spirituală cu caracter teist. Dar, întrucît societatea — prin mijloacele ei materiale, organizaționale, morale și ideologice — nu intervine totdeauna prompt în rezolvarea unor cerințe materiale și spirituale primare ale oamenilor, în satisfacerea nevoilor diferențiate de confesiune, ajutor și călăuză axiologică și praxiologică a acestora, nu le oferă un sprijin psihologic nemijlocit, individual și colectiv (sprijin cu atît mai necesar în perioada rupturii axiologice pe care o provoacă în plan moral și spiritual revoluția și construcția socialismului), își fac loc diferite secte religioase marginale, îndeosebi cele neoprotestante, care încearcă, printr-o rafinată și nuanțată metodologie de influențare psihologică și morală, dublată de o atentă condiționare materială și ideologică, să sustragă pe oameni de la procesul general al dezalienării lor religioase, antrenîndu-i pe făgașul unei alienări și mai pronunțate, de care ulterior cu greu se mai pot debarasa prin mijloace sociale și educaționale obișnuite. Atragem atenția asupra acestui aspect al procesului complex de dezalienare religioasă în socialism pentru a sublinia încă o dată că religia, ca și ateismul, nu sînt doar fenomene reflectorii, ci trăiri, moduri de viață, iar educația ateistă nu poate fi concepută numai ca educație materialist-științifică, ca edificare doar în plan cognitiv și, eventual, ideologic.

În altă ordine de idei, menționăm că religia s-a structurat și se caracterizează ca *tip de credință.* Într-adevăr, credința este o caracteristică a comportamentului uman conștient. Ea se manifestă ca încredere într-o tablă de valori și o judecată axiologică (în raport cu temeiurile acestei table de valori), ca încredere *(crez)* într-un ideal, ca nevoie de responsabilitate și răspundere în raport cu atingerea idealului, ca înțelegere și integrare socială a individului. Religia oferă o astfel de credință. Cu particularitatea că temeiul și judecătorul valoric este o ființă supranaturală, exterioară universului social și uman, iar responsabilitatea și răspunderea se manifestă în raport cu acest sistem de referință suprapus, înțelegerea și integrarea socială a individului fiind subordonate unor rînduieli sociale „dictate de divinitate", dar totdeauna — pînă în prezent — adecvate intereselor și aspirațiilor claselor exploatatoare. Credința se corelează astfel, în sistemul reflectării și vieții religioase, cu supunerea și resemnarea, satisfacțiile reclamate de realizarea condiției umane fiind amînate pînă la judecata de apoi, „dincolo" de moarte și pe „celălalt tărîm".

De aceea, *eliminarea credinței religioase nu se poate înfăptui fără instituirea altei credințe — credința de tip ateist.* Deoarece omul, ca ființă semnificatoare, nu poate trăi fără o anumită credință care să-i potențeze stabilirea unui ideal, unei comportări responsabile, edificarea unor temeiuri motivaționale pentru înțelegerea sensurilor istoriei și integrarea lor socială.

Particularitatea *credinței atee* constă în faptul că sistemul ei de referință axiologică este *omul.* În spiritul teleologiei materialist-dialectice, forța demiurgică este omul și nu Dumnezeul imaginar (produs de om după chipul și asemănarea sa, datorită faptului că el trăiește într-o lume înstrăinată de el și înstrăinătoare, pe care o produce dar pe care n-o înțelege și care-l domină), puterea de judecată axiologică și de călăuză acțională pentru om este omul însuși. *Credința atee este deci credința în om* și omenire, în societatea umanizată de tip comunist.

Idealul de viață al credinței atee este *idealul comunist al omului liber și liberator*

— ideal care poate fi atins prin acțiune nemijlocită — , construirea socialismului și comunismului. Un astfel de ideal nu are nimic comun cu imaginea fantezistă și speculativ-mistică despre rai sau paradis (în care omul, pe lumea cealaltă, în măsura în care a respectat integral în viață cerințele credinței religioase, intră într-un fel de *nirvana* — o lume inactivă, lipsită total de tensiuni, în care totul se oferă ca răsplată, fără muncă și fără dorință).

Încrederea în realizarea umană de tip comunist, și idealul comunist de viață nu au nimic comun nu numai cu raiul ceresc, dar nici cu raiul pământesc. Un asemenea tip de ideal și trăirea în limitele înfăptuirii acestuia presupun muncă (productivă), creație (de bunuri și valori), trăire produsă și generatoare de tensiuni umane.

Dacă, în ceea ce privește credința în Dumnezeu, în strategia atingerii idealului religios predomină resemnarea și prosternarea, în cadrul credinței în om și societate, în strategia atingerii idealului comunist (esența idealului ateu) predomină *munca* (realizarea condiției umane prin munca omului) și *lupta împotriva vechiului* și oricăror forme de înstrăinare (economică, organizațională, morală și ideologică).

Cu alte cuvinte, nu lipsa de credință caracterizează concepțiile și convingerile ateiste, ci *credința fermă în puterea demiurgică a omului* (prin societate), în capacitatea lui de a făuri o lume nouă, umană și umanizatoare, în care satisfacțiile provin din muncă și se obiectivează prin muncă, aceasta fiind pentru prima oară o necesitate vitală și un criteriu fundamental de apreciere valorică (în *tr*-o societate a omului pentru om, așa cum se prefigurează în conceptul actual de societate comunistă).

Sublinierea relației dintre ateism și credința în om și realizarea umană, pe care o condiționează societatea socialistă și comunistă, oferă posibilitatea surprinderii unora din *dificultățile actuale ale educației materialist-științifice* (și în general ale educației comuniste).

Datorită intensificării permanente a muncii ideologice și de propagandă, de educare materialist-științifică a maselor și, îndeosebi, datorită instituirii modului socialist de viață, paralel cu tot mai pronunțata compromitere a concepțiilor și convingerilor religioase (într-o lume a revoluției științifico-tehnice și a unor puternice procese revoluționare), *influența religiei asupra conștiinței oamenilor a scăzut simțitor*. Un număr tot mai mare de membri ai societății noastre, mai ales din generațiile tinere, au renunțat la concepții, convingeri și chiar practici religioase. Ei nu au devenit însă (cu adevărat) atei. Renunțarea la o anumită credință (la cea religioasă), dacă nu este totdeauna însoțită de adeziunea fermă la o altă credință (ateistă), poate conduce la instalarea unui *confuzionism valoric*, răspunzător pentru unele manifestări asociale (chiar anarhice), la debusolarea axiologică a unor membri ai societății, mai ales din rîndurile tineretului.

În condițiile lipsei de credință atee, a unui temei axiologic referențial de tipul umanismului socialist, individul evoluează centrifugal: ori spre periferia sociabilității, manifestînd tendințe de izolare și de individualism, ori caută (sau cade pradă) altei credințe religioase și mai puternic alienatoare (pe care i-o oferă cultele religioase mai dibace în mijloace de influențare psihologică, cum sînt — după cum am văzut — sectele neoprotestante). În ambele cazuri avem de a face cu o *criză de valori*, ale cărei victime sînt oamenii lipsiți de crez ideologic și moral, în fond lipsiți de orice fel de credință și de ideal.

De aceea, în activitatea de educare ateistă ocupă un loc important *procesul de construcție valorică și de instituire în mintea oamenilor* a crezului comunist de viață, a încrederii omului în puterea omului, în capacitatea societății socialiste de a realiza condiția umană și de a mijloci oamenilor satisfacerea nevoilor lor materiale și spirituale, cerințele axiologice și aspirațiile lor existențiale.

Mijlocirea prin educație și edificare valorică a unei astfel de credințe depinde într-o mare măsură de modul în care făurirea societății socialiste și mai ales dezvoltarea multilaterală a socialismului *confirmă practic* valențele umaniste și potențele sale umanizatoare. Activitatea de educație și de propagandă trebuie să fie pătrunsă de un *puternic realism* (economic și politic), legată strîns de cerințele și direcțiile concrete ale programelor și planurilor de acțiune socială care călăuzesc strategia dezvoltării în societatea socialistă (și în conceperea cărora teleologicul trebuie să se împletească strîns cu nomologicul, *idealul și referențiarul valoric să fie articulate pe o solidă întemeiere teoretică*).

3. DIMENSIUNI, DIRECȚII ȘI CERINȚE ALE EDUCAȚIEI ATEISTE

Definirea ateismului ca ideologie, concepție și trăire, care oferă oamenilor anumite criterii axiologice, o anumită credință și un ideal specific, un model de umanism și de realizare umană, condiționează și anumite *cerințe* strategiei acționale de a-l institui în viața socială în locul concepțiilor și trăirilor religioase.

În acest context ne exprimăm opinia că *termenul de educație materialist-științifică nu acoperă integral termenul de educație ateistă.*

Pe lîngă *educaţia materialist ştiinţifică*, educaţia ateistă presupune şi *educaţie morală* (în spiritul principiilor şi valorilor moralei comuniste), *educaţie politică* (în spiritul socialismului ştiinţific, a concepţiei politice a partidului clasei muncitoare despre principiile revoluţiei şi construcţiei socialismului şi comunismului), *educaţie juridică* (în spiritul principiilor şi normelor juridice socialiste de organizare administrativă şi de apărare a legalităţii), chiar şi *educaţie estetică* (în direcţia asimilării valorilor artistice ale societăţii socialiste, a valorilor general umane dobîndite în creaţia artistică). Un loc aparte în sistemul educaţiei ateiste îl are însuşirea *concepţiei filozofice* despre lume şi viaţă a materialismului dialectic şi istoric, pe temeiul căreia se operează o *reinstituire valorică* în raport cu care se edifică *credinţa în om* şi omenirea socializată la nivel socialist, *idealul comunist* de muncă şi de viaţă, *modelul comunist de realizare umană*.

Dumnezeu şi întregul alai de divinităţi sau forţe supranaturale, convingerile şi practicile religioase, întreaga complexitate a vieţii psihice şi sociale, morale şi ideologice religioase, complexul de scopuri şi idealuri pe care le incumbă concepţiile religioase despre lume şi viaţă nu dispar decît dacă oamenii trec printr-un proces de dezalienare la toate nivelele vieţii şi acţiunii lor sociale, decît dacă se schimbă matricea de gîndire şi întreaga tablă de valori umane, esenţa tipului de raţionalitate care guvernează organizarea socială şi structurile civilizaţiei. De aceea, religia nu se opune numai ştiinţei, ci şi multor altor dimensiuni reflectorii şi cognitive ale conştiinţei sociale, în mod deosebit celor cu caracter ideologic şi cu pronunţate valenţe axiologice. *Opusul — de acelaşi rang de cuprindere şi referinţă — al religiei este ateismul*, iar dezalienarea cognitivă (înlăturarea reflectării denaturate, a modelelor cognitive fanteziste) este numai un nivel al dezalienării religioase, căreia i se adaugă corelat un proces de *apropiere umană* (înfăptuită prin intermediul tuturor domeniilor ei de manifestare, începînd cu cel economic şi continuînd cu cele de natură spirituală şi morală).

Educaţia materialist-ştiinţifică este, aşadar, numai o etapă a educaţiei ateiste, ea vizează îndeosebi dimensiunea cognitivă a conştiinţei sociale, provocînd (prin instituirea unei reflectări şi cunoaşteri corecte, ştiinţifice, lipsite de prejudecăţi şi de înrîuriri mistice) *prima breşă* în arhitectonica edificiului religios, dar nu poate răsturna pînă la capăt eşafodajul acestui edificiu. Pentru a-i asigura o astfel de finalitate trebuie să-i urmeze (să fie însoţită concomitent de) celelalte etape (componente) ale procesului educaţional, prin intermediul cărora se poate edifica un nivel superior de conştiinţă socială, structurat pe alte premise ideologice şi axiologice, destinat altor funcţionalităţi sociale şi umane, făuririi altui model uman *(omul nou* al societăţii socialiste, conceput ca *personalitate multilateral dezvoltată)*, în a cărui fizionomie spirituală şi morală valoarea centrică trebuie să devină *omul* (şi nu Dumnezeu), al cărui criteriu şi mijloc principal de realizare trebuie să fie *munca* şi *conştiinţa răspunderii de sine* (şi nu supunerea sau frica de Dumnezeu, respectarea necondiţionată a dogmelor religioase presupuse a fi dictate de voinţa divină, dar stabilite cu premeditare de anumite forţe sociale conservatoare, antiumaniste).

În plus, eficienţa educaţiei ateiste (după cum se constată, acest tip de educaţie coincide cu liniamentele şi dimensiunile educaţiei comuniste) este asigurată numai dacă procesul educaţional (conceput ca proces de edificare valorică) este organic corelat procesului de edificare materială a civilizaţiei socialiste şi comuniste, de făurire a modului de producţie şi a modului de trai socialist şi comunist,

Ne exprimăm astfel unele rezerve faţă de maniera practicată în prezent de unii autori în literatura social-politică destinată muncii de propagandă de a ocoli termenul de „educaţie ateistă" (uneori chiar cel de ateism) şi de a-l înlocui cu termenul de „educaţie materialist-ştiinţifică" (uneori chiar şi termenul de ateism cu cel de concepţie materialist-ştiinţifică). Acest reducţionism are o anumită înrîurire şi asupra metodologiei muncii de educaţie ateistă, concepută adesea simplist, doar ca activitate de răspîndire a cunoştinţelor cultural-ştiinţifice.

Din analiza încărcăturii de sensuri ce o incumbă conceptele de „ateism" şi „educaţie ateistă", a dimensiunilor dezalienării religioase şi instituirii unei concepţii despre lume şi viaţă şi trăiri ateiste, deducem — alături de sugestiile deja formulate — cîteva *cerinţe metodologice* mai importante, în educaţia ateistă, a căror respectare credem că va determina grade superioare de eficienţă în activitatea educaţională de ansamblu ce se desfăşoară în etapa actuală în ţara noastră.

1. *Educaţia ateistă* — după cum am argumentat — se realizează prin intermediul tuturor elementelor educaţiei comuniste şi *nu poate fi limitată doar la educaţia materialist-ştiinţifică.*

Aceasta, deoarece, scopul procesului educaţional nu-l reprezintă numai eliminarea lui Dumnezeu (şi a întregii populaţii cereşti şi subpămîntene) din mintea oamenilor şi nici chiar numai înlăturarea sau diminuarea convingerilor în existenţa unor „forţe" exterioare care guvernează lumea naturală, socială şi umană — asupra cărora oamenii

nu pot acționa, cel mult le pot cîștiga încrederea prin credință și supunere (sau măcar prin lipsa de îndoială în existența lor). Obiectivul final urmărit este schimbarea radicală a atitudinii morale, a convingerilor ideologice, a vieții psihice și a modului de trăire, a criteriilor valorice și a puterii de judecată și de acțiune a omului religios. Odată cu debarasarea de misticism și de superstiții, omul trebuie să cîștige încredere în puterea cunoașterii și acțiunii sale. Dintr-un individ supus și sceptic, el trebuie să devină îndrăzneț și optimist, să capete încredere în oameni și societate. Frica de judecata lui Dumnezeu trebuie să-i fie înlocuită cu teama de judecata oamenilor și îndeosebi de judecata proprie. Frica de moarte trebuie să-i fie înlocuită cu sentimentul realității morții și conștiința inevitabilității naturale a acestui fenomen. Convingerea într-o realizare „dincolo" (în ceruri) trebuie să-i fie transformată în convingerea în realizarea „aici" (pe pămînt) — realizare nu numai individuală, ci și socială și istorică. Sentimentului continuității individului după moarte printr-o trăire necorporală „dincolo" (în ceruri) sau prin „reîncarnare" (pămîntească) trebuie să-i ia locul conștiința asigurării continuității după moarte a individului prin acțiune prealabilă în timpul vieții, prin exercitarea funcției sale de agent creator de valori.

2. Printre cauzele care întreține reprezentările religioase, o anumită pondere o are într-adevăr *perplexitatea naturală a omului în fața miracolului lumii, neputința lui funciară de a stăpîni prin cunoaștere toate tainele universului*, nu numai natural, ci și social. De aceea, zdruncinarea prin cunoaștere (prin asimilarea progreselor științei) a conceptului de divinitate constituie prima treaptă a dezalienării religioase (a cărei finalitate — după cum am văzut — o constituie apropierea omului de sine), motiv pentru care, în educarea ateistă, un loc important revine activității de lărgire a orizontului științific al oamenilor. Acest orizont nu provoacă însă procese dezalienatorii dacă nu este fundamentat pe o tehnologie epistemică de tip dialectic. Cunoștințele științifice pot avea efecte ateiste numai dacă se asimilează principiile dialectice ale cunoașterii, potrivit cărora lumea poate fi cunoscută numai treptat și niciodată în întregime. Numai pe această cale și nu printr-un volum oricît de mare de cunoștințe științifice se poate instaura un optimism gnoseologic de natură să elimine perplexitatea gnoseologică primară a omului în fața necunoscutului și să-i mijlocească instituirea convingerii că în lume *nu există principial loc pentru Dumnezeu*.

Rezultă că orizontul științific are funcție dezalienatorie numai dacă este edificat pe o *concepție materialist-dialectică* despre lume și cunoaștere, dacă *educația științifică este dublată de o educație filozofică* (în cadrul căreia spiritul materialist-dialectic și *metodologia dialectică de cunoaștere* au un rol hotărîtor).

3. Eficiența educației ateiste este hotărîtor determinată de *calitatea (competența și moralitatea, exemplaritatea) agentului acțiunii educative*. În activitatea de influențare ateistă, propagandistul trebuie să cunoască bine natura fenomenului religios și mecanismul complex al dezalienării religioase, să aibă o solidă pregătire filozofică materialist-dialectică, dublată de o temeinică pregătire (și măiestrie) psihologică și pedagogică. Atragem atenția în această privință că un om de știință nu poate fi *tale quale* propagandist în domeniul educației ateiste.

Pe lîngă pregătirea filozofică și psihopedagogică, propagandistul trebuie să aibă o comportare morală exemplară, să simtă din interior valorile societății socialiste, să fie activist politic și temeinic pregătit ideologic. De asemenea, o condiție deosebit de importantă a eficienței activității de educație ateistă o constituie cunoașterea particularităților locale de viață ale oamenilor, a gradului de răspîndire și de intensiune a diferitelor culte în regiunea în care-și desfășoară activitatea, să posede cunoștințe și experiență de cercetare în domeniul sociologicei și psihologiei religiei.

La toate acestea se adaugă cunoașterea temeinică a strategiei politice generale a partidului și statului în etapa actuală, a realităților construcției și dezvoltării multilaterale a socialismului în țara noastră, ferindu-se atent de orice tendințe de apologetism și dogmatism sau negativism și criticism în prezentarea realizărilor și perspectivelor de dezvoltare economică și socială a țării noastre.

Date fiind toate aceste cerințe pe care trebuie să le întrunească propagandistul care activează în domeniul educației ateiste, se dovedește a fi de mare folos experiența alcătuirii unor echipe interdisciplinare în activitatea educativă de acest gen. Am sugera aici și necesitatea ca propagandistul să revină din cînd în cînd în zona în care a activat, pentru a urmări evoluția conștiinței oamenilor și a interveni adecvat, în cunoștință de cauză și diferențiat de la o etapă la alta a procesului de dezalienare religioasă, în direcția formării unor convingeri și deprinderi de viață laică la oamenii muncii supuși acțiunii educaționale.

În sfîrșit, deși s-ar putea să pară cam exagerată „lista" cerințelor și calităților pe care trebuie să le posede propagandistul în domeniul educării ateiste, adăugăm, în concluzia sugestiilor noastre, că el trebuie să fie ateu în deplinul sens al cuvîntului, respectiv, comunist nu numai prin concepție, ci și prin

atitudine și comportare, să trăiască în primul rînd el însuși în mod „nereligios".

4. În practica relațiilor umane sînt necesare schimbări de conținut și de metodă în condițiile cerințelor actuale de trecere la o nouă calitate în toate domeniile de activitate socială.

Pe de o parte, după cum se subliniază în documentele Congresului al XII-lea al partidului, sînt necesare din partea tuturor structurilor organizaționale ale societății noastre (și la toate eșaloanele sistemului lor de structurare) *acțiuni consecvente în direcția accentuării procesului de „personalizare" a raporturilor sociale socialiste*, astfel încît în centrul atenției întregii strategii a dezvoltării să stea omul (conceput în multitudinea determinărilor și nevoilor lui), considerat ca scop, valoare supremă în sistemul valorilor civilizației socialiste.

Cu alte cuvinte, *integrarea (socialistă) a individului trebuie permanent corelată cu umanizarea (socialistă) a structurilor și relațiilor sociale socialiste*, de gradul de corelare a acestor două tendințe complementare ale sistemului vieții sociale în socialism depinzînd hotărîtor înfăptuirea procesului de dezalienare religioasă (și nu numai religioasă) în etapa actuală de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate în țara noastră.

Pe de altă parte, *propaganda trebuie să răspundă practic (concret) și nu numai teoretic (abstract) la nevoile materiale și spirituale ale oamenilor*, să țină cont de condițiile materiale de existență și de realizare umană. Nu sînt de nici un folos promisiunile fără temei, ocolirea dificultăților și înfrumusețarea fără acoperire a realităților. Oamenii, în măsura ridicării nivelului lor de conștiință, pot înțelege dificultățile, pot să-și sporească eforturile, să facă chiar și sacrificii pentru realizarea unor idealuri sociale fundamentale. De altfel, conștiința atee condiționează procesul de realizare umană și instituirea sentimentului de responsabilitate socială și istorică; iar dezalienarea religioasă influențează hotărîtor procesul de integrare socială a individului, formarea convingerii că bunăstarea lui materială și spirituală nu depinde de gratitudinea unor factori supranaturali, ci este condiționată de dăruirea sa prin muncă și înțelegere pentru societate.

5. În strategia propagandei ateiste *este total neindicată promisiunea că oamenii pot fi feriți de orice necazuri, că societatea socialistă elimină tensiunile umane*. Necazul și tensiunile existenței sînt omenești. Societatea socialistă poate feri pe om de unele necazuri sau tensiuni, de cele fundamentale (exploatare și asuprire, umilire și nedreptate), dar nu-i poate mijloci înlăturarea oricăror necazuri sau tensiuni motivate obiectiv (a unor neajunsuri izvorîte din procesul creșterii economice rapide, al edificării sociale la nivel macrosistemic) sau a unor dificultăți care țin de factorul subiectiv (imperfecțiuni de ordin organizațional, lipsă de experiență și greșeli de conducere a proceselor sociale). În plus, sînt necazuri sau stări tensionale ale oamenilor motivate natural (catastrofe seismice, inundații, secetă, îmbolnăviri, îmbătrînire, moarte). Nici o societate nu înlătură astfel de fenomene. Societatea (îndeosebi societatea socialistă prin umanismul și democratismul ei real) poate acționa (doar) în direcția reducerii efectelor distrugătoare pentru oameni ale acestor fenomene naturale, poate organiza măsuri de preîntîmpinare a acestora și de întrajutorare a celor care le cad victime, organizează ample cercetări și preconizează mijloace tehnice în vederea prevederii și diminuării consecințelor lor negative pentru om, dar în nici un caz nu poate să întreprindă și nu-și propune salvarea integrală a omului de problemele tensionale pe care i le ridică necesarmente determinismul vieții sale naturale.

În activitatea de propagandă trebuie să se acționeze în direcția înțelegerii temeiului legic al fenomenelor naturale de acest gen — înlăturîndu-se explicația lor pe cale supranaturală —, astfel încît oamenii să le poată aprecia lucid și să rămînă liberi în raport cu ele, să nu cadă pradă fideismului și fatalismului.

În situația în care au loc catastrofe naturale, propaganda trebuie împletită strîns cu acțiunea de mobilizare a maselor pentru a depăși distrugerile provocate și, concomitent, pentru a consolida spiritul de solidaritate și coeziune a oamenilor, fermitatea lor acțională în direcția stăpînirii naturii. *Oamenii devin stăpîni ai naturii nu numai prin cunoaștere și acțiune, ci și prin coeziune și solidaritate.*

6. Orice doctrină ideologică promite oamenilor *fericirea*. Totdeauna se propune și o strategie de dobîndire a fericirii. În această privință, doctrinele religioase plasează orizontul fericirii după moarte, supunerea și credința într-o lume supranaturală, comportamentul acțional în conformitate cu raționalitatea „dictată" de această lume fiind mijloace care pot asigura oamenilor o asemenea iluzorie fericire.

Doctrina ateistă și îndeosebi ateismul marxist propune o *fericire pămînteasc*ă, acest orizont de realizare umană fiind posibil de atins prin *muncă* și *credința în puterea omului* de a se realiza pe sine.

În propaganda ateistă fericirea nu trebuie să fie definită ca o perspectivă lesne de atins, fără efort susținut, după care urmează automulțumirea și repausul, o stare de beatitudine fără sfîrșit. Trebuie să fie educați oamenii în *cultul muncii*, al *grijii pentru avutul colectiv* și *progresul societății*, satisfacția indivi-

dual㠠şi sentimentul de fericire al fiecăruia depinzînd de nivelul de dezvoltare al societăţii, de nivelul de realizare al colectivităţii (grupul social sau comunitatea umană cărora le este integrat). Definirea fericirii ca orizont de realizare umană care, odată atins, lasă loc fixării altui orizont (şi aşa mai departe la infinit) înlesneşte oamenilor posibilitatea înţelegerii faptului că *nu atît realizarea în sine a unui scop, ci satisfacţia luptei permanente pentru realizarea scopurilor*, la care se adaugă *conştiinţa valorii sociale a efortului individual* (gradul de eficienţă al acţiunii individului se măsoară îndeosebi prin încărcătura de responsabilitate pe care a obiectivat-o) reprezintă coordonatele principale pentru dobîndirea fericirii. Ca atare, spiritul neliniştitor şi nonconformismul, tensiunea creatoare şi nemulţumirea de sine şi de prezent asigură oamenilor şansa unei permanente realizări şi, pe acest temei, le mijloceşte dobîndirea sentimentului tonifiant al fericirii.

Spre un asemenea mod de dobîndire şi simţire a fericirii trebuie să fie orientate principiile strategice şi tactice ale educaţiei ateiste, dezalienarea religioasă constituind astfel un *proces complex de construcţie valorică*, căruia i se suprapune *o deplină conştiinţă a valorii acestui complex* (de construcţie valorică).

FINALITATEA SOCIAL-UMANĂ A CULTURII SOCIALISTE

Despre unele implicaţii ale relaţiei om—cultură—societate în socialism

DE

ELENA GHEORGHE

La baza întregii politici a partidului nostru se află principiul fundamental al umanismului socialist, conform căruia omul este valoare şi scop suprem al construcţiei socialiste şi comuniste. În virtutea acestui principiu, cea mai umană dintre societăţi îşi propune, prin toate obiectivele construcţiei sale, modelarea unui om nou, îmbunătăţirea condiţiei umane, perfecţionarea calitativă a factorului uman.

Prin caracteristicile praxisului social, prin caracterul conştient, planificat şi ştiinţific al construcţiei socialiste, *fiecare membru al societăţii este chemat să participe la creaţia social-istorică*. Dar această participare a maselor, fără precedent ca amploare, trebuie să stea sub semnul calităţii, ea se cere a fi conştientă, competentă şi responsabilă. Pentru realizarea unei asemenea participări Partidul Comunist Român, a pus la baza întregii sale politici principiul umanist al făuririi omului nou, cu un orizont cultural larg, cu o conştiinţă socialistă ridicată, angrenat în multiplele compartimente ale construcţiei socialiste. În condiţiile construcţiei socialiste şi comuniste, prin desfiinţarea inegalităţilor economice, sociale, politice, naţionale, indivizii dobîndesc un rol şi un statut nou în viaţa socială, ei trebuie să devină atît *participanţi* activi la făurirea noii orînduiri, cît şi *beneficiarii* acestei construcţii. Acest statut şi rol nou presupun o serie de drepturi, dar şi responsabilităţi ale indivizilor, în cadrul mereu perfecţionat şi lărgit al democraţiei socialiste.

Tocmai pentru ca oamenii muncii să beneficieze în fapt de acest drept de a participa la viaţa socială, de dreptul, cum spune secretarul general al partidului, „de a-*şi* spune cuvîntul în tot ce se înfăptuieşte", ei trebuie *să se perfecţioneze continuu prin cultură*, ajungînd la un stadiu în care, cum arăta Marx, „nevoia de a se perfecţiona poate precumpăni asupra întregii lumi tradiţionale a nevoilor". Pentru asigurarea condiţiilor obiective în vederea acestei perfecţionări continue a factorului uman, în socialism „investiţia în om" creşte la cote fără precedent, scopul suprem al societăţii noastre fiind fericirea omului, dezvoltarea sa armonioasă, potenţarea capacităţii sale de participare la creaţia social-istorică.

În actuala etapă de edificare a societăţii socialiste multilateral dezvoltate, de acţiune a revoluţiei tehnico-ştiinţifice, *culturii socialiste îi revine un rol fără precedent în modelarea omului nou*, în consens cu principiile umanismului socialist şi obiectivele construcţiei socialiste. *În socialism, cultura devine o necesitate obiectivă*, deoarece nu se poate concepe construcţie conştientă, ştiinţific orientată în afara cunoaşterii legilor naturii şi societăţii, în afara cunoaşterii şi aplicării cuceririlor

științei și tehnicii. Cultura devine, astfel, atît instrument de cunoaștere, cît și mijloc de transformare a realității naturale și sociale, de perfecționare a praxisului social și, prin aceasta, a omului.

Societatea socialistă este prima societate din istorie care, datorită legilor sale specifice și particularităților praxisului social istoric, conferă culturii un rol, un statut fără precedent și un prestigiu social unic. Caracterul conștient, planificat și științific al edificării noii orînduiri încarcă cultura cu funcții și responsabilități noi, care se manifestă în mecanismul complex și dinamic al funcționalității sociale a culturii.

Cultura, în condițiile edificării societății socialiste, devine — cum afirma Lenin — o premisă obiectivă a acestei construcții, nicidecum un simplu însoțitor al ei. Rolul și prestigiul social crescut al culturii în actuala etapă sînt relevante pentru situația culturală specifică societății socialiste românești, rod al traducerii în fapt a politicii consecvent revoluționare și umaniste a partidului în toate domeniile vieții sociale.

Analiza finalității sociale și umane a culturii socialiste se impune ca un obiectiv de seamă al cercetării științifice: ea este chemată să surprindă mecanismul interacțiunii culturii cu viața socială și, totodată, să ofere soluții, sugestii politicii culturale, în vederea elaborării unei strategii adecvate pentru potențarea rolului civilizator și integrator al culturii noastre în etapa actuală și în perspectivă și a capacității sale de perfecționare a condiției umane. Acest deziderat devine comandă socială în actualele condiții create de adoptarea hotărîrilor Congresului al XII-lea al partidului nostru. Din documentele Congresului al XII-lea, din lucrările de inestimabilă valoare ale secretarului general al partidului, se desprinde teza fundamentală după care cultura devine, în etapa actuală de făurire a societății socialiste și de acțiune a revoluției tehnico-științifice, o condiție *sine qua non* a edificării socialismului, o *necesitate obiectivă care trebuie însoțită de nevoia subiectivă de cultură*, de generarea și dezvoltarea *trebuinței de cultură* la fiecare membru al societății. Această nevoie interioară de cultură trebuie cultivată, stimulată și educată treptat la scara întregii societăți, ea fiind unul din obiectivele fundamentale ale politicii noastre culturale.

Conjugarea *trebuinței sociale de cultură* cu *cea individuală* este o condiție a participării creatoare a tuturor la viața economică, socială, politică, culturală. Generarea și cultivarea trebuinței individuale (subiective) de cultură este stimulată de întreaga efervescență a praxisului social, care, în societatea noastră, datorită exigențelor sale de ordin calitativ, îl pune pe individ în situația nu numai de a aspira la cultură, de a simți nevoia de cultură, ci și de a depune efort pentru a-și însuși realizările culturii.

Participarea socială nu se realizează decît prin cunoaștere și prin capacitatea de a transpune în practică, în acțiuni și comportamente rezultatele cunoașterii, prin capacitatea de a fixa scopul acțiunii și mijloacele adecvate atingerii lor în conformitate cu trebuințele, interesele și nevoile sociale și individuale.

Această implantare a culturii în tumultul praxisului social este semnificativă pentru întreaga măsură a finalității sale social-umane, atît pentru virtuțile sale de instrument de cunoaștere, cît și de mijloc de transformare a realității naturale și sociale. Locul și rolul fără precedent al culturii socialiste în viața societății decurg și din pătrunderea culturii în toate sferele vieții societății, în toate compartimentele praxisului social. În socialism asistăm, așa cum atît de inspirat afirma teoreticianul marxist Gérard Belloin, la o „irigare culturală a întregului corp social", aceasta deoarece traducerea în fapt a obiectivelor construcției socialiste nu se poate realiza decît cu ajutorul culturii. Nu se poate concepe creație economică, socială, politică în afara virtuților cognitive și transformatoare ale științei, filozofiei, artei concretizate în fapte de civilizație, rezultate din transpunerea valorilor culturale în viață. Această legătură organică și dinamică dintre cultură și praxisul social în socialism probează capacitatea crescîndă a culturii de a optimiza, dinamiza și perfecționa permanent praxisul social și prin aceasta de a perfecționa continuu condiția umană.

Rolul și funcțiile culturii socialiste, vocația sa umanistă, se potențează în socialism și datorită particularităților *democrației socialiste*. Traducerea în fapt a drepturilor democratice de către toți indivizii, participarea reală, competentă și responsabilă a oamenilor muncii la conducerea societății (în tot mai multe sfere ale vieții sociale), nu se poate realiza decît printr-o implantare a culturii în viața și exigența societății, dar concomitent și în viața fiecărui individ.

Condiționarea dezvoltării și perfecționării democrației socialiste de nivelul cultural al membrilor societății, de nivelul conștiinței lor socialiste ne evidențiază rolul pe care îl dobîndește cultura în societatea noastră, capacitatea sa de a integra tot mai mult membrii societății în praxisul social.

Toate măsurile luate pe linie de partid și de stat pentru continua ridicare a nivelului de cunoaștere, pentru modelarea conștiinței socialiste a membrilor societății noastre nu sînt decît pîrghii prin care se garantează tra-

ducerea în fapt a participării maselor la creația socială. Avem în vedere, aici, politica democratică din domeniul învățămîntului, al celorlalte instituții culturale, perfecționarea profesională prin sistemul reciclării și policalificării, organizarea învățămîntului ideologic la scară de masă etc.

Finalitatea social-umană a culturii noastre, prestigiul său social și politic este în continuă creștere și datorită *accentului pus pe calitate în toate sferele vieții sociale*. Apelul adresat de secretarul general al partidului privind necesitatea transformării cantității într-o nouă calitate înseamnă în concepția noastră și un *apel permanent la cultură*, întrucît nu se poate concepe realizarea calității noi în nici un domeniu fără o adîncă implicare a culturii (și nu numai a culturii domeniului respectiv). Calitatea presupune competență, competitivitate și responsabilitate, ceea ce numai un nivel ridicat de cultură, de conștiință socialistă poate să le asigure.

În același timp se poate surprinde o legătură care devine din ce în ce mai strînsă între cultură și viața socială, concretizată în ceea ce numim *funcționalitatea socială* a culturii. Se poate vorbi, în opinia noastră, de o funcționalitate socială reală a culturii numai în condițiile în care cultura și praxisul social formează un tot organic, cînd dinamicii sociale îi corespunde o astfel de dinamică a culturii în virtutea căreia geneza, dezvoltarea și circulația valorilor culturale servesc tendințele și obiectivele fundamentale ale construcției sociale.

Cultura care îndeplinește acest deziderat este o cultură unitară, caracterizată printr-un sistem de valori, idealuri, norme, interese, nevoi și aspirații, ca și prin mijloace adecvate de transpunere a acestora în viață, în comportamente și atitudini.

Rolul civilizator și integrator al culturii se realizează prin multiple și diverse funcții ale acesteia, printre care: funcția de cunoaștere și traducere în practică a rezultatelor acesteia; funcția de comunicare și de socializare a valorilor culturale, funcția formativ-educativă, funcția prospectivă și cea estetică.

Cercetarea mecanismului complex al funcționalității sociale a culturii trebuie să se aplece deopotrivă atît asupra *interacțiunii funcțiilor* mai sus-amintite ale culturii, cît și asupra *disfuncțiilor* care acționează în acest domeniu. Cunoașterea, analiza și soluționarea la timp a disfuncțiilor contribuie la optimizarea relației individ-cultură-societate și prin aceasta la realizarea *vocației umaniste a culturii*. În virtutea acestei vocații, politica noastră culturală se orientează nu doar spre punerea culturii la dispoziția maselor, ci și spre aducerea maselor la cultură, spre educarea maselor în spiritul unei atitudini nu doar de consum, ci și de participare creatoare la cultură.

În acest sens trebuie precizat că o autentică înțelegere a democrației culturale se impune atît la nivelul forurilor de decizie, a instituțiilor culturale, cît și la nivelul maselor. *Democrația culturală* nu se identifică, în concepția noastră, cu coborîrea nivelului valoric al produselor culturale, ci dimpotrivă, ea presupune întreprinderea unor măsuri concrete de ridicare a maselor la autentica cultură. Numai prin dobîndirea unei culturi profesionale și generale consistente se poate asigura o participare în cunoștință de cauză a tuturor la creația socială.

★

Funcționalitatea social-umană complexă a culturii se realizează prin *funcția de cunoaștere a culturii*, prin știință, filozofie, artă, literatură. Particularitățile actuale ale praxisului social din țara noastră, acțiunea revoluției tehnico-științifice, conferă științei un rol fără precedent în viața societății. Știința — așa cum subliniază secretarul general al partidului — „devine cel mai însemnat factor al progresului". Între știință și praxisul social se naște și se dezvoltă o legătură organică, concretizată în pătrunderea științei în toate compartimentele vieții societății, în economie, în viața social-politică, în conducerea societății etc. Astfel, știința devine un instrument de dinamizare și perfecționare a praxisului social, aplicarea rezultatelor ei avînd drept obiectiv obținerea unei noi calități în toate sferele activității sociale.

Originalitatea și realismul politicii culturale a partidului nostru se evidențiază și în elaborarea Programului de cercetare științifică, dezvoltare tehnologică și de introducere a progresului tehnic — program unic prin amploarea obiectivelor urmărite. Angajarea cercetării pe direcțiile indicate de Congresul al XII-lea al partidului în domeniul științelor tehnice, sociale și al filozofiei, va contribui la creșterea capacității științei de a răspunde comandamentelor construcției socialiste, concomitent cu potențarea capacității sale prospective (este semnificativă indicația ca cercetarea științifică să devanseze cu cel puțin 5 ani activitatea economico-socială). *Funcția prospectivă* a culturii n-a fost niciînd mai solicitată ca în condițiile actuale.

Dezvoltarea liberă a personalității umane prin cultură nu se poate realiza decît prin modelarea unei *atitudini culturale de participare*, printr-o raportare activă, personală la cultură. În acest plan se cer eforturi sporite, deoarece atitudinea de consum cultural pasiv sau de receptare a unor pseudovalori mai constituie încă uneori un mod de a se-

raporta la cultură al indivizilor. La noi în țară s-a cerut o bună tradiție în ce privește atragerea unor categorii din ce în ce mai largi de membri ai societății la participare culturală prin festivalul național „Cîntarea României", manifestare culturală de larg răsunet care a înregistrat de la o ediție la alta o creștere calitativă, nu doar sub aspectul sporirii valorii cultural-artistice a performanțelor, ci și sub cel al diversificării lor continue, al cuprinderii și a altor forme ale creației culturale în afara celor artistice, de pildă a creației științifice și tehnice.

Cultura socialistă devine, astfel, *o sursă a libertății individuale și a celei colective*. În contextul unei culturi profund umaniste și democratice, dezvoltarea progresivă a culturii înseamnă și pași ai omului spre libertate.

★

Pentru a-și exercita cu adevărat rolul său de reglare și optimizare a vieții culturale și a praxisului social, politica noastră culturală trebuie să cunoască și să rezolve la timp *unele aspecte disfuncționale care mai apar în sfera relației om-cultură-societate*. Aceste aspecte disfuncționale au cauze diferite: unele sînt inerente anumitor etape de construire a noii orînduiri, altele țin de acțiunea și consecințele revoluției științifico-tehnice (sau de existența diferitelor sisteme socio-culturale), altele țin de însești particularitățile condiției umane.

Cunoașterea și rezolvarea acestor manifestări disfuncționale trebuie să fie unul din obiectivele principale ale politicii noastre culturale.

Avem în vedere, în primul rînd, înțelegerea adecvată a democrației culturale. Ea *nu* presupune nici un moment *cobortrea conținutului valoric* al produselor culturale difuzate pe „piața culturală" maselor largi, ci, dimpotrivă, impune *ridicarea treptată a maselor, a fiecăruia* la înțelegerea, la asimilarea și la crearea unor valori culturale din ce în ce mai variate și mai elevate.

Deși în actuala etapă de edificare a orînduirii socialiste *se realizează* — datorită traducerii în fapt a politicii partidului nostru în domeniul culturii — *o participare fără precedent a oamenilor muncii la viața culturală*, se manifestă încă *o neconcordanță între garantarea dreptului tuturor la cultură și exercitarea în fapt a acestui drept de către fiecare membru al societății noastre*. Se pune aici problema *realizării unei concordanțe între dreptul la cultură și nevoia interioară, subiectivă de cultură a fiecăruia*. Rezolvarea acestei neconcordanțe trebuie să aibă în vedere ceea ce Marx numea „pregătirea subiectului pentru obiect", cu alte cuvinte, o astfel de modelare a omului încît el să nu poată exista *realmente fără cultură*. Desigur în etapa actuală s-au realizat pași importanți în direcția a ceea ce am putea numi „creșterea apetitului maselor" pentru cultură: ridicarea nivelului general al cunoașterii prin generalizarea învățămîntului de 10 ani, modalitățile variate de pregătire și perfecționare profesională, munca politico-educativă de formare a conștiinței socialiste — sînt măsuri care au reușit să atragă categorii largi ale oamenilor muncii la viața culturală. Totuși, nu putem afirma încă, referitor la nevoia interioară, subiectivă de cultură, că ea este resimțită la scara întregii societăți, la scară de masă. Blocarea sau chiar absența acestei nevoi este favorizată și de unele situații obiective existente în sfera unor activități productive. În prezent, cu toate că progresul științifico-tehnic pătrunde în tot mai multe sfere ale activității productive, sînt încă domenii ale muncii care nu cer un nivel cultural și profesional ridicat, mai mult, care prin caracterul lor monoton, repetitiv și relativ simplu nu solicită deloc sau aproape deloc facultățile creatoare ale executanților.

Lichidarea unor asemenea aspecte contradictorii se impune cu atît mai mult acum cînd *calitatea* este, în tot mai mare măsură, un criteriu definitoriu pentru aprecierea participării indivizilor în toate domeniile lor de activitate. Socialismul pornește de la premisa că nu poate exista o uniformitate în gradul de înzestrare, în aptitudinile oamenilor și nici în cultura lor, se admite că fiecare om poate fi util societății în felul său, într-un domeniu sau altul, cu condiția să i se creeze *condiții obiective* și să-și creeze și el *nevoia subiectivă* de manifestare personală, creatoare. Calitatea activității, a comportamentului fiind indisolubil legată de competență, societatea noastră pune un accent tot mai sporit pe creșterea gradului de pregătire profesională și a nivelului de cultură, pe formarea conștiinței socialiste ca o condiție a îndeplinirii sarcinilor tot mai complexe și mai multiple care stau în fața membrilor societății (la locul lor de muncă, în activitatea social-politică-culturală). Întregul nostru praxis social cere participare socială de înalt nivel calitativ pusă în slujba idealurilor societății celei mai drepte și ale umanismului socialist, conform normelor de funcționare ale democrației socialiste. Aceste cerințe obiective, bine utilizate în întreaga politică culturală, trebuie să-l pună pe individ în situația de a aspira la cultură, de *a simți trebuința de cultură*.

Faptul că azi din ce în ce mai mult i se cere fiecăruia dintre noi să-și spună opinia, să participe la dezbaterea diferitelor documente și hotăriri (începînd cu cele de importanță locală, pînă la cele de însemnătate națională), atestă noul statut și rol pe care

îl are omul în societatea noastră. Dar tocmai acest nou statut și rol obligă și creează noi responsabilități.

Socialismul și comunismul — tocmai datorită noului statut și rol al maselor — nu poate fi construit decît cu participarea unor oameni cu un înalt nivel de cultură și numai cu ajutorul unei culturi puse în slujba idealurilor societății socialiste. Or, pentru a îndeplini această misiune istorică, *întreaga societate trebuie să se cultive permanent.*

O altă disfuncționalitate care peorează în cîmpul culturii (cu efecte și în planul raportului cultură-societate) își are originea în ritmul rapid în care se dezvoltă astăzi știința, cultura în general, în explozia informațională pe de o parte, și capacitatea limitată a individului uman de a înțelege, asimila și a se bucura de noile valori ale științei și culturii, pe de altă parte.

Ceea ce trebuie să deosebească socialismul în această confruntare a omului cu dinamica culturii sînt *soluțiile* și *modalitățile* prin care se facilitează acest contact. Nimeni nu se îndoiește de faptul că omul are capacități limitate (din punct de vedere biopsihologic și intelectual) de a asimila informația, de a-și însuși cunoștințe, de a le pune în aplicare, de a crea valori; dar pentru a reduce acest handicap care ține de însăși natura umană, se pot găsi soluții care să faciliteze, și în aceste condiții noi, apropierea omului de ansamblul culturii. Avem în vedere în primul rînd înzestrarea membrilor societății cu anumite *criterii de selecție*, criterii ce se nasc pe fondul existenței unei table de valori, a unui sistem de norme, idealuri proprii ideologiei marxiste, experienței practice și teoretice a partidului nostru, valorilor umanismului socialist. Asemenea criterii, împletite cu particularitățile psihice-intelectuale, cu înclinațiile, interesele fiecăruia, vor permite omului societății noastre să nu-și mai însușească la întîmplare orice fel de informație, din domenii întîmplător alese ale culturii, ci acele mesaje, valori și fapte de cultură care sînt în concordanță cu aspirațiile individului, dar și ale societății. Această coincidență, după cum se știe, nu se realizează dintr-o dată, ci printr-un proces educativ-formativ și printr-un praxis social-cultural de durată. Apropierea treptată de acest fel de cultură și însușirea valorilor ei va servi la o mai deplină integrare a indivizilor umani în praxisul social, în colectivitate, ajutîndu-i totodată să se îmbogățească, în sensul în care Marx vorbea despre „omul total", să acționeze mai liber și deci în cunoștință de cauză.

Se dezvoltă astfel un *comportament cultural selectiv și de participare*, după particularitățile, înzestrarea, talentul, interesele și nevoile fiecăruia, interese și trebuințe care, pe măsura perfecționării orînduirii socialiste vor deveni forțe ce converg spre unul și același țel: edificarea orînduirii comuniste și a unor personalități multidimensional dezvoltate.

Un alt aspect care poate deveni la un moment dat disfuncțional apare dintr-o *inadecvată înțelegere a multilateralității*. În condițiile acțiunii revoluției științifico-tehnice *se impune o concepție științifică și totodată umanistă despre multilateralitate și specializare*. Multilateralitatea nu se confundă cu dilentantismul, cu lipsa de competență; ea nu se opune specializării, ci presupune ca pornind de la aptitudinile și capacitățile fiecăruia, să se dezvolte calitatea inidividului de a răspunde la ceea ce Marx numea „nevoile schimbătoare ale muncii" și de a participa în cunoștință de cauză (ca om plenar dezvoltat) la multiplele solicitări ale praxisului social-istoric. Pentru atingerea acestui obiectiv fundamental socialismul mizează pe ceea ce J. Fourastié numea atît de sugestiv „instinctul pentru progres" al omului (nevoia de a-și depăși permanent condiția actuală, de a se perfecționa continuu). Înțeleasă astfel multilateralitatea nu vine în contradicție cu nevoia de specializare, pentru că, deși revoluția științifico-tehnică favorizează, pe de o parte, o specializare din ce în ce mai accentuată, pe de altă parte tot ea duce la o interdependență crescîndă a tuturor acestor domenii.

În aceste condiții cultura devine un *instrument principal* atît al dezvoltării multidimensionale, cît și al specializării (în sensul complementar pe care l-am conferit celor două aspecte ale dezvoltării individului).

Un alt element care se poate transforma prin persistența lui *în disfuncție* și în această ipostază poate influența negativ întreaga sferă a vieții societății și individului, împiedicînd cursul ascendent al dezvoltării culturii, se referă la *crearea* (producerea), *difuzarea și consumul unor pseudovalori culturale care coexistă încă cu autenticele valori ale culturii*. Avem în vedere îndeosebi unele aspecte ale culturii difuzate prin mass-media sau unele produse așa-zis de „artă", dar care nu au nimic comun cu valorile artistice, unele manifestări ale amatorismului în artă etc. Cauzele existenței acestor fenomene disfuncționale trebuie căutate în incompetență, în lipsa de gust, în spiritul comercial, în lipsa spiritului de responsabilitate la unii factori de decizie etc. Uneori manifestarea toleranței față de crearea și difuzarea unor asemenea produse „culturale" — care se înscriu fără îndoială în categoria kitsch-ului — poate fi deosebit de dăunătoare din punct de vedere educativ-formativ, dacă ne gîndim doar la mulțimea filmelor comerciale, la produsele picturii de gang, la unele manifestări ale ar-

tiştilor amatori. Ele încurajează şi favorizează manifestarea prostului gust şi cantonarea unor grupuri destul de mari ale populaţiei în sfera acestui gust. Depăşirea acestei situaţii presupune un efort educativ constant în direcţia eradicării falselor valori din repertoriul nostru cultural, din magazinele cu produse de artizanat etc.

Fără a nega dreptul omului la delectare, la destindere, politica noastră culturală nu trebuie să facă concesii produselor culturale cu false virtuţi delectative, derizoriul în general. Aceste produse nu fac decît deservicii operei de modelare a unui om nou: ele favorizează manifestarea gustului îndoielnic, oferă uneori pseudomodele culturale, care, deşi sînt de multe ori amendate de factorii educativi şi de criticii de specialitate, nu trezesc aceleaşi reacţii critice şi în rîndul unor difuzori şi creatori de cultură.

Se impune, de asemenea, o concepţie adecvată şi în ceea ce priveşte *popularizarea, difuzarea în mase a diferitelor valori ştiinţifice şi artistice*. Popularizarea nu trebuie să se confunde niciodată cu vulgarizarea, cu coborîrea conţinutului valoric şi de idei al unor produse culturale, cum se mai întîlneşte uneori. Documentele noastre de partid pun un accent crescînd pe ridicarea nivelului de cunoaştere al întregului popor, or acest obiectiv nu se poate face prin simplificarea pînă la vulgarizare a cunoştinţelor ştiinţifice şi a valorilor artei, ci, dimpotrivă, prin *ridicarea maselor la cultură*. A face ştiinţa şi cultura în general accesibile maselor nu echivalează cu a le denatura valoarea, plătind tribut inculturii, ci presupune asigurarea condiţiilor obiective şi subiective pentru ridicarea treaptă *a maselor la aceste valori*.

Formarea unui ideal cultural socialist, asigurarea accesului maselor la valorile reale ale culturii, eradicarea treptată din sfera culturii a pseudovalorilor, a pasivităţii, prin dezvoltarea unei atitudini revoluţionare angajate, a unui comportament cultural de participare sînt numai cîteva din modalităţile menite a transforma cultura într-un autentic factor propulsor al progresului societăţii, într-un *instrument de modelare a unei personalităţi autentice*. Aceasta echivalează concomitent cu rezolvarea treaptată a disfuncţiilor semnalate, în spiritul concepţiei partidului nostru despre cunoaşterea, analiza şi rezolvarea contradicţiilor într-o anumită etapă. Soluţionarea acestor neconcordanţe înseamnă atît potenţarea virtuţilor transformatoare, civilizatoare ale culturii, cît şi a capacităţii ei de a contribui la continua perfecţionare a calităţii factorului uman.

DIMENSIUNEA ANTROPOLOGICĂ ŞI UMANISTĂ A REVOLUŢIEI ŞTIINŢIFICE MODERNE*

DE

SIMION GHIŢĂ

Revoluţia ştiinţifică modernă are şi o semnificaţie antropologică. Ea a schimbat coordonatele condiţiei umane şi raporturile omului cu natura şi cu străvechile divinităţi. Ştiinţa are astăzi altă funcţie antropologică şi altă finalitate socială decît ştiinţa tradiţională.

În ştiinţa tradiţională — integrată în orizontul intelectual al filozofiei, considerată ca ştiinţă supremă — exista o unitate organică între Om, Cosmos şi Dumnezeu [1]. În diferite perioade istorice, deosebirea era doar de accent: în antichitate, pe primul plan se afla Cosmosul, în evul mediu, Dumnezeu, iar în Renaştere, Omul. Soarta omului era legată de relaţia sa de subordonare faţă de cosmos sau faţă de divinitate. Chiar şi în Renaştere, cînd s-a exaltat atît de mult valoarea omului, considerat el însuşi capabil de creaţie, capacitatea sa creatoare era dată de Dumnezeu, nu constituia un atribut al fiinţei umane autonome.

---

* Acest articol este o continuare a articolului *Dimensiunile filozofice şi sociale ale revoluţiei ştiinţifice moderne — Dimensiunea socială şi cea cosmologică*, publicat în „Revista de filozofie", nr. 2/1979.

[1] Cf. Georges Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, II, *Les origines des sciences humaines*, Payot, Paris, 1967.

Din raporturile de dependență ale omului față de aceste forțe absolute rezulta și calea de urmat pentru supraviețuire sau pentru obținerea fericirii. Scopul suprem al înțeleptului antic era împăcarea cu natura, cunoașterea ordinii raționale a cosmosului și integrarea lui pasivă în rostul general al lucrurilor, pentru a-și găsi liniștea sufletească. De aici și valoarea deosebită acordată vieții contemplative — exprimată în cultură de artele liberale — și disprețul față de viața activă și față de artele mecanice (tehnica, meșteșugurile). Cultivarea astrologiei exprima, de asemenea, dependența omului față de cosmos, destinul uman fiind considerat ca înscris în structura și funcționarea universului, ale cărui legi condiționau și normele morale. În evul mediu, dependența omului a crescut și mai mult, căci „mîntuirea" sa era condiționată de bunăvoința divinității, de gradul de umilință față de creatorul și judecătorul atotputernic. Chiar și în Renaștere, omul depindea de Dumnezeu (în cazul umanismului) sau de natură (în cazul filozofiei naturii). Este știut faptul că în Renaștere se cultivau cu mult respect astrologia și magia. Atitudinea omului cult față de natură era fie contemplativă, fie pătrunsă de un activism magic.

Alta este condiția omului în perspectiva științei moderne. Vechea unitate dintre Om-Cosmos-Dumnezeu s-a desfăcut. Natura și omul s-au emancipat treptat de supranatural, iar cosmologia și antropologia s-au eliberat de teologie.

Unii gînditori considerau că, prin răsturnarea geocentrismului, știința nouă — respectiv noua cosmologie — ar avea un caracter antiumanist, deoarece ar fi lovit în temelia antropocentrismului. Se credea, în mod eronat, că poziția privilegiată a omului în lume ar fi legată de poziția centrală a Pămîntului în univers, că antropocentrismul s-ar întemeia pe geocentrism. Dar niciodată geocentrismul n-a constituit temelia antropocentrismului. Se știe că doar în Renaștere putem vorbi de antropocentrism, în antichitate dominînd cosmocentrismul, iar în evul mediu teocentrismul. Or, antropocentrismul renascentist nu s-a întemeiat pe o cosmologie geocentrică. Cei mai de seamă teoreticieni ai demnității umane — Nicolaus Cusanus, Gianozzo Manetti, Pico della Mirandola, Giordano Bruno — n-au admis cosmologia geocentrică. Nici umanismul de tip religios nu se întemeiază pe structura geocentrică a cosmului, ci pe natura divină a creatorului. Confuzia provine din faptul că legenda Facerii s-a construit pe cosmologia geocentrică, întemeiată inițial pe simțul comun, iar mai tîrziu biserica catolică a asimilat geocentrismul (astronomia ptolemeică și cosmologia aristotelică) și l-a decretat dogmă. Dealtfel, nici biserica catolică, după ce a ținut la index timp de trei secole noua cosmologie, nu o mai consideră astăzi incompatibilă cu religia; adică nu mai consideră absolut necesară legătura dintre geocentrism și concepția religioasă despre lume și despre om.

Eroarea legăturii necesare dintre geocentrism și antropocentrism a fost întărită și de convingerea unor umaniști necredincioși că poziția centrală a Pămîntului în cosmos i-ar conferi o anumită demnitate care s-ar răsfrînge și asupra omului. Dar geocentrismul, de care mulți leagă antropocentrismul, nu conferea Pămîntului o poziție privilegiată în cosmos, o prioritate ontologică față de celelalte corpuri cerești. În antichitate, ca și în evul mediu, opoziția de valoare — criteriul axiologic aplicat la înțelegerea cosmosului — nu era *centru-periferie*, ci *sus-jos*, adică *cer-pămînt*. Cum lumea cerească era considerată superioară lumii terestre, în care se desfășoară viața omului, teoriile cosmologice conferau o prioritate ontologică cerului — adică celorlalte corpuri cerești — asupra Pămîntului.

Dacă geocentrismul exprima condiția inferioară a Pămîntului în raport cu celelalte corpuri cerești, teoriile negeocentrice au reabilitat ontologic planeta noastră, ridicînd-o la rangul de *stella nobilis* (Cusanus). Mai mult, prin heliocentrismul copernican și prin mecanica terestră a lui Galilei, extinsă la mecanica cerească, Pămîntul a căpătat o mai mare valoare decît celelalte planete. Așa cum remarcă M. Clavelin [2], deși Pămîntul și-a pierdut poziția centrală, prin extinderea fizicii și a mecanicii terestre asupra celei cerești, Pămîntul și experiența umană au devenit măsura lumii. Astfel, în știința nouă, omul dă valoare Pămîntului și universului în genere (respectîndu-i autonomia ontologică), și nu invers [3].

După exaltarea renascentistă a omului, noua știință, născută în secolul al XVII-lea, pare lipsită de interes pentru problemele omului. Răsunătoarea proclamație filozofică a demnității umane, elaborată de filozofia Renașterii, pare să fie uitată, interesul pentru natură și pentru științele naturii trecînd pe primul plan. În fond, însă, abia acum se trece la afirmarea propriu-zisă a valorii omului. *Acum se trece de la declarația de principii a demnității umane la afirmarea prin fapte a autonomiei omului.*

---

[2] Maurice Clavelin, *La philosophie naturelle de Galilée*, Paris, 1968, p. 212.

[3] Despre această problemă, vezi mai pe larg: S. Ghiță, *Revoluția copernicană și umanismul*, în „Revista de filozofie", nr. 10/1973, reprodus în volumul *Aspecte istorico-metodologice ale gîndirii filozofice și științifice*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1976.

Deși nu a exaltat teoretic, ca filozofia Renașterii, valoarea omului, știința modernă a contribuit mai mult decît aceasta la *afirmarea reală* a omului și la emanciparea sa de divinitate. Numai în știința modernă, remarcă filozoful catolic G. Santinello, „se operează cu adevărat ruptura cu acel raport teandric care constituia încă sufletul omului renascentist, iar echilibrul (dintre umanism și creștinism) se rupe, dînd naștere unui explicit antropocentrism".

Într-adevăr, umanismul renascentist era legat de spiritualismul creștin, iar omul, deși investit cu prerogative sporite, datora demnitatea sa creatorului suprem. Savanții moderni nu mai întemeiază demnitatea umană pe poziția privilegiată a omului, asemenea umaniștilor renascentiști (care-l plasau pe om între celelalte viețuitoare și Dumnezeu), ci pe capacitatea creatoare a omului. La Galilei — observă N. Abbagnano —, „demnitatea omului, valoarea pe care o posedă ca inteligență sau ca persoană nu derivă din locul care i-a fost rezervat în ordinea universală, ci din calitățile sale specifice, din puterile sale inventive și creatoare" [4]. Într-adevăr, elogiul adus de Galilei științei noi, la întemeierea căreia a adus el însuși o mare contribuție, este un imn la adresa puterii de invenție și de creație a intelectului omenesc, reprezintă o glorificare a omului în eforturile sale de a-și desmărgini orizontul, de a se elibera de finitudinea în care-l fixase filozofia medievală [5]. Această glorificare a omului a constituit unul din motivele principale ale condamnării sale de către biserică.

Știința nouă este o creație a omului modern, izvorîtă dintr-un sentiment propriu de viață și dintr-o atitudine activă față de existență. Ea este, prin natura ei, adecvată nevoii de acțiune asupra lumii. În timp ce prin știința tradițională omul urmărea cunoașterea lumii cu scopul de a se împăca cu ea, de a se integra armonic în raționalitatea divină a cosmosului, prin știința modernă omul cercetează lumea pentru a o stăpîni, pentru a o integra activ în ordinea rațională a unei lumi construită de el însuși, ținînd seama de legile lumii reale a lucrurilor și fenomenelor. De aici și alianța științei noi nu cu metafizica, ci cu tehnica și integrarea ei progresivă în sfera vieții materiale a societății.

Omul modern are alt statut ontologic decît cel tradițional. El nu mai caută puncte de sprijin în afară (în divinitate etc.), ci în el însuși, în propriile sale puteri și creații, între care știința ocupă locul central. Știința modernă devine o putere și, totodată, o speranță tot mai mare pentru ameliorarea condiției sale în lume. Ea înlocuiește, treptat, dar sigur, vechea speranță iluzorie — religia — care-i promitea „mîntuirea" dincolo de mormînt.

Funcția antropologică și valoarea umanistă a științei moderne au fost teoretizate, în aceeași epocă, de Francis Bacon. Umanismul său nu mai este orientat spre trecut, ca cel din Renaștere, care era aliat cu filozofia antică, ci spre viitor și este aliat cu știința și cu filozofia modernă. Și el arată necesitatea depășirii prin știință a universului intelectual al antichității, la care se întorseseră umaniștii Renașterii. „Ar fi o rușine pentru neamul omenesc ca, atunci cînd granițele lumii materiale s-au lărgit la infinit, prin descoperirea atîtor țări, atîtor mări și atîtor stele, lumea intelectuală să mai rămînă închisă în granițele strîmte ale antichității" [6].

Prin considerarea științei nu numai ca instrument de cunoaștere, ci și de putere a omului asupra naturii, savanții moderni — Bacon, Galilei, Descartes, Hobbes, Huygens, Hook, Newton și mulți alții — adaugă lui *homo sapiens* o nouă dimensiune: pe cea de *homo faber*.

Ca și filozofii Renașterii, Francis Bacon a teoretizat problema demnității umane, dar a dat o interpretare nouă, modernă mitului lui Prometeu. Așa cum remarcă Raymond Trousson, Prometeul lui Bacon nu mai este înțeleptul aristocratic și individualist al filozofilor din Renaștere — Ficino, Pomponazzi, Erasmus, Bovilius —: „Bacon refuză acest individualism egoist și face din titan încarnarea progresului tehnic, primul servitor al umanității. Fiecare om trebuie să colaboreze la opera comună, fiecare om trebuie să fie, după mijloacele de care dispune, un Prometeu" [7]. Într-adevăr, referindu-se la jocurile antice instituite în cinstea lui Prometeu, în care se întreceau alergătorii cu făclia aprinsă, Bacon interpretează astfel aceste jocuri colective: „Nu trebuie așteptate progrese grabnice în științe decît de la succesiunea indivizilor sau a popoarelor care le cultivă, nu de la vioiciunea sau puterea minții unui singur individ sau unui singur popor" [8]. Gînditorul modern propune ca „jocurile acestea în cinstea lui Prometeu sau a naturii omenești să fie reinstituite (...) Astfel oamenii ar putea fi îndem-

---

[4] N. Abbagnano, *Galileo filosofo*, în vol. *Per o contra l'uomo*, Rizzoli, Milano, 1968, p. 298.

[5] Vezi Giuseppe Saitta, *El pensiero italiano nel umanessimo nel Rinascimento*, vol. III, Bologna, 1951, p. 308—311.

[6] Francis Bacon, *Novum organum*, I, 84.

[7] Reymond Trousson, *Le thème de Promethée dans la littérature européene*, Geneve, 1964, vol. I, p. 119.

[8] Francis Bacon, *Despre înțelepciunea anticilor*, București, Edit. științifică și enciclopedică 1976, p. 119—120.

nați să se deștepte ei înșiși și să-și îndeplinească sarcina cu energie, în loc să se odihnească cu totul cum fac, pe autoritatea unui mic număr de minți" [9].

Este ușor de observat sublinierea caracterului *colectiv, social,* al științei moderne precum și aluzia ironică la adresa umaniștilor din Renaștere care promovau o înțelepciune aristocratică și individualistă, rezemîndu-se totodată pe principiul autorității. Remarcăm, de asemenea, că, în interpretarea lui Bacon, Prometeu n-a furat focul din cerul zeilor, ci a produs foc pe cale naturală, aprinzînd nuiele prin frecare și cu ajutorul Soarelui. Din foc „își trag principalele mijloace atît iscusința oamenilor, cît și artele mecanice" [10] (meșteșugurile, tehnica). În această interpretare modernă, Prometeu nu apare doar ca un binefăcător, iar omul ca un simplu beneficiar, ca un privilegiat al divinității, cum apare demnitatea omului în umanismul renascentist. Prometeu este un educator al omului pe care l-a învățat să *producă singur* focul (nu să-l primească de-a gata de la o *forță superioară*). Este pus aici în lumină rolul activ al omului atît în fapt, cît și în invenție. Observăm, de asemenea, ca și la Galilei, că demnitatea omului rezidă nu în ceea ce are omul divin (ca la filozofia umanistă din Renaștere), ci în ceea ce are el natural și omenesc, în capacitatea de a-și ameliora prin știință condiția în lumea naturală. Întreaga concepție a lui Bacon despre reforma științei și a metodei este subordonată idealului umanist „de a spori puterile omului, dîndu-le o întemeiere mai adîncă și o întindere mai mare".

Aceste idei privind sporirea puterii omului prin știință le găsim la majoritatea savanților moderni. Ele pun în lumină faptul că apariția, crearea științei moderne în secolul al XVII-lea, deși viza cercetarea naturii și nu aborda nemijlocit problemele omului, avea o semnificație umanistă. De această valoare umanistă a științei au fost conștienți și au teoretizat-o, la începutul revoluției științifice moderne, Galilei și Bacon — unul reprezentant, celălalt teoretician al științei noi.

Omul modern și-a conceput un univers mult mai larg, pe măsura creșterii posibilităților sale de cunoaștere și de acțiune. În fața noului univers, desacralizat și dezantropomorfizat, omul epocii moderne are un autentic sentiment de libertate și de demnitate. În secolul al XVII-lea, Pierre Bayle exprima cu mîndrie conștiința emancipării omului față de cosmos. Timpurile superstițiilor astrologice au trecut; astăzi omul poate să-și făurească singur destinul, considera gînditorul francez. Iar matematicianul Fontenelle punea în lumină opoziția dintre strîmtul univers al științei tradiționale și universul științei moderne. În cartea sa *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686), el imaginează un dialog între un marchiz, format în spiritul concepției tradiționale, și preceptorul său, adept al științei noi. „Universul (științei noi) este atît de mare, încît mă pierd în el; nu mai știu unde mă aflu; nu mai știu nimic. Aceasta mă tulbură și mă înspăimîntă", spune marchizul. „Iar eu — replică preceptorul — mă simt în largul meu. Cînd cerul nu era decît această boltă albastră pe care stelele erau țintuite, universul îmi părea mic și strîmt, aveam un sentiment de apăsare. În prezent, cînd această boltă este infinit mai întinsă și mai profundă, am impresia că respir mai liber și că am mai mult aer" [11].

În secolul luminilor, care a generalizat revoluția științifică modernă și a introdus știința în conștiința socială a forțelor progresiste, acest optimism era mai pronunțat. În celebra sa *Histoire naturelle,* marele naturalist Buffon depășește naturalismul științific și se ridică la nivelul unei conștiințe antropologice, în care fuzionează organic excelența unei naturi superioare cu aspirațiile sociale și filozofice optimiste ale iluminismului. Deși este legat de natură, omul depășește celelalte viețuitoare mai ales prin rațiune, prin conștiința de sine și prin proiectarea sa în viitor. Pe cînd animalele trăiesc într-un continuu prezent, omul, asemenea lui Dumnezeu, cunoaște prezentul, trecutul și viitorul într-o permanentă și ascendentă conștiință de sine. Această superioritate asupra celorlalte animale legitimează poziția sa de stăpîn al naturii. Dar ceea ce este mai semnificativ, stăpînirea naturii nu este doar justificată — ca la umaniștii din Renaștere —, ci este afirmată de om prin fapte, prin puterea pe care i-o dă știința creată de el și, mai ales, prin cultivarea, ocrotirea și înfrumusețarea naturii înseși. „Priviți acele ținuturi unde omul n-a locuit niciodată, acoperite sau mai de grabă zbîrlite în părțile lor mai înalte cu păduri negre și dese. Arborii fără scoarță și fără coroană, încovoiați, rupți, căzînd de bătrînețe, alții, mai numeroși, zăcînd lîngă cei dintîi, pentru a putrezi lîngă mormane putrede, se înăbușe. Natura, care pretutindeni strălucește prin tinerețea sa, pare aici în decreptitudine" [12]. Remarcăm la Buffon legătura organică între ideea stăpînirii naturii și cea a ocrotirii ei, atît de actuală în condițiile revoluției știin-

[9] *Ibidem,* p. 120.
[10] *Ibidem,* p. 113.
[11] *Entretiens sur la pluralité des mondes,* Cinquième soir.
[12] Citat după Tudor Vianu, *Transformările ideii de om,* 1946, p. 32—33.

ţifice şi tehnice contemporane. Dealtfel, aşa cum remarca şi Tudor Vianu, în conştiinţa umanistă a naturalistului Buffon sînt prezente şi valorile estetice.

Emancipînd omul de natură şi de divinitate, revoluţia ştiinţifică modernă a eliberat şi antropologia de cosmologie şi de teologie şi a ajutat-o să se constituie ca ştiinţă autonomă şi să-şi caute o cale proprie de dezvoltare. Astfel, în secolul luminilor, s-au pus bazele antropologiei fizice şi s-a preconizat necesitatea unei antropologii sociale. Iar aşa-numiţii „ideologi" — oameni de ştiinţă şi filozofi din epoca napoleoniană — au întemeiat „Societatea observatorilor omului" care avea ca scop cercetarea fiinţei umane din punct de vedere biologic, social, psihologic etc. [13].

Dar antropologia ştiinţifică priveşte omul ca pe un oricare alt obiect de cercetare, din exterior, şi tinde să se impregneze de spirit fizicalist. Or, fizicalismul în antropologie este tot atît de limitat ca şi antropomorfismul din cosmologia tradiţională. În afară de aceasta, de-a lungul timpului, au apărut o sumedenie de ştiinţe antropologice care privesc fiinţa umană numai în unele aspecte particulare şi numai din anumite unghiuri de vedere. Or, dacă din cauza diferenţierii ştiinţelor tinde să se piardă chiar şi viziunea de ansamblu asupra naturii, cu atît mai puţin va putea fi înţeleasă fiinţa umană numai prin cercetarea aspectelor particulare, fără o viziune integratoare. Iar în această viziune integratoare trebuie să se reflecte şi conştiinţa de sine a omului, în cadrul lumii în care trăieşte, precum şi aspiraţiile lui spre ideal. Omul nu poate fi înţeles doar prin cunoaşterea realităţii lui psihofizice, doar prin cunoaşterea a ceea ce este el, ci şi prin surprinderea a ceea ce devine. Căci omul este unitatea dintre real şi ideal, este singura fiinţă capabilă de progres şi de autodepăşire. De aceea, este necesară o antropologie filozofică.

Eliberarea omului de natură şi de divinitate, precum şi ameliorarea condiţiei sale materiale prin ştiinţă şi tehnică nu epuizează însă problemele umanismului modern şi contemporan. Rămîn încă probleme importante de rezolvat. În afară de aceasta, soluţionarea vechilor probleme a dus la apariţia altora noi, adiacente. Aşa bunăoară, trecerea de la contemplarea naturii la stăpînirea ei a dus la o opoziţie între om şi natură. Dacă în ştiinţa tradiţională exista o armonie între om şi natură, ştiinţa şi tehnica modernă tratează natura ca pe un obiect de exploatat sau chiar ca pe un adversar [14]. Omul părea să fi uitat că natura constituie condiţia fundamentală a existenţei sale, de care trebuie să se îngrijească. Abia în secolul nostru omul îşi dă seama că natura nu trebuie numai stăpînită, ci şi ocrotită şi că resursele ei nu sînt inepuizabile.

Tot în legătură cu această problemă, s-a creat o opoziţie între natură şi cultură, între natura neumană şi natura umană, precum şi între natural şi artificial. Mulţi filozofi consideră un motiv de mîndrie să opună naturii creaţia umană de cultură şi civilizaţie. Unii dintre ei susţin chiar că puterea creatoare a omului ar fi fost determinată de o insuficienţă biologică în raport cu celelalte vieţuitoare.

În legătură cu raportul dintre om şi divinitate a apărut, în zilele noastre, problema securităţii omului şi a responsabilităţii sale faţă de destinul umanităţii ameninţată de un război nuclear. Vechea ştiinţă oferea omului mai mult înţelepciune decît putere. Ideea că omenirea poate fi distrusă de om nu se putea naşte într-o vreme cînd, pe de o parte, puterea omului era foarte redusă, iar pe de altă parte, zămislirea şi moartea omenirii stăteau în puterea exclusivă a lui Dumnezeu. Acum, cînd omul tinde să-şi egaleze în putere vechile divinităţi, se pare că nu manifestă aceeaşi tendinţă şi în privinţa înţelepciunii. În epoca modernă, şi mai ales în cea contemporană, a apărut o discrepanţă între putere şi înţelepciune. Setos de putere, pentru a-şi satisface nevoile materiale, omul modern şi contemporan a dezvoltat mai rapid ştiinţa şi tehnica, lăsînd înţelepciunea pe al doilea plan, considerînd-o un lux sau de o importanţă secundară. Or, în condiţiile în care, datorită ştiinţei şi tehnicii, puterea omului a crescut la dimensiunile întregii planete, este necesar ca şi conştiinţa lui, călăuzită de înţelepciune, să sporească în mod corespunzător, pentru a integra în ea interesele şi aspiraţiile întregii omeniri. Astăzi oamenii încep să-şi dea seama că puterea presupune şi răspundere faţă de destinele întregii omeniri, că ştiinţa-putere trebuie subordonată conştiinţei, înţelepciunii[15].

---

[13] Vezi Sergio Moravia, *La scienza del' uomo nel settecento*, Laterza, Bari, 1970.

[14] „Astăzi — constata cu regret un gînditor român în 1931 — oamenii consideră natura ca ceva străin şi cîteodată duşmănos. Natura nu mai este ca o mamă, ci a devenit duşmanul nostru care ne limitează sforţările sau ne condiţionează biruinţele" (Petru Comarnescu, *Kalokagathon*, p. 26).

[15] Problema raportului dintre ştiinţă şi tehnică, adică putere, pe de o parte, şi înţelepciune pe de altă parte, pare să fie cuprinsă chiar în mitul prometeic. Într-una din variantele acestui mit, adevăratul motiv pentru care a fost pedepsit Prometeu îl constituie

Aceste situații critice la care s-a ajuns astăzi sînt speculate de adepții umanismului religios care le interpretează ca o „criză de neîncredere în autonomia absolută a omului" celebrată de știință; „Insuccesele pe planul vieții istorice, care au culminat în marile războaie și în conflicte sociale pe care umanitatea le-a suferit sau le suferă, în ciuda triumfurilor științei și ale tehnicii (...) dau omului contemporan conștiința înșelăciunii unui pretins umanism absolut. Existențialismul și personalismul contemporan exprimă conștiința filozofică a acestei problematici a omului și sînt fructul iluzoriei lui autonomii absolute" [16].

Or, sensul istoriei ne arată că soluția crizei actuale nu trebuie și nu mai poate fi căutată în abandonarea autonomiei omului în favoarea divinității, ci, dimpotrivă, în a merge mai departe în direcția autonomizării și maturizării depline a omului, mai precis a popoarelor care, devenind conștiente de interesele lor, vor face prin forța lor să încline balanța în favoarea înțelepciunii.

Un alt mare neajuns al umanismului implicat de științele moderne este acela de a nu-și fi dat seama că condiția umană nu se limitează la raporturile omului cu natura și cu divinitatea. Științele sociale, care au culminat cu crearea marxismului, au arătat că soarta omului depinde cel puțin în aceeași măsură de raporturile sociale, de natura relațiilor de producție. Marx și Engels au criticat neajunsurile umanismului abstract, care-l privesc pe om în general, în afara raporturilor sociale. Or aceste raporturi constituie o dimensiune fundamentală a condiției umane.

Dar toate aceste neajunsuri au apărut ca rezultat al dezvoltării istorice ulterioare și s-au impus ca probleme abia în secolul nostru. Revoluția științifică modernă a soluționat în principiu problemele fundamentale ale omului: eliberarea lui de natură și de divinitate și ameliorarea condiției sale materiale prin știință. Problemele adiacente, care au apărut ulterior, își vor găsi și ele rezolvarea în cadrul revoluției științifice și tehnice contemporane, printr-o alianță indisolubilă dintre știința naturii și conștiința socială, dintre putere și înțelepciune.

---

intenția sa de a o viola pe Pallas, zeița înțelepciunii. Admițînd această variantă, Francis Bacon o interpretează astfel: „Partea aceasta a povestirii pare sortită să ne facă să înțelegem că oamenii, mîndri de a fi ridicat artele lor (mecanica, tehnica) la un anumit grad de desăvîrșire și îngîmfați de întinderea cunoștințelor lor, năzuiesc adesea să supună înțelepciunea divină simțurilor și rațiunii lor, pretenție cutezătoare, a cărei urmare necesară și pedepsire firească este acest fel de sfîșiere și această veșnică frămîntare sufletească redată prin tortura lui Prometeu" (în *Op. cit.*, p. 119). Dacă înlocuim expresia „înțelepciunea divină" cu expresia „înțelepciunea umană supremă", atunci concluzia ne apare clară: năzuința egoistă a unor oameni sau popoare de a-și spori puterea spre a-și procura plăceri materiale imediate trebuie supusă înțelepciunii umane supreme care să controleze și să limiteze aceste năzuințe în funcție de nevoia de securitate, de interesele și aspirațiile întregii omeniri.

[16] G. Santinello, *Uomo*, Articol în *Enciclopedia filosofica*, secondo edizione, G.G. Sausoni Editore, Firenze, 1969, vol. VI p. 742.

O MATRICE CARACTERIAL-STILISTICĂ A CONDUCĂTORULUI

DE

ION MORARU

1. CONDUCEREA ȘTIINȚIFICĂ A SOCIETĂȚII SOCIALISTE MULTILATERAL DEZVOLTATE

A conduce societatea socialistă (și, în genere, orice societate) înseamnă, în esență a realiza prevederea, decizia, organizarea, comanda, coordonarea și controlul de așa natură, încît acțiunea sistemului social în ansamblul său, cît și a tuturor subsistemelor integrate și subordonate acestuia, să realizeze, la modul optim, scopurile și obiectivele acestei societăți, stabilite în conformitate cu idealul ei de viață, cu valorile sale fundamen-

tale, cu nevoile ei imediate și de perspectivă. *Perfecționarea calitativă a conducerii științifice a societății socialiste* este o problemă cardinală de care depinde mersul nostru înainte. La Consfătuirea de lucru de la C. C. al P.C.R., tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului, arăta: „Doresc, în cele ce urmează, să mă refer din nou la unele probleme ale conducerii științifice a activității economico-sociale. Trebuie să pornim de la faptul că înfăptuirea cu succes a planului și a hotărîrilor Congresului al XII-lea impune perfecționarea și ridicarea continuă, la un nivel superior, a întregii activități de conducere" [1].

Problemele științei conducerii se cer tratate în contextul relației dintre general și particular. Ele se pun în mod diferențiat în societatea socialistă și în cea capitalistă. Conducerea și problematica științei conducerii sînt dependente de natura orînduirii social-economice, deci de natura relațiilor de producție, de structura și organizarea societății, de obiectivele și scopurile sale, diferite în cele două tipuri de societate, avînd însă și unele trăsături comune, generale. Așa cum arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu, „În abordarea problemelor științei conducerii societății este de aceea necesar să avem permanent în vedere deosebirile determinate de caracterul orînduirii sociale, de particularitățile relațiilor de producție. Fără îndoială, există și legități generale care, într-o formă sau alta, acționează în toate orînduirile, păstrîndu-și valabilitatea și în socialism; aceste legități exprimă unele trăsături și cerințe comune ale organizării și conducerii vieții sociale. Dar chiar și acestea suferă schimbări în funcție de condițiile concrete date. Ele capătă forme și modalități deosebite de manifestare în raport cu dezvoltarea forțelor și relațiilor de producție, a științei și culturii, cu progresul general al societății" [2].

În afară de natura diferită a relațiilor de producție, conducerea și problematica științei conducerii se cer analizate, la modul concret, în contextul societății noastre socialiste.

a) În sistemul claselor și categoriilor sociale din țara noastră, clasa muncitoare deține rolul de clasă conducătoare a societății. Așadar, ea este chemată să exercite, tot mai intens și în forme cît mai variate și eficiente, activitatea de conducere a societății socialiste.

b) În sistemul structurilor politice, Partidul Comunist Român este forța politică conducătoare a societății. În etapa actuală, de construire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism, după cum arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu în *Raportul* prezentat la Congresul al XII-lea al P.C.R., se pune problema ridicării continue a rolului politic conducător al partidului în întreaga viață economico-socială [3]. Această teză a fost subliniată de secretarul general al partidului și la recenta Consfătuire de lucru de la C.C. al P.C.R.: „Nu trebuie să uităm nici un moment că o bună conducere impune creșterea continuă a rolului conducător al partidului în toate sectoarele de activitate. Totodată, nu trebuie să uităm că realizarea rolului conducător al partidului presupune îmbunătățirea activității fiecărei organizații, a fiecărui comunist, care trebuie să-și îndeplinească în condiții tot mai bune sarcinile încredințate în sectorul său de activitate. Creșterea rolului conducător al partidului înseamnă, în fond, ridicarea și perfecționarea muncii, creșterea răspunderii fiecărui comunist, a fiecărui organ de partid a fiecărei organizații de partid" [4].

În *Raportul* prezentat de tovarășul Nicolae Ceaușescu la Congresul al XII-lea al P.C.R. s-a subliniat necesitatea ca organele și organizațiile partidului să acționeze cu hotărîre pentru a-și îmbunătăți stilul și metodele de muncă [5]. Desigur, se pune problema ca toate organele de stat și organizațiile de masă, toate persoanele investite cu funcție de conducere în societatea noastră să-și perfecționeze continu stilul și metodele de muncă, să și le adapteze permanent și repede la condițiile, sarcinile și nevoile societății noastre, societate extrem de dinamică.

Problema îmbunătățirii stilului și metodelor de muncă, ca una din direcțiile esențiale ale perfecționării calitative a conducerii științifice a societății socialiste, a fost reluată de secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, la Consfătuirea de lucru de la C.C. al P.C.R.: „Multe din lipsurile existente în activitatea noastră sînt un rezultat nemijlocit al stilului și unor metode de muncă necorespunzătoare,

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea de lucru de la Comitetul Central al Partidului Comunist Român*, 29—30 mai, 1980, București, Edit. politică, p. 39.

[2] *Idem, Expunere, la deschiderea colocviului privind problemele științei conducerii societății*, 6 martie 1972, în vol. *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol.7, București, Edit. politică, 1973, p. 31.

[3] *Idem, Raport la cel de al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1979, p. 75.

[4] *Idem, Cuvîntare la Consfătuirea de lucru de la Comitetul Central al Partidului Comunist Român*, 29—30 mai 1980, p. 39—40.

[5] *Idem, Raport la cel de al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, p. 71.

precum și a unor minusuri în pregătirea profesională și tehnică, în înțelegerea problemelor conducerii și, în general, în nivelul politic și ideologic al unor activiști de partid și de stat" [6]. Și cu acest prilej tovarășul Nicolae Ceaușescu a arătat că „este necesar să perfecționăm stilul și metodele de muncă ale organelor noastre de partid și de stat" [7].

Așadar, investigarea analitică și multilaterală a stilului de conducere se înscrie printre deziderateie fundamentale ale cercetării din domeniul științelor sociale și umane.

c) Conducerea societății noastre se realizează în mod unitar, pe baza planului național unic și a principiului centralismului democratic care presupune „îmbinarea tot mai strînsă a conducerii centrale, pe baza planului unic de dezvoltare economico-socială, cu accentuarea inițiativei și autonomiei organelor locale ale puterii și administrației" [8].

d) Conducerea unităților economice, în țara noastră, se realizează prin autoconducerea și autogestiunea economică, ca expresie concretă, practică a îmbinării conducerii centrale cu inițiativa și autonomia întreprinderilor.

e) Conducerea sistemului social și a subsistemelor sale în societatea noastră se realizează în contextul și prin intermediul organismelor democrației noastre socialiste. A fost realizat „un sistem unitar de conducere a țării de către popor, o democrație economică și socială de tip nou, care ne permite să valorificăm larg inițiativa, experiența și capacitatea de creație a maselor în înfăptuirea Programului de făurire a societăți — socialiste multilateral dezvoltate" [9]. În cadrul organismelor democrației noastre socialiste se înscriu consiiiile oamenilor muncii, adunările generale, consiiiile populare, organele de conducere democratică la nivel național. Prin aceste organisme se realizează în fapt participarea tot mai largă a poporului la conducerea vieții politice și social-economice. „Este necesar să avem permanent în vedere că îmbunătățirea conducerii necesită perfecționarea activității consiliilor oamenilor muncii, a tuturor organelor democratice de conducere, de la unități pînă la organele centrale. Avem — așa cum am menționat și în alte împrejurări — o structură bună, un cadru organizatoric bun, democratic, dar trebuie să asigurăm funcționarea lui corespunzătoare. Să facem astfel încît organele de conducere colectivă respective să-și îndeplinească în bune condiții sarcinile și atribuțiile ce le revin" [10].

f) În societatea noastră socialistă s-a instituit, în toate domeniile și la toate nivelurile, *principiul muncii și conducerii colective și al răspunderii colective și individuale.* „Au fost create noi organisme colective de conducere cu caracter permanent la nivel național. S-au instituționalizat congresele naționale, conferințele și consfătuirile centrale pe ramuri și sectoare de activitate, în cadrul cărora oamenii muncii dezbat și hotărăsc problemele mersului înainte al societății" [11].

Conducerea colectivă oferă un larg cîmp de investigație cercetătorilor din diverse discipline științifice. În acest plan se pune problema criteriilor alcătuirii unui colectiv eficient de conducere, a armonizării și complementarității persoanelor care alcătuiesc colectivul de conducere, a cercetării particularităților adoptării deciziilor colective, a răspunderii colective și individuale. „Desigur, avem principiul muncii colective, avem organe colective. Aceste organe — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu — trebuie să-și desfășoare activitatea, să ia hotărîri, să-și asume răspunderea pentru hotărîrile respective; dar trebuie să existe și răspunderea fiecăruia pentru realizarea sarcinilor încredințate. Nimeni nu trebuie să se ascundă după activitatea colectivă, după hotărîrile organelor colective pentru a-și justifica inactivitatea sau incapacitatea" [12].

Principiul muncii și conducerii colective impune, de fapt, cercetarea particularităților sale la nivelul fiecărei funcții a conducerii: prevederea, decizia, organizarea, comanda, coordonarea, controlul. Se pune problema relației dintre conducerea colectivă și autoconducere. Prezintă interes teoretic, cu implicații practice, și următoarea întrebare: de îndată ce avem instituită conducerea colectivă și autoconducerea muncitorească, mai este necesară și utilă cercetarea personalității investite cu funcție de conducere, la nivelul microstructurilor și macrostructurilor societății noastre socialiste? Din punctul nostru de vedere, cele trei direcții de cercetare nu se

---

[6] *Idem, Cuvîntare la Consfătuirea de lucru de la Comitetul Central al Partidului Comunist Român,* 29—30 mai 1980, p. 10.

[7] *Ibidem,* p. 41.

[8] *Idem, Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român,* p. 61.

[9] *Ibidem,* p. 63.

[10] *Idem, Cuvîntare la Consfătuirea de lucru de la Comitetul Central al Partidului Comunist Român,* 20—30 mai 1980, București, Edit. politică, 1980, p. 40.

[11] *Idem, Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român,* pl 61.

[12] *Idem, Cuvîntare la Consfătuirea de lucru de la Comitetul Central al Partidului Comunist Român, 29—30 mai 1980,* p. 10.

suprapun, ci sînt, mai degrabă *autentic complementare*. Cercetarea eficientă, analitică, aprofundată a problemelor conducerii colective și autoconducerii muncitorești presupune, cu necesitate, investigarea multilaterală a dimensiunii individuale a personalității investite de societate cu funcții de conducere. Microcolectivul de conducere (echipa de conducere), cît și macrocolectivele (autoconducerea muncitorească) sînt formate din *personalități individualizate*, fiecare cu trăsăturile și particularitățile sale specifice, care se răsfrîng asupra stilului colectiv de conducere.

În afara trăsăturilor menționate, conducerea societății socialiste multilateral dezvoltate se realizează în consens cu *normele* politico-morale și juridice ale acestei societăți stabilite și ele în raport cu *valorile fundamentale* ale societății noastre socialiste. Aceste norme și valori circumscriu mijloacele prin care se realizează scopurile și obiectivele societății socialiste. Astfel, alegerea mijloacelor, *sub raportul eficienței*, se face prin raportarea lor la scop, iar din punctul de vedere al *implicațiilor lor social-umane*, aceste mijloace sînt selectate funcție de valorile fundamentale politico-morale umaniste ale societății noastre socialiste. Pornind de la aceste premise, în societatea noastră socialistă, mijloacele presupun continuu o *dublă redimensionare:* 1. în raport cu scopurile și obiectivele; 2. în consens cu valorile fundamentale politico-morale și juridice, cu valorile umaniste ale societății noastre socialiste. Așadar, în societatea noastră socialistă, *scopurile*, ca elemente centrale ale direcționării conducerii, *nu scuză mijloacele*, ci, dimpotrivă, *le acuză* dacă ele încalcă valorile, principiile și normele fundamentale ale societății noastre socialiste.

Proclamînd *omul drept valoare supremă*, conducerea societății socialiste, a tuturor domeniilor și subsistemelor sale capătă un caracter umanist, se realizează cu mijloace umaniste, în consens cu principiile umanismului revoluționar, în care omul este privit drept *scop suprem* și, totodată, *mijloc* al realizării acestuia.

În acest context, problemele conducerii se conjugă strîns cu problemele valorilor și normelor. După opinia noastră, problema valorilor și normelor nu se pune doar la proiectarea scopurilor și alegerea mijloacelor, ci ea este, în cea mai mare măsură, implicată în *stilul de conducere*. Relația dintre valorile și normele morale, pe de o parte, caracterul persoanei investite cu funcție de conducere și stilul ei de conducere, pe de altă parte, constituie, în bună măsură, obiectul studiului de față.

2. OBIECTIVUL CERCETĂRII ȘI UNGHIUL DE ABORDARE

Ceea ce ne propunem să realizăm este o apropiere între două concepte aparținînd unor discipline științifice diferite: *caracterul*, care ține de obiectul de studiu al caracteriologiei, și *stilul de conducere*, care revine, de drept, ariei de investigație a științei conducerii. Aceste concepte au o zonă de interferență comună, în care stilul de conducere se cere explicat parțial, prin raportare la trăsăturile caracteriale, iar caracterul persoanei se impune a fi înțeles și pe dimensiunea sa stilistică. Studiul de față, împreună cu altele care îl preced * sau care probabil îl vor continua, aspiră să pună în evidență relațiile complexe și multiple dintre caracterul persoanei și stilul ei de conducere, să sublinieze încărcătura moral-axiologică a caracterului și implicațiile ei profunde în stilul de conducere.

Obiectivul *major* al acestei cercetări este acela de a încerca operaționalizarea parțială a unor concepte ale caracteriologiei și de a elabora, pe această bază, o matrice caracterial-stilistică a conducătorului (persoana investită cu funcție de conducere).

Unghiul de abordare a acestei teme este inter- și multidisciplinar. Ea presupune cooperarea strînsă dintre psihologie, știința conducerii, axiologie, etică, logica deontică, praxiologie etc.

M e t o d a. Ca și în celelalte cercetări destinate investigării stilului de conducere [13], și aici vom folosi *metoda matriceală*. Această metodă a căpătat o descriere analitică în cel de-al doilea din studiile menționate în nota precedentă, ceea ce ne scutește a mai stărui acum asupra ei. Numai că utilizarea metodei matriceale în cercetarea caracterului și a implicațiilor sale în stilul de conducere, aparent ușor de realizat, se lovește de serioase și nebănuite dificultăți, deoarece conceptele ce exprimă trăsăturile caracteriale nu au fost pînă în prezent nici măcar parțial operaționalizate, din care cauză ele se lasă cu greu transpuse în structura unei matrici.

---

* Acest studiu se situează în continuare celui publicat în „Revista de filozofie" nr. 6/1979, sub titlul *De la normă morală la caracter și comportament moral.*

[13] I. Moraru, *Decizie și temperament*, în vol. *Acțiune, decizie, responsabilitate*, coord. I. Tudosescu, C. Popa, M. Florea, București, Edit. Academiei, 1976, pl 137—142. De același autor, *Latura dinamică a persoanei și unele trăsături ale stilului de conducere*, în vol. *Structurile organizaționale și eficiența acțiunii*. coord. I. Tudosescu, M. Florea, C. Popa, București, Edit. Academiei, 1978, p. 89—96.

Construirea unei matrici caracterial-stilistice a conducătorului presupune, *cu necesitate*, operaționalizarea unor concepte ale caracteriologiei, ceea ce, de fapt, ne propunem să realizăm în continuare.

3. ÎNCERCARE DE OPERAȚIONALIZARE A UNOR CONCEPTE ALE CARACTERIOLOGIEI

Prin operaționalizare, în acest context, vom înțelege definirea unor concepte care exprimă unele trăsături caracteriale, gruparea și combinarea trăsăturilor caracteriale, introducerea unor semne aritmetice (+ și —) și cuantificarea trăsăturilor caracteriale.

A. *Definirea conceptelor*

Caracterul poate să fie definit drept o constelație de atitudini, valori, norme, acte de conduită, fenomene cognitive, afective și volitive, integrate într-un sistem complex, deschis, ierarhizat, relativ stabilizat, ce formează esența valorică a persoanei. Caracterul este rezultanta psihomorală, instanța normativă și orientativ-acțională a persoanei [14].

Conținutul caracterului se exprimă într-o multitudine de trăsături de caracter, dintre care, în studiul nostru, vom lua în considerație doar următoarele: orientarea caracterului, stăpînirea de sine, bogăția caracterului, consistența, generozitatea, puterea, supletea, disciplina și optimismul.

a) Orientarea caracterului se exprimă în capacitatea persoanei de a selecta influențele externe, naturale și socio-culturale, după criterii moral-valorice și de a răspunde la ele prin reacții atitudinal-comportamentale adecvate.

b) Bogăția caracterului. Prin această trăsătură înțelegem multitudinea, varietatea și complexitatea atitudinilor, valorilor, normelor, selectate, asimilate și care au devenit elemente relativ perene ale persoanei, fondul ei psihosociomoral.

c) Stăpînirea de sine. Este o însușire a persoanei ce se manifestă în posibilitatea ei de a-și domina impulsurile, de a amîna reacția atitudinal-comportamentală sau, în anumite condiții, impuse de împrejurări, de a o direcționa în conformitate cu prescripțiile moral-valorice, sau de a o suprima total.

d) Consistența caracterului. Se referă la concordanța dintre idee, atitudine, vorbă și faptă, dintre norma morală și comportament.

e) Generozitatea caracterului. Vizează înclinația atitudinal-comportamentală altruistă, sensibilitatea față de nevoile altora, dorința de a le veni în ajutor într-o formă dezinteresată, compasiune și sentimente simpatetice, de solidaritate umană față de semeni.

f) Puterea caracterului. Exprimă capacitatea persoanei de a domina împrejurările și de a se domina și pe sine, fermitatea și perseverența în a-și impune atitudinile și realiza scopurile cu mijloace moral-valorice social instituite.

a) Supletea (dinamica) caracterului. Prin această trăsătură se înțelege, în literatura de specialitate, deschiderea persoanei la lumea valorilor, asimilarea continuă a normelor și transformarea lor în acte de comportament intrinsec motivate.

h) Disciplina caracterului. Vizează încadrarea optimă a persoanei într-un sistem de norme și respectarea cu stricteță a prevederilor sale.

i) Optimismul. Este trăsătura de caracter ce exprimă încrederea persoanei în sine, în ceilalți și în viață.

B. Gruparea și combinarea trăsăturilor de caracter. Un pas important în operaționalizarea trăsăturilor de caracter îl constituie gruparea lor cîte trei și combinarea. Principalul criteriu al grupării trăsăturilor de caracter a fost acela de a se armoniza cît mai bine între ele și de a nu genera paradoxuri prin combinare. Astfel, am alcătuit trei grupe a cîte trei trăsături de caracter fiecare. În grupa 1 am așezat *orientarea caracterului, bogăția* și *stăpînirea de sine.* În grupa 2 am inclus *consistența, generozitatea* și *puterea.* Ultima grupă, 3, se compune din *supletе, disciplină* și *optimism.* Combinînd între ele trăsăturile de caracter din fiecare grupă, rezultă trei liste, fiecare cu cîte 8 combinații posibile. În total avem 24 de combinații (vezi listele combinațiilor în structura matricei).

C. Semnul Prezența unei anumite însușiri de caracter într-o combinație a fost consemnată cu + , iar absența ei cu —. Am păstrat în toate cele trei liste aceeași ordine a semnelor, care decurge din ordinea structurilor combinatorii.

D. Cuantificarea trăsăturilor de caracter Pornind de la teza definitorie potrivit căreia caracterul este o rezultantă *psihomorală* a persoanei, în cuantificarea pe care o propunem vom considera că trăsătura de caracter cu cea mai mare încărcătură morală are valoarea cea mai mare și ca atare ea va fi notată cu cifra 3.

---

[14] Despre definirea caracterului și a trăsăturilor de caracter, vezi A. Chircev, *Caracterul*, în *Psihologie generală*, ed. a II-a, sub red. Al. Roșca, București, Edit. didactică și pedagogică, 1976, p. 504—517; P. Popescu-Neveanu, *Caracter*, în *Dicționar de psihologie*, București, Edit. Albatros, 1978, p. 99—102.

În ordinea descrescătoare, trăsătura imediat următoare, din același punct de vedere va fi notată cu 2, iar ultima trăsătură de caracter din triadă, cu încărcătura morală cea mai scăzută, va fi notată cu cifra 1.

Desigur, în această cuantificare există o notă de relativitate, deoarece deocamdată nu avem criterii absolut precise care să ne indice încărcătura moral-valorică a fiecărei trăsături de caracter. Mai mult, există trăsături de caracter cu valori morale sensibil apropiate, ca de pildă *orientarea* și *bogăția* în grupa 1, *consistența* și *generozitatea* în grupa 2 etc, din care cauză este foarte greu să le diferențiem cu exactitate. Credem însă că această imprecizie ar putea să fie diminuată printr-un sistem de teste analitice, riguros cuantificate.

Așadar, trăsăturile de caracter menționate mai înainte ar putea să fie cuantificate [15] în felul următor: în grupa 1, *orientarea* caracterului va fi notată cu cifra 3, *bogăția* cu 2, *stăpînirea de sine* cu 1; în grupa 2, *consistența* va fi notată cu 3, *generozitatea* cu 2, *puterea* cu 1; în grupa 3, *suplețea* va fi notată cu 3, *disciplina* cu 2, *optimismul* cu 1.

Rezultatul grupării unor trăsături caracteriale într-o anumită rubrică din cele 8 va fi numit *structură caracterială*.

Semnul +, indicînd prezența unei anumite trăsături de caracter în structură, presupune luarea în considerație a cifrei acordate acelei însușiri, iar pentru mai multe semne + în structură, se cere să se facă însumarea cifrelor acordate acelor însușiri. Semnul —, indicînd lipsa unei anumite însușiri, se cere interpretat ca fiind O. Astfel, din combinarea trăsăturilor de caracter, în fiecare structură caracterială a listei, prin însumarea semnelor va rezulta o cifră pe care o vom numi *valoarea operațională relativă a structurii caracteriale*.

[15] Sînt posibile și alte modalități de cuantificare. De pildă, menținînd același criteriu (încărcătura de moralitate), trăsăturile caracteriale din toate cele trei liste, unificate, se pot ordona în felul următor: *orientarea* notată cu cifra 9, *consistența* cu 8, *suplețea* 7, *bogăția* 6, *generozitatea* 5, *disciplina* 4, *stăpînirea de sine* 3, *puterea* 2, *optimismul* 1. Aplicînd o asemenea cuantificare, rezultă o diferențiere absolută a trăsăturilor de caracter unele de altele, putîndu-se stabili o ierarhie valorică tranșantă a tuturor structurilor caracteriale. Ni se pare însă că diferențele cantitative dintre trăsăturile caracteriale, în această notație, ar fi prea mari (9—1), fapt pentru care preferăm notația în sistemul 3—1. Desigur, acest sistem de cuantificare este perfectibil în perspectiva cercetărilor viitoare.

E. Construirea matricei

Elementele matricei. Trebuie să recunoaștem faptul că abia în acest stadiu de operaționalizare trăsăturile caracteriale sînt apte de a fi introduse în structura unei matrici caracterial-stilistice a conducătorului. Pe lîngă aceste trăsături, matricea mai cere și alte concepte, cum ar fi *stilul de conducere* și *funcțiile principale ale conducerii (prevederea, decizia, organizarea, comanda, coordonarea* și *controlul)*. Aceste concepte au fost definite și incluse într-o serie de matrici [16] în studiile menționate anterior. Totuși, considerăm necesar să le reluăm și aici.

Astfel, stilul de conducere constă într-o serie de *particularități* (care reprezintă o expresie sintetică a *întregii persoane* și a *condițiilor sociale* în cadrul cărora se înfăptuiește conducerea) prin care conducătorul realizează fiecare din funcțiile conducerii și pe toate laolaltă.

Prevederea desemnează capacitatea conducătorului de a se comuta de pe coordonata prezentului pe cea a viitorului, de a intui desfășurarea evenimentelor și a fenomenelor și de a-și pregăti strategiile acționale cele mai adecvate în acest sens.

Decizia este o activitate mintală (cît și un rezultat al ei) complexă și procesuală, care constă în recepționarea informației, prelucrarea ei, stabilirea alternativelor posibile, prospectarea consecințelor fiecăreia din ele, alegerea alternativei optime și stabilirea mijloacelor și procedeelor de a o finaliza, în conformitate cu scopul urmărit.

Organizarea constă în aptitudinea conducătorului de a optimiza funcționarea componentelor tehnico-economice și umane în vederea realizării obiectivelor.

Comanda este operația prin care conducătorul transmite structurilor subordonate hotărîrea luată și, totodată, prin mijloace variate și eficiente, declanșează acțiunile acestora în vederea îndeplinirii ei.

Coordonarea se exprimă în priceperea conducătorului de a interveni operativ în funcționarea părților sistemului, în vederea armonizării lor unele cu altele, precum și cu ansamblul, atît în ce privește factorii tehnico-economici, cît și cei social-umani.

Controlul vizează modalitatea prin care se verifică aplicarea comenzii, estimîndu-se cantitativ și calitativ rezultatele obținute.

În matricea caracterial-stilistică a conducătorului vom aranja pe *verticală* structurile caracteriale, în număr de 8 pentru fiecare

[16] I. Moraru, *O matrice decizional-temperamentală posibilă*, în primul studiu menționat la nota 13, p. 141. De același autor, *Structura matricei temperamental-stilistice a conducătorului*, în al doilea studiu menționat la nota 13, p. 94.

din cele trei liste, semnele și valoarea operațională relativă a structurii caracteriale, exprimată în cifre de la 6 — 0. Deși fiecare din cele trei liste exprimă o grupare caracterială diferită, vom considera că toate aceste liste, laolaltă, constituie structura unitară a unei singure matrici caracterial-stilistice a conducătoului. Pe *orizontală* vor fi aranjate funcțiile conducerii: prevederea, decizia, organizarea, comanda, coordonarea și controlul.

F. Interpretarea matricei. După cum se poate observa din matrice, între structurile caracteriale și funcțiile conducerii se creează zone de interferență, la nivelul cărora funcțiile conducerii comportă o interpretare caracterială. Credem că ș

Lista nr. 1

Structura matricei caracterial-stilistice a conducătorului

Nr. crt.	Structura caracterială	Semnul	Valoarea operațională relativă a structurii	Expresia structurii caracteriale în stilul de conducere					
				Prevedere	Decizie	Organizare	Comandă	Coordonare	Control
0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
1.	Orientat, Bogat, Stăpînit	+ + +	6	+ + +	+ + +	+ + +	+ + +	+ + +	+ + +
2.	Orientat, Sărac, Stăpînit	+ — +	4	+ — +	+ — +	+ — +	+ — +	+ — +	+ — +
3.	Lipsit de orientare, Bogat, Stăpînit	— + +	3	— + +	— + +	— + +	— + +	— + +	— + +
4.	Lipsit de orientare, Sărac, Stăpînit	— — +	1	— — +	— — +	— — +	— — +	— — +	— — +
5.	Orientat, Bogat, Lipsit de stăpînire	+ + —	5	+ + —	+ + —	+ + —	+ + —	+ + —	+ + —
6.	Orientat, Sărac, Lipsit de stăpînire	+ — —	3	+ — —	+ — —	+ — —	+ — —	+ — —	+ — —
7.	Lipsit de orientare, Bogat, Lipsit de stăpînire	— + —	2	— + —	— + —	— + —	— + —	— + —	— + —
8.	Lipsit de orientare, Sărac, Lipsit de stăpînire	— — —	0	— — —	— — —	— — —	— — —	— — —	— — —

Valoarea orientării = 3
Valoarea bogăției = 2
Valoarea stăpînirii de sine = 1

structurile caracteriale pot fi descrise, la rîndul lor, din perspectivă stilistică, stilul fiind privit și ca model optim de dezvoltare a personalității. Ca urmare a impactului dintre structurile caracteriale și funcțiile conducerii, primele devin structuri caracterial-stilistice, desemnînd expresia caracterului în stilul de conducere, iar ultimele devin funcții managerial-caracteriale, exprimînd relațiile inverse, ale funcțiilor de conducere asupra structurilor caracteriale. Astfel, caracterul persoanei și stilul ei de conducere se condiționează și se influențează reciproc. Relația dintre caracterul persoanei și stilul ei de conducere este ca *de la structură la funcție*. Structura caracterială (împreună cu alte

Lista nr. 2

Nr. crt.	Structura caracterială	Semnul	Valoarea operațională relativă a structurii	Expresia structurii caracteriale în stilul de conducere					
				Prevedere	Decizie	Organizare	Comandă	Coordonare	Control
0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
1.	Consistent, Generos, Puternic	+ + +	6	+ + +	+ + +	+ + +	+ + +	+ + +	+ + +
2.	Consistent, Lipsit de generozitate, Puternic	+ — +	4	+ — +	+ — +	+ — +	+ — +	+ — +	+ — +
3.	Lipsit de consistență, Generos, Puternic	— + +	3	— + +	— + +	— + +	— + +	— + +	— + +
4.	Lipsit de consistență Lipsit de generozitate, Puternic	— — +	1	— — +	— — +	— — +	— — +	— — +	— — +
5.	Consistent, Generos, Lipsit de putere	+ + —	5	+ + —	+ + —	+ + —	+ + —	+ + —	+ + —
6.	Consistent, Lipsit de generozitate, Lipsit de putere	+ — —	3	+ + —	+ + —	+ + —	+ + —	+ + —	+ + —
7.	Lipsit de consistență, Generos, Lipsit de putere	— + —	2	— + —	— + —	— + —	— + —	— + —	— + —
8.	Lipsit de consistență, Lipsit de generozitate, Lipsit de putere	— — —	0	— — —	— — —	— — —	— — —	— — —	— — —

Valoarea consistenței = 3
Valoarea generozității = 2
Valoarea puterii = 1

structuri ale personalității și cu factorii condiționali) își pune o amprentă definitorie pe stilul de conducere, iar acesta, la rîndul lui, influențează, modifică și modelează structura caracterială, prin feed-back.

G. *Citirea matricei* În punctul de interferență dintre structura caracterială și funcția de conducere ia naștere o rubrică, în care funcțiile de conducere comportă o descriere prin intermediul structurii caracteriale. Această descriere se poate face prin propoziții discursive, ceea ce este mai greu, din cauza spațiului relativ mic al rubricii, sau prin extinderea semnelor în toate rubricile de pe acea linie și prin interpretarea lor corespunzătoare cu structura rubricii. Astfel, structura caracterială de la numărul curent 1, din lista 1, (orientat, bogat, stăpînit) se

Lista nr. 3

Nr. crt.	Structura caracterială	Semnul	Valoarea operațională relativă a structurii	Expresia structurii caracteriale în stilul de conducere					
				Prevedere	Decizie	Organizare	Comandă	Coordonare	Control
0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
1.	Suplu, Diciplinat, Optimist	+ + +	6	+ + +	+ + +	+ + +	+ + +	+ + +	+ + +
2.	Suplu, Lipsit de disciplină, Optimist	+ — +	4	+ — +	+ — +	+ — +	+ — +	+ — +	+ — +
3.	Lipsit de suplețe, Disciplinat, Optimist	— + +	3	— + +	— + +	— + +	— + +	— + +	— +
4.	Lipsit de suplețe, Lipsit de disciplină, Optimist	— — +	1	— — +	— — +	— — +	— — +	— — +	— — +
5.	Suplu, Disciplinat, Lipsit de optimism	+ + —	5	+ + —	+ + —	+ + —	+ + —	+ + —	+ + —
6.	Suplu, Lipsit de disciplină, Lipsit de optimism	+ — —	3	+ — —	+ — —	+ — —	+ — —	+ — —	+ — —
7.	Lipsit de suplețe, Disciplinat, Lipsit de optimism	— + —	2	— + —	— + —	— + —	— + —	— + —	— + —
8.	Lipsit de suplețe, Lipsit de disciplină, Lpsit de optimism	— — —	0	— — —	— — —	— — —	— — —	— — —	— — —

Valoarea supleței = 3
Valoarea disciplinei = 2
Valoarea optimismului = 1

întîlnește cu funcțiile conducerii (prevederea, decizia, organizarea, comanda, coordonarea, controlul). În conformitate cu definițiile date unora și altora, vom spune că persoana cu această structură caracterială posedă criterii moral-valorice ferme de orientare în prevedere, decizie, organizare; gamă atitudinală bogată și stăpînire de sine în comandă, coordonare, control, în relațiile interumane și în raport cu sarcina. În mod analog vor fi interpretate și celelalte rubrici în raport cu structura caracterială. Condițiile restrictive ale interpretării sînt impuse de definițiile date trăsăturilor caracteriale și funcțiilor conducerii și de prezența sau absența unei anumite trăsături caracteriale în structura caracterială (semnul + sau _).

În ceea ce privește cifra, numită valoarea operațională relativă a structurii caracteriale care exprimă, în esență, încărcătura moral-axiologică a fiecărei structuri, ea arată, totodată, și valoarea cuantificată relativă pe care o are o anumită structură în raport cu celelalte structuri, ceea ce ne permite să facem o ierarhie a structurilor după valoarea lor operațională. De asemenea, această cifră, reflectă ponderea unei anumite structuri în stilul de conducere. Structura caracterială cu cea mai mare pondere în stilul de conducere va fi structura cu valoarea operațională cea mai mare, după cum structura caracterială cu cea mai mică pondere în stilul de conducere va fi structura cu valoarea operațională cea mai mică. Sau, altfel spus, la modul mai general, ponderea unei structuri caracteriale în stilul de conducere va fi direct proporțională cu valoarea operațională relativă a acelei structuri. Valoarea operațională relativă a structurii caracteriale devine, totodată, și valoarea stilistică relativă a unei anumite structuri. De aici decurge concluzia că persoana cu cea mai mare valoare operațională a structurilor caracteriale este cea mai indicată, din punct de vedere caracterial, pentru activitatea de conducere, după cum, persoana, cu valoarea operațională zero, ne apare contraindicată , din punct de vedere caracterial, pentru funcția de conducere.

4. CONCLUZII

Operaționalizarea unor concepte ale caracteriologiei poate să aibă implicații multiple în cercetarea persoanei și a structurilor sale. Perfecționarea acestei operaționalizări deschide perspectiva implementării pe calculator a unor asemenea cercetări, a surprinderii unor relații complexe, a abordării și aprofundării unor aspecte neexplorate pînă în prezent.

Operaționalizarea unor structuri caracteriale, în forma dată, apropie aceste structuri de cele temperamental-tipologice, care erau mai avansate din acest punct de vedere, conferindu-le posibilități polivalente de aplicație, în cele mai variate domenii.

Modelul operațional conturat aici își poate găsi aplicații și la alte concepte ale teoriei personalității (mai ales la cele temperamental-tipologice). Totodată, credem că acest model cuantificat se lasă investigat analitic prin teste care sînt în măsură să-i aducă perfecționări substanțiale. Prin aplicarea testelor s-ar putea obține o încadrare a unei anumite persoane în una sau mai multe structuri din cele 24 descrise în acest model, cu posibilitatea de a-i calcula valoarea operațională, prin însumarea valorilor structurilor caracteriale pe care le posedă.

Matricea caracterial-stilistică a conducătorului, pe lîngă valoarea sa teoretică-explicativă și metodologică, poate să aibă multiple funcții aplicative în cercetările de teoria conducerii în genere și a societății socialiste multilateral dezvoltate în special, inclusiv în ceea ce privește selecția [17] și formarea conducătorilor, perfecționarea stilului lor de conducere, ținînd seama de trăsăturile lor caracteriale, de profilul lor psihomoral.
Consecință nemijlocită a operaționalizării unor concepte ale caracteriologiei, matricea, oferă posibilitatea realizării unei joncțiuni a psihologiei cu cercetările de logică deontică și praxiologie. Logicianul și praxiologul găsesc în această matrice un teren pregătit pentru aplicarea unor formalisme logico-deontice și praxiologice, de natură să aprofundeze conținutul și să extindă aria cercetărilor, atît de logică, praxiologie cît și de psihologie.

Matricea pune în evidență, într-o manieră relativ riguroasă, legătura indisociabilă dintre caracterul persoanei și stilul ei de conducere, implicațiile caracterului în stilul de conducere și influențele inverse, ale acestuia din urmă, asupra celui dintîi. Ea atrage atenția asupra încărcăturii moral-valorice a caracterului și a felului în care ea se manifestă în stilul de conducere.

---

[17] Vezi, în acest sens, și C. Zamfir, Șt. Ștefănescu, *Structura stilului de conducere*, în „Viitorul social", nr. 4/1977, p. 690.

DIMENSIUNI ȘI SENSURI ALE UMANISMULUI PROSPECTIV

DE

ȘTEFAN LANȚOȘ

Perioada de după cel de-al doilea război mondial se distinge printr-un puternic reviriment al cercetărilor și reflecțiilor umaniste prospective. O asemenea activizare a preocupărilor privitoare la destinele și perspectivele omului se explică prin dinamizarea fără precedent a tuturor laturilor vieții social-politice și economice ale societății, ceea ce concură la aducerea accelerată a viitorului în orizontul prezentului, atît la scară individuală, cît și colectivă. În felul acesta, se declanșează procesul „exploziei previzionale" sau al „mutației prospective". Esența acestui proces contemporan constă în conștientizarea maselor largi de pretutindeni și a exponenților lor asupra iminentei transformări a posibilităților viitoare în realități prezente, a prefacerii viitorului, dintr-o dimensiune ce continua trecutul, într-o variabilă relativ independentă a timpului social și surprinderea deosebirii lui calitative față de prezent [1].

Modificările importante care s-au produs în raportul trecut-prezent-viitor au impus abordarea specială a problematicii perspectivei ființei umane. O asemenea cercetare a permis descoperirea dublei condiționări sau a conexiunii inverse dintre prezentul și viitorul *omului și societății*. Studiile viitorologice specializate indică faptul că, prin generarea permanentă de noutate și mobilitate, posibilul devine tot mai repede actual. Și invers, prin consecințele, efectele și urmările de durată, acțiunile și atitudinile omului contemporan angajează și *influențează profund* și pe termen lung situația generațiilor viitoare.

Semnalarea acestor două sensuri ale condiționării dintre dimensiunile timpului social indică faptul că astăzi omul, prin statutul său existențial, este mai direct legat de viitor decît în oricare altă epocă și, firește, îl privește cu mai multă neliniște, dar și cu o sporită speranță. Fiind în cauză aspirațiile, necesitățile vitale și interesele fundamentale ale indivizilor integrați în grupuri sociale, se înțelege că ei nu pot rămîne neutri și indiferenți față de perspectivele viitoare ce li se zugrăvesc, motiv pentru care problemele devenirii viitoare ale omenirii prezintă un deosebit interes pentru mișcările umaniste actuale. Surprinderea și soluționarea lor produce o accentuată departajare ideologică. Diferitele ideologii elaborează reprezentări proprii despre destinele omenirii. Ele constituie matrice distincte de structurare a concepțiilor umanist prospective.

Dezvoltîndu-și aria tematică, teoria marxistă se afirmă tot mai viguros și în planul dialogului umanismelor prospective contemporane, remarcîndu-se prin opțiunea fermă pentru o tratare realistă și operațională a conexiunii dintre prezentul și viitorul civilizației umane. Prin accentuarea necesității de a găsi metodele și procedeele de modelare practică, în sensul aspirațiilor umane fundamentale, a perspectivelor de dezvoltare a societății, concepția (și strategia) materialist-dialectică privind viitorul omenirii se distinge net de opiniile și viziunile *lirico-utopice* și *romantice*, frecvente în viitorologia nemarxistă de astăzi.

Animate de grija de a nu „coloniza" viitorul cu imaginile și valorile prezentului, *punctele de vedere utopice și romantice din* viitorologia contemporană încearcă soluții prin care se vizează abordarea directă a construirii viitorului omului, sărind peste problemele acute ale prezentului său. De acest tip este sugestia lui Alvin Toffler de a se amenaja niște „enclave ale viitorului" [2], sau cea a lui Robert Jungk privind „atelierele viitorului" [3]. Proiectate din intenția „obișnuirii cu viitorul", asemenea experiențe constituie utile instrumente euristice de simulare a unor situații noi și inedite. Fiind pronunțat artificiale, fără o suficientă implicare în procesele reale ale practicii social-politice și economice, ele prezintă o scăzută eficiență

---

[1] „Această întoarcere cu fața spre viitor este adînc ancorată în caracterul proceselor civilizatorii contemporane. Ea decurge din schimbările care intervin în legitățile lor și în modul în care omul se autorealizează (...) viața actuală a omului — ca proces de dezvoltare a unor forțe creatoare omenești — începe să dobîndească (...) caracterul unui factor de-sine-stătător, care introduce în viitor dimensiuni noi (...) viitorul începe să domine trecutul (...) căpătînd caracterul unei valori de-sine-stătătoare, independente" (Radovan Richta, *Civilizația la răscruce*, București, Edit. politică, 1970, p. 334).

[2] Alvin Toffler, *Șocul viitorului*, București, Edit. politică, 1973, p. 378—379.

[3] Robert Jungk, *Unele experiențe în „Atelierele viitorului"*, în vol. *Viitorul comun al oamenilor*, București, Edit. politică, 1976, p. 205.

în dinamizarea reală a proceselor edificării viitorului.

De pe poziţiile teoretice ale partidului nostru, se elaborează o altă strategie a umanismului prospectiv. Potrivit acesteia, a ameliora viitorul omenirii presupune a se începe cu ameliorarea prezentului ei. Fundamentînd teoretic această strategie umanistă, tovarăşul Nicolae Ceauşescu scria că: „Este ştiut că viitorul se clădeşte pe temeliile prezentului, că ziua de mîine îşi trage izvoarele din ziua de azi; previziunile viitorului se bazează şi ele pe realităţile prezentului, pe preocupările şi aspiraţiile de azi ale popoarelor. După convingerea noastră, nu te poţi preocupa de viitor fără a acţiona şi a face ca prezentul să ofere premisele îmbunătăţirii zilei de mîine" [4].

Prin urmare, autenticul umanism viitorologic leagă înfăptuirea unei civilizaţii viitoare superioare pentru om de rezolvarea în manieră practică a problemelor ce afectează prezentul său. În acest sens, o parte a viitorologilor contemporani au ajuns să opineze că mai acut şi mai presant decît „şocul viitorului" se manifestă în vremurile noastre „şocul prezentului" [5].

Depăşirea „şocului prezentului" necesită adoptarea de către comunităţile umane de astăzi a unui sistem de măsuri operaţionale, de ordin tehnico-ştiinţific, economic şi politic, care să permită discernerea clară şi diagnozarea veridică, ca şi eradicarea practică, reală a gravelor fenomene economice, politice şi sociale ce prezintă repercusiuni negative asupra situaţiei actuale a diferitelor popoare. Salvgardarea şi ameliorarea viitorului omenirii presupune, potrivit teoriei materialist-dialectice a umanismului prospectiv, găsirea soluţiilor pentru o neîntîrziată lichidare a subdezvoltării economice şi sociale a unor întinse zone geografice, eliminarea grabnică a ravagiilor foametei şi malnutriţiei provocate de subdezvoltare, înlăturarea inegalităţii sociale şi a exploatării omului de către om, eradicarea treptată a stărilor de alienare socială a individului uman, evitarea secătuirii rezervelor naturale de materii prime şi energie, restabilirea echilibrului ecologic şi climateric.

O preocupare de căpetenie a celui mai profund umanism prospectiv constă în grija pentru asigurarea viitorului omenirii, stăruind în a se acţiona cu consecvenţă pentru eradicarea cauzelor şi pericolelor care ameninţă deja însăşi existenţa şi perpetuarea civilizaţiei umane pe planeta noastră. Pronunţîndu-se în acest sens, tovarăşul Nicolae Ceauşescu arăta că: „O importanţă fundamentală pentru progresul şi dezvoltarea omenirii, pentru existenţa însăşi a civilizaţiei umane are înfăptuirea dezarmării generale, şi în primul rînd a dezarmării nucleare (...) Se apreciază că în lume s-a acumulat un arsenal de arme şi armamente — îndeosebi atomic — capabil să distrugă de cîteva ori omenirea. Într-adevăr, se poate pune întrebarea: « Ce va mai rămîne, în aceste condiţii, din civilizaţia umană, după un război nuclear?» [6]. În consecinţă, garanţia păcii la nivel planetar constituie condiţia vitală şi premisa fundamentală a unei concepţii cu adevărat umaniste şi realiste privind perspectivele viitoare ale emancipării omului şi civilizaţiei sale. „Nu este posibilă — atrăgea atenţia tovarăşul Nicolae Ceauşescu —, credem, elaborarea unei perspective realiste asupra viitorului, făcînd abstracţie de faptul că astăzi în lume (...) mai există focare de încordare şi animozitate care pun în pericol pacea întregii omeniri. Studiile viitorologice trebuie să ţină în permanenţă seama de aspiraţiile popoarelor spre pace, de dorinţa lor de a se elibera de coşmarul unor noi conflagraţii (...) de a scoate în afara legii arma nucleară şi celelalte mijloace de distrugere în masă" [7].

Spre deosebire de variantele iluminist-abstracte, care, prin exces de retorică şi lirism, descriu lumea viitorului axate pe ideea de om în general, de om mereu identic cu sine, cercetările viitorologice animate de o autentică grijă faţă de perspectivele reale ale omului încearcă investigări în strînsă legătură cu cercetarea perspectivelor actualelor sisteme sociale. În vederea operaţionalizării şi pentru asigurarea unei crescute pertinenţe a cercetărilor viitorologice se fac eforturi de a le concretiza la studiul posibilităţilor de afirmare în viitor a fiecărui popor şi naţiune. Abandonarea planului abordărilor viitorolo-

---

[4] Nicolae Ceauşescu, *Mesaj adresat participanţilor la cea de-a III-a Conferinţă Mondială de Cercetare a Viitorului*, 4 septembrie 1972, în vol. *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, Bucureşti, Edit. politică, 1973, p. 622—623.

[5] „În legătură cu « şocul viitorului » concept lansat de Alvin Toffler, cred că ar trebui să vorbim mai curînd de « şocul prezentului » (...) Din nefericire, trăim într-o lume împărţită în două mari zone: nordul prosper şi sudul, unde două treimi din populaţia globului suferă deocamdată din plin şocul prezentului, pe care îl va putea atenua numai perspectiva realizării unui nivel de trai mai ridicat pe *ansamblul* umanităţii" (Mahdi Elmandjra, *Interviu*, în *Viitorul comun al oamenilor*, p. 409).

[6] Nicolae Ceauşescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Bucureşti, Edit. politică, 1979, p. 107.

[7] *Idem*, *Mesaj adresat participanţilor* ..., în *vol. cit.*, p. 621—622.

gice abstracte se realizează și prin tentativa de a explora viitorul structurilor grupale și comunitare de astăzi, a raporturilor dintre generații și sexe etc.

Se impune tot mai mult concluzia antiromantică, potrivit căreia situația omului de astăzi și de mîine nu poate fi îmbunătățită fără aportul decisiv al științei, idee aprofundată și de cel de-al XII-lea Congres al partidului nostru [8]. Sublinierea rolului științei, al progresului tehnico-științific în ameliorarea condiției umane actuale și viitoare reprezintă una din importantele cuceriri ale viitorologiei. Evidențierea importanței progresului tehnic și material în edificarea unei civilizații pronunțat umane constituie o notă distinctivă a concepțiilor realiste promovate de umanismul prospectiv contemporan [9]. Este important de semnalat că aceste opinii demonstrează faptul că viitorul fiecărui popor se va decide, în bună măsură, în planul afirmării lui prin știință, prin valorificarea ei în favoarea progresului uman. Umanismul prospectiv pledează pentru recunoașterea fără rezerve a faptului că accesul tuturor popoarelor la cuceririle științei și tehnicii oferă mijlocul cel mai eficace de a depăși subdezvoltarea și singura șansă de a asigura cu hrană și alte condiții de existență populația globului aflată într-o accelerată creștere numerică.

Programul antrenării științei în rezolvarea problematicii umane a viitorului a condus la delimitarea unui nou domeniu al cercetărilor viitorologice, cel al *antropologiei prospective* [10]. În intențiile acesteia intră, în principal, folosirea cuceririlor științei în formarea multilaterală și perfecționarea ființei umane. Procesul de constituire a antropologiei prospective se prezintă ca un amplu proiect de făurire biosocială — și nu eugenică — a omului viitorului, de ameliorare a capacităților și aptitudinilor lui creatoare, de determinare științifică a întregului sistem de nevoi și trebuințe vitale, precum și a acelor nevoi și trebuințe care susțin afirmarea personalității fiecăruia.

Umanismul prospectiv de esență materialist-dialectică își asigură, în plus, valoarea lui realistă prin interpretarea precumpănitor obiectivă a viitorului, ca dimensiune a timpului social. Potrivit acestei interpretări obiectivitatea viitorului este determinată de faptul că, în activitatea agenților umani colectivi care îl pregătesc, se ține sau trebuie să se țină seama de legile obiective ale devenirii istorice, cristalizate în și prin acțiunile oamenilor, deci imanente dezvoltării societății.

Obiectivitatea viitorului este determinată și de raporturile lui necesare, dialectic-complexe cu trecutul și prezentul. Cercetarea acestor raporturi a evidențiat faptul că viitorul continuă cu necesitate anumite tendințe și direcții de devenire din trecut și prezent, dar acestea se vor împlini în viitor printr-o interferență complicată cu prefacerile calitative, inedite, ce îi sînt proprii.

Anticiparea realistă a perspectivelor de devenire a omului și societății ia în considerare continuitatea și discontinuitatea dintre trecut și viitor, în trei planuri: *cognitiv*, *ontic* și *praxiologic*. Sub aspect *cognitiv*, trecutul, ca istorie scrisă și nescrisă, se cristalizează în informații și date despre evenimente semnificative și fapte încheiate, în vreme ce viitorul este exprimat de informațiile explorative despre posibilitățile reale și proiectele sau sarcinile ce și le fixează agenții umani. Prin statutul său *ontic*, trecutul se constituie din valorile materiale și spirituale, din permisele și condițiile produse și acumulate prin strădaniile generațiilor anterioare. Viitorul se definește ontic prin sistemul tendințelor și posibilităților de acțiune și a obiectivelor și sarcinilor ce și le propun și le urmăresc indivizii integrați în grupuri și comunități sociale. Din perspectivă *praxiologică*, între trecut și viitor se remarcă o pronunțată neidentitate. Căci viitorul este deschis inițiativelor practice și intervențiilor active ale omului, pe cînd trecutul scapă unor atare intervenții. Perceperea specificității raportării praxiologice a omului la viitor reprezintă unul din temeiurile pe care se bazează optimismul ponderat promovat de gîndirea marxistă despre perspectivele posibile ale omenirii.

Apariția în prim plan, în ultimele decenii, a unor probleme ecologice și a unor fenomene economice legate de ele a pus în lumină un nou aspect al obiectivității viitorului uman; avem în vedere modul în care el este determinat de impactul permanent dintre acțiunea omului și mediul său ambiant, dintre societate și natură. Devine astfel tot mai limpede faptul că, fără luarea în considerare a interferenței dintre societate și natură, se ajunge la discernerea falsă a perspectivelor viitoare ale omului. De aceea, studierea impactului dintre societate și natură constituie o premisă necesară a oricărui raționament valabil despre dezvoltarea ulterioară a omenirii.

În disputele ideologice privind viitorul omului, opiniile economiste și tehnocratice sînt încă deosebit de active. Neajunsul lor fundamental, evidențiat cu pregnanță de

---

[8] *Idem*, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al P.C.R.*, p. 43.

[9] „Totul începe cu poezia, dar nimic nu se face fără tehnică" (Gaston Berger, *Omul modern și educația sa*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1973, p. 19.)

[10] *Ibidem*, p. 58.

adepţii viitorologiei critice şi revoluţionare, rezidă în slaba comprehensiune faţă de dimensiunea umană a viitorului. Ele manifestă o predilectă preocupare pentru promovarea rentabilităţii în sine, a profitului şi succesului material [11], proiectînd şi asupra a ceea ce va urma comportamentul economic şi echipamentul industrial specifice capitalismului [12].

Orientările cele mai avansate ale umanismului prospectiv susţin că, de fapt, edificarea viitorului revine la formarea reală a omului. Ele reactualizează, astfel, celebra teză de esenţă umanistă a lui K. Marx, potrivit căreia „ ... dezvoltarea forţei omeneşti (...) are valoare de scop în sine" [13]. Susţinerea şi afirmarea cerinţei ca progresul tehnic, dezvoltarea economică şi socială să fie concepute ca mijloace, avînd drept scop dezvoltarea omului, constituie opţiuni de bază ale umanismului prospectiv contemporan [14].

Umanismul prospectiv de nuanţă *critică* şi *revoluţionară*, căruia îi aparţine şi cel marxist, apreciază că dezvoltarea economică şi tehnico-productivă a societăţii oferă mijloacele absolut necesare pentru edificarea unui viitor autentic uman. Valoarea lui se poate judeca, în principal, prin luarea în considerare a *calităţii* omului care îl va personifica. În opoziţie cu opiniile tehniciste, umanismul prospectiv susţine că performanţele maşinilor şi a întregului univers al echipamentelor tehnice, anticipate ca atare sau distincte de impactul lor cu societatea şi omul, nu sînt relevante pentru definirea specificului civilizaţiei viitorului. De aceea, viitorologiile umaniste consideră că starea tehnicii viitorului va fi decisă de factorul uman. Această prezumţie este dovedită şi de faptul că nici cel mai consecvent tehnicist nu îşi poate imagina viitorul societăţii ca pe o civilizaţie exclusivă a maşinilor, eludînd orice implicare a fiinţei umane. Prin urmare, valoarea tehnicii viitorului rezidă în interferenţa ei cu situaţia omului viitorului [15].

Preocupat cu predilecţie de anticiparea calităţii componentei umane a civilizaţiei ulterioare, umanismul prospectiv manifestă interes pentru discernerea modelelor de om specifice realităţilor viitorului. Din studiul tipurilor umane elaborate de viitorologia umanistă, se desprinde pregnanta lor coincidenţă cu proiectul comunist de realizare a omului total, definit de K. Marx. Construcţiile viitorologice, elaborate pe baza unei profunde responsabilităţi faţă de destinul fiinţei umane, optează cu tot mai mare consecvenţă pentru afirmarea în viitor a „omului în totalitate şi a totalităţii oamenilor" [16].

Condiţiile atingerii performanţelor vizate de proiectul făuririi omului total se pregătesc încă de pe acum. În documentele programatice ale partidului nostru se evidenţiază în această privinţă rolul ce revine acţiunilor de *politehnizare* [17] şi *policalificare* a tuturor oamenilor muncii. Cele două acţiuni de amploare, ce se desfăşoară deja în ţara noastră, reprezintă forme pregătitoare de a se trece mai uşor de la o specialitate la alta, de la o activitate la alta, permiţînd o schimbare calitativă în caracterul diviziunii muncii, contribuind la dezvoltarea liberă a personalităţii umane [18]. Realizarea unei profunde revoluţii în raportul omului faţă de diviziunea socială a muncii,

---

[11] „Principala critică pe care o aduc metodelor prospective actuale este aceea că le lipseşte dimensiunea *umană* (...). În prezent se punea prea mult accent pe obţinerea unui *produs* şi prea puţin pe *producătorul* lui. Avem de-a face cu produse tot mai perfecţionate şi cu oameni tot mai deterioraţi" (Robert Jungk, în *Viitorul comun al oamenilor*, p. 411).

[12] „Extrapolarea producţiei lărgite a capitalului (şi a echipamentului său industrial) constituie pînă acum singura bază materială a privirii aruncate în viitor (...). Marea majoritate a proiectelor dezvoltării ulterioare a societăţii se întemeiază pînă acum, într-un fel sau altul, pe această serie (...). În prognozele pe termen lung (...) aspectele dezvoltării ştiinţifice şi tehnice dau tonul" (Radovan Richta, *op. cit.*, p. 195—196).

[13] K. Marx, *Capitalul*, vol. III, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 25/II, Bucureşti, Edit. politică, 1973, p. 358.

[14] „ ... singura economie care poate fi calificată drept umanistă e aceea pentru care omul este alfa şi omega dezvoltării" (René Maheu, Civilizaţia universului, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1968, p. 60).

[15] „Lumea viitorului va însemna o luptă din ce în ce mai acerbă împotriva limitării inteligenţei umane şi nu un hamac comod în care să ne legăm şi să fim serviţi de sclavii noştri roboţi (...). Aşadar, una din marile probleme ale viitorului este relaţia dintre om şi maşină şi funcţiile ce urmează a fi atribuite acestor doi factori" Norbert Wiener, *Dumnezeu şi Golem*, ş.a., Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969, p. 64—65).

[16] Maurice Guernier, *Luare de poziţie*, în vol. *Restructurarea ordinii internaţionale*, coordonator Jan Tinbergen, Bucureşti, Edit. politică, 1978, p. 566.

[17] Nicolae Ceauşescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, p. 46.

[18] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism*, Bucureşti, Edit. politică, 1975, p. 94.

preconizată încă de clasicii marxismului [19], presupune, însă, dezvoltarea puternică a forțelor productive materiale ale societății, o accentuată diversificare și specializare a mijloacelor, echipamentelor și dispozitivelor tehnice.

Pe lîngă interesul deliberat pe care viitorologii îl manifestă față de condițiile materiale, pînă acum prea rigide, ale diviziunii muncii, umanismul prospectiv insistă și asupra formării și autoformării conștiente și programate a tipului de personalitate umană specifică realităților sociale viitoare. Complexul proiect, elaborat în vederea atingerii obiectului menționat, conține prezumții privind dobîndirea de către om a integrității și plenitudinii naturii sale.

Programul realizării multilateralității ființei umane, de care se preocupă conștient mișcarea umanist-prospectivă contemporană, pune accentul pe crearea premiselor reale, care să permită valorificarea tuturor „forțelor omenești", expresie ce îi aparține lui K. Marx. În plus, un obiectiv și mai relevant al acestui program este cel care vizează înnobilarea permanentă a naturii umane cu noi determinații și însușiri. „În esență, noi, comuniștii — scria tovarășul Nicolae Ceaușescu — ne propunem, de fapt, să venim — dacă se poate spune astfel — în sprijinul naturii, care a sintetizat în om forma superioară de organizare a materiei, acționînd prin toate mijloacele pentru stimularea însușirilor celor mai nobile ale acestuia, pentru dezvoltarea sensibilității sale, a dorinței și voinței de autodepășire, pentru amplificarea continuă a cunoașterii sale (...) Noi ne propunem acum să perfecționăm produsul cel mai înalt al naturii — omul, creatorul a tot ce există în societate!" [20].

Punînd accentul pe ideea perfecționării și autodepășirii permanente a omului, modelarea viitorologică a devenirii acestuia evită schemele și șabloanele rigide. În consecință, umanismul prospectiv întemeiat pe concepția materialismului dialectic elaborează modele și tipuri umane ale viitorului ce se impun prin caracterul lor deschis.

Debarasîndu-se, mai mult sau mai puțin consecvent, de tratarea abstractă și speculativă a problemei devenirii omului, concepțiile umanist prospective actuale aderă, în bună măsură, la explicația potrivit căreia, din moment ce posibilitățile viitoare se realizează prin acțiuni exercitate asupra prezentului, omul viitorului există deja printre noi. Se insistă tot mai mult asupra faptului că pregătirea omului pentru a corespunde și înfrunta viitorul nu este un proces inerțial, care se desfășoară de la sine. El trebuie promovat conștient și realizat prin strategii practice educative și autoeducative. Intervenția practică în realizarea procesului educației și formării omului viitorului este apreciată ca fiind decisivă în realizarea modelului uman adecvat exigențelor dezvoltării în perspectivă a societății.

În lunga istorie a concepțiilor umaniste, raportul dintre esența și natura generală a omului și însușirile lui individuale, irepetabile, a fost prezentat nu o dată într-o manieră dilematică. Strategia făuririi tipului de personalitate umană propriu etapelor superioare de dezvoltare a societății socialiste și a celei comuniste are în vedere tocmai afirmarea deopotrivă a trăsăturilor individuale și a celor universale ale ființei umane, precum și puternica interferență a acestora. Accentuînd preocuparea teoretică și practică a umanismului revoluționar promovat de partidul nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu preciza că: „ ... în activitatea educativă trebuie să avem permanent în vedere faptul că fiecare om are individualitatea și personalitatea sa bine distincte. De aceea, înarmîndu-i pe oameni cu cele mai înaintate cuceriri ale cunoașterii trebuie să dezvoltăm valorile morale și virtuțile umane specifice fiecărui cetățean, în strînsă concordanță însă cu gîndirea filozofică și etică socială revoluționară, caracteristice orînduirii noastre noi, socialiste și comuniste. Trebuie să existe deplină claritate: nu ne propunem și nu ne putem propune uniformizarea omului. Aceasta ar fi

---

[19] „ ... de îndată ce apare diviziunea muncii, fiecare capătă un cerc de activitate exclusiv, bine determinat, care îi este impus și din care nu poate ieși; el este vînător, pescar sau păstor, ori critic ..., și trebuie să rămînă, ceea ce este dacă nu vrea să rămînă fără mijloace de trai, în timp ce în societatea comunistă, în care nimeni nu este limitat la un cerc de activitate exclusiv, ci fiecare se poate perfecționa în orice ramură ar dori, societatea reglementează producția generală și tocmai prin aceasta îmi dă posibilitatea să fac azi un lucru și mîine altul, să vînez în cursul dimineții, să pescuiesc după amiază, să mă ocup cu creșterea vitelor seara și după cină să mă consacru criticii, după pofta inimii mele, fără să devin vreodată vînător, pescar, păstor sau critic" (K. Marx, Fr. Engels, *Ideologia germană*, în *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 33).

[20] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la încheierea lucrărilor Congresului educației politice și al culturii socialiste*, 4 iunie 1976, în vol. *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, București, Edit. politică, 1977, p. 134—135.

o absurditate, un nonsens. Noi acționăm pentru formarea unui om de omenie cu o pregătire multilaterală, a unui comunist de omenie" [21].

Proiectul comunist de formare și autoformare a omului anticipează armonizarea facultăților rațională și intelectuale cu cele senzoriale și afective. Acest proiect preconizează continua umanizare a determinărilor natural-biologice ale ființei umane, realizîndu-se astfel continua adîncire a armoniei dintre societate și natură.

[21] *Ibidem*, p. 135.

CU PRIVIRE LA SPECIFICITATEA STĂRII DE OM

DE

ERNEST KAHANE (Franța)

DEFINIȚIA OMULUI CA SPECIE

Nu ne propunem să trecem în revistă tot ce s-a spus asupra acestui subiect — definiția omului —, cu privire la care răutatea și-a dat adesea frîu liber. Și ironia, de asemenea, ca în celebra formulă a lui Rabelais din scrisoarea către cititorii lui *Gargantua:* „Pentru că rîsul este ce îl deosebește pe om", care arată cît de veche este tendința de a defini specia noastră printr-o particularitate care să-i fie caracteristică. Trăsătura aleasă de Rabelais are meritul de a se întemeia tot atît pe fiziologie, cît și pe psihologie. Definiția latină imaginată în secolul al XVI-lea de către Jérome Cardan este pur psihologică: *animal fallax*, animal care se înșală și înșală pe ceilalți. În ce-l privește pe Linné, căruia îi lipsea gustul pentru butade, el reunește într-o singură formulă ceea ce apare cu totul înverșunat la ființa umană: animal dotat cu rațiune, vorbitor, care stă în picioare și posedă două mîini. Cu titlu de contrast, aș aminti aici o butadă anonimă care, ca atare, ar fi de atribuit înțelepciunii popoarelor: omul este un animal care mănîncă fără a-i fi foame, bea fără a-i fi sete, face dragoste în orice anotimp și omoară fără necesitate.

Nu mă pot împiedica de a cita aici ceea ce spunea Schopenhauer despre om: „ . . . acest animal tragic care nu mai are destul instinct pentru a acționa în mod sigur, dar nu are încă destulă rațiune care să preia sarcinile instinctului". Cugetarea aceasta are marele merit de a ni-l arăta pe om în evoluția sa, notă ce caracterizează destul de marcat gîndirea modernă. Teilhard de Chardin, de pildă, și încă mulți alții, au pus accentul pe *hominizarea* speciei noastre, proces în cursul căruia urmează să se accentueze tot mai mult caracterele care ne îndepărtează de animalitatea noastră de origine. Și se poate presupune că mulți dintre cei care vorbesc de hominizare nu s-au gîndit numai la caracterele psihice.

Germenii unei astfel de concepții îi găsim încă la antici. Mitul lui Epimeteu și al lui Prometeu, așa cum îl descrie Platon, nu face decît să reflecte convingerile celor mai luminați dintre greci, că folosirea rațiunii și a imaginației creatoare a permis omului să devină cum avea să o spună Descartes după vreo două mii de ani, „stăpîn și posesor al naturii". Avem aici desigur o intuiție a specificității dobîndite a omului, opusă specificității lui înnăscute, miraculoasă, fie că ea ar fi un dar al cerului sau al mutației acumulate. Platon mai vorbește și de „inteligența care se aplică necesităților vieții" ca făcînd parte din darul lui Prometeu. Astfel, semnificația acestui dar merge mult mai departe decît dobîndirea focului. La progresul tehnic se adaugă ceva mai fundamental, care joacă rolul primordial în lungul șir de eforturi pe care le-am făcut necontenit pentru a ieși din condiția animală, pentru a accede la starea noastră de oameni.

Procesul este încă în curs și nădăjduim că se află încă departe de sfîrșitul său, și că dacă sîntem încă de mult *animale denaturate*, după frumoasa expresie a lui Vercors, vom rămîne multă vreme și poate întotdeauna, *în revoltă împotriva stării de natură*, pentru a împrumuta de la același scriitor încă una din formulele sale.

Odată admisă realitatea acestui proces, nimic nu ne împiedică să vedem în existența și funcționarea lui caractere esențiale ale specificului stării noastre de oameni. Iar faptul că au devenit ceea ce sînt, înseamnă că nu erau ca atare la origine. Omenirea le

purta în germene, în mod potențial, bineînțeles. Însă această potențialitate nu aparține categoriei unor virtualități pure, ea era proprietatea *actuală* a unei substanțe, a unui sistem. Prin ce caractere s-a manifestat ea? Cu alte cuvinte, care era specificitatea nativă a stării de om, admițînd că a existat o astfel de specificitate? Căci de bună seamă că fără existența ei nimic din ceea ce s-a dezvoltat în cursul generațiilor și care constituie procesul hominizării nu ar fi putut apărea!

Înainte de a părăsi acest subiect, trebuie să adaug că sîntem departe de a-l trata exclusiv sub unghiul butadei. Din punct de vedere științific se atribuie din ce în ce mai multă importanță dezvoltării binecunoscute a lobului frontal al emisferelor cerebrale, cu mult superior la om în comparație cu cimpanzeul sau cu gorila, animale care îl urmează mai deaproape în această privință. După unii, aici își au sediul facultățile care formează inteligența, după alții acelea care formează conștiința sau voința. În acest sens descrie Henri Laborit în ultima sa lucrare [1], rolul *sistemelor asociative* în organizarea și dezvoltarea substanței nervoase, cu deosebire pentru interpretarea trecerii de la animal la om.

DOCTRINELE CREAȚIONISTE

Creaționismul nu se confundă în întregime cu fixismul, după cum nici evoluționismul cu refuzul unui creator suveran. Confuzia a fost înlăturată, într-un caz ca și în celălalt, cu prețul unor contorsiuni intelectuale care au făcut să curgă multă cerneală, dar pe care le putem considera de aici înainte ca fiind caduce.

De aceea, numai în cadrul sistemelor religioase, și cu deosebire al sistemelor monoteiste, al celor mai evoluate și mai coerente dintre ele, se poate găsi tabloul desăvîrșit al unei creații prin actul deliberat al unei puteri divine. Acela pe care-l oferă tradiția iudeo-creștină — cuprinzînd și Islamul, care prea adesea este uitat a fi menționat — are o minunată poezie care este departe de a-și fi epuizat eficacitatea și forța de a influența formele diverse ale sensibilității noastre.

Metafizica religioasă, care nu se resemnează a recunoaște ignoranțele noastre provizorii și care triumfă destul de ieftin din cauza caracterului aproximativ și revizibil al cunoașterii științifice, a renunțat totuși în prezent — cu însemnate excepții — să impună, cum făcea odinioară, povestirea Genezei ca expresie textuală a realității.

[1] Henri Laborit, *Discours sans méthode*, Stock, 1978, p. 83 și urm.

Luptele de ariergardă împotriva ideilor evoluționiste fundamentale, respectiv a transformării necontenite a formelor vii ce se înscriu în istorie, și aceea a înrudirii între toate speciile care ar proveni unele dintr-altele (cu extrapolare pînă la origine), nu mai sînt acum decît fapta unui mănunchi de fantezişti. Partizani hotărîți ai miturilor își toarnă singuri apă-n vin, străduindu-se să dea povestirilor fabuloase, pe care continuă să le îndrăgească, o traducere care să poată părea compatibilă cu sistemul coordonat de cunoștințe pe care-l numim Știință.

Știința nu este nicăieri desăvîrșită, iar credibilitatea ei variază după domeniul considerat, diferit și el sub raportul complexității și al posibilității studiului experimental. Nu trebuie să ne mirăm că biologia este una dintre științele cu o fiabilitate încă foarte slabă și care dă prilej la unele critici și la unele subterfugii. Acestea din urmă se dezvoltă cu precădere în epocile de tranziție, cînd concepția veche este încă vie iar concepția nouă raliază spirite din ce în ce mai numeroase și mai active.

Mijlocul secolului al XIX-lea a fost una din aceste epoci de tranziție în ceea ce privește evoluționismul. Îndrăzneala în gîndire a Secolului Luminilor clătinase edificiul fideist, după care lucrurile și-au urmat liniștit drumul lor pînă cînd ideile coordonate și proclamate de profetul Lamarck au început cu Darwin, în 1859, străpungerea decisivă.

În acest domeniu privilegiat al biologiei născînde, lupta dintre vechi și nou a fost una din cele mai grandioase din istoria științei. Gîndirea mistică a folosit orice prilej, făcînd chiar apel la vechi credințe aproape uitate încă din Antichitate. Hilozoismul, care încearcă mereu să reînvie, era una din modalitățile „de a îneca peștele", atribuind calitatea vieții oricărei materii, pentru a-i putea refuza mai ușor aptitudinea la evoluție. Aceste credințe, bogate în poezie, abia desprinse din visare, au hrănit un timp inspirația lui Gérard de Nerval (sonetul *Vers dorés*).

EVOLUȚIA BIOLOGICĂ

Nu voi face aici istoricul, fie și succint, al fazelor prin care a trecut gîndirea evoluționistă, nici al luptei pentru recunoașterea validității ei ... Întrucît faptul se referă nemijlocit la subiectul nostru, mă voi mulțumi doar să amintesc că rezistența îndărătnică a celor mai multe medii creștine a fost denumită *războiul maimuței*. Însă nu de filiația maimuță — om era vorba în rarele apariții ale acestei teme în antichitate, nici în ideile mai elaborate științific din secolul

al XVIII-lea odată cu Buffon, Maupertuis și, în fine, cu Lamarck, a cărui voce a fost înnăbușită de o savantă conjurație.

Geoffroy Saint-Hilaire a fost se pare singurul care a rămas fidel genialului apostol al evoluționismului. Mișcarea ce avea să ducă la triumf a venit din Anglia. *Principles of Geology* de Charles Leyll i-au adus autorului ostracismul social, după cum povestește Thomas Huxley referindu-se la luptele și opoziția dintre autoritatea eclesiastică și autoritatea științifică. Și totuși ceea ce făcuse Leyll era doar să lase să se întrezărească, fără nici o agresivitate, o tendință către „discreditarea povestirii despre Creațiune și despre Potop care se găsesc în Pentateuc".

Primul impuls puternic pentru teoria evoluției biologice a fost dat în 1859 de către Darwin și Wallace. Darwin s-a arătat întotdeauna mai mult decît rezervat cu privire la o filiație și chiar la o înrudire maimuță-om. Cu toate acestea, împotriva lui au ținut principalele eforturi în cursul „războiului maimuței". Erau lupte de *ariergardă* care însă n-au rămas fără succes, mai cu seamă în Statele Unite. Căci în unele dintre aceste state, interzicerea de a se preda doctrina evoluționistă a durat mai bine de un secol. În Europa, autoritățile mai înalte ale bisericii catolice nu au început să dezarmeze decît după moartea, în 1955, a valorosului paleontolog și filozof Pierre Teilhard de Chardin.

Dar lupta pe care evoluționismul nu mai trebuia s-o ducă împotriva bisericii oficiale a fost reluată cu o nouă vigoare de integriștii de diferite obediențe. S-a putut vorbi chiar de o redeșteptare a „războiului maimuței" care a atins poate maximum de acuitate pe tărîm reformat: ea pare să se fi propagat mai ales la cititorii asidui ai Bibliei, la sectele de observanță strictă. Un val născut în Tennessee în 1972 și care a atins Elveția în anul următor, lăsînd urme pînă și în Franța (Etienne Gilson, „Revue des deux Mondes"), revendica o predare mai puțin „unilaterală" a biologiei, principiul evoluției fiind prezentat doar cu titlu de ipoteză și pe picior de egalitate cu litera Bibliei.

CONTINUITATE ȘI DISCONTINUITATE

Dialectica raportului dintre aceste două noțiuni este una dintre cele mai spinoase și ea pare să fi fost complicată și agravată prin unele formule aparținînd gîndirii marxiste de ținută mai rigidă. Există oare cu adevărat o acumulare de modificări calitative mergînd pînă la un prag de „revoluție" unde s-ar produce o transformare calitativă cu repercusiuni incomparabil superioare modificărilor de detaliu care au precedat-o? Este seducător să se aplice aceste principii la evoluția lumii vii, și să se caute caracteristicile discontinuității revoluționare și, poate și mai mult, acelea din faza de prodrom care, fără îndoială, trebuie s-o anunțe. Se știe ce abuzuri s-au comis pentru a supune faptele acestei discipline teoretice, iar tristul episod Lîssenko a lăsat în memoria multora o dureroasă amintire. Dacă faptele care fuseseră solicitate au fost reașezate la locul lor adevărat în vecinătatea neantului, totuși problema teoretică a rămas, ba a început chiar să se agraveze odată cu avalanșa de descoperiri experimentale în care o găsijm implicată.

În fericita epocă triumfătoare a „Luminilor" nu aveai la îndemînă decît arsenalul unor observații de detaliu, iar era experimentală se afla de abia la începuturile ei. Nu eram încă strîmtorați din cauza unor fapte *greu de conciliat și mai ales a interpretărilor* lor contradictorii. În efortul spiritelor luminate de a scăpa de încătușarea în care bisericile încercau în continuare să țină gîndirea, abia dacă se formulau întrebări cu privire la dilema continuitate-discontinuitate. Întrucît fixismul teologic se baza pe ideea unei discontinuități fundamentale, era oarecum ispititor să se afirme contrariul, în felul acesta părînd mai sigură apropierea de realitate. Diderot a scris fraze admirabile asupra evoluției speciilor astfel înțeleasă și asupra apariției lor.

A trecut mai bine de un secol pînă să apară primele lucrări experimentale care anunțau viitoarea genetică: Mendel, Naudin, Weismann. În măsura în care aceștia își interpretau observațiile, principiul discontinuității părea să cîștige teren fără a ocupa totuși centrul atenției. Baza experimentală a discontinuității se afla însă în zone apropiate, iar cei mai norocoși dintre cercetători nu erau departe de momentul cel bun. Dovadă că ea a și fost degajată în același an 1900 de către trei savanți, lucrînd fiecare independent unul de altul: Correns, Tschermak și de Vries, acesta din urmă fiind cel care a folosit numele de *mutații* cu care au și rămas.

Studiul experimental al mutațiilor a format baza esențială a geneticii mendelo-morganiene care a cucerit biologia modernă. Capacitatea ei de previziune și interpretare este atestată de foarte numeroase exemple, dintre care cel mai convigător este poate dezvoltarea impetuoasă a biologiei moleculare care leagă faptele de transmitere ereditară de reproducere fie fidelă, fie în mod accidental infidelă, a moleculei celei mai voluminoase din lumea vie, lanțul acidului dezoxiribonucleic sau ADN.

Un rezultat destul de curios al acestor spectaculoase progrese științifice este intero-

gația cu privire la natura discontinuității reale ce caracterizează trecerea de la o specie la alta și pe care o atestă criteriul interfecundității. Mă grăbesc să adaug că numeroși savanți ce se ocupă cu cercetarea acestui domeniu fabulos de bogat nu sînt turburați în somn de acest aspect filozofic al consecințelor lucrărilor lor.

Totuși, unii dintre ei sînt preocupați de acest aspect și se întreabă dacă discontinuitatea rezultă din trecerea unui prag atins de acumularea de mutații de detaliu care s-ar fi aflat toate în mod uniform favorabile. Ei se întreabă în același timp ce trebuie admis în legătură cu orientarea acestor schimbări care se întîmplă că merg în sensul a ceea ce se cheamă ortogeneză, și care poate că nu este o simplă construcție a spiritului. S-a avansat ipoteza că ar exista, în afară de mecanismul alegerii printre mutațiile anarhice întîmplătoare, care începe să fie bine cunoscut datorită lucrărilor aprofundate ce i s-au consacrat de către tînăra biologie moleculară, un mecanism încă necunoscut prin care ar fi determinată și orientată o macroevoluție, complementară microevoluției de care se ocupă știința mutațiilor, genetica mendelo-morganiană.

Problema este importantă și este departe de a consta dintr-o simplă apreciere mai mult sau mai puțin favorabilă cu privire la rolul pe care l-ar putea juca valoarea mai mult sau mai puțin ridicată a ceea ce la un moment dat Paul Langevin a numit „cuantumul de mutație".

★

Este de la sine înțeles că la nivelele de mare complexitate ale biologiei, acolo unde apare și se dezvoltă omul, această dialectică prezintă dificultăți și mai imense de interpretare. Aproape toată lumea admite în prezent că omul este strîns înrudit cu primatele, însă destul de rari sînt cei care se mai gîndesc încă la o filiație. Se admite mai degrabă o rudenie colaterală, maimuțele antropoide părînd să aparțină unei alte ramuri decît cea care a produs omul. Este adevărat că cutare sau cutare poziție pe ramurile arborelui reprezentînd evoluția speciilor, înrudirile pe care le presupun aceste poziții, toate acestea nu ne aduc deloc precizări și nici chiar cea mai vagă lămurire. Problema continuului sau discontinuului în trecerea de la o specie la alta, fie că este vorba de om, de *Escherichia coli* sau de elefant, rămîne întreagă.

Ceea ce pare a fi mai remarcabil în cercetările asupra originii speciei noastre este faptul că vechimea ce trebuie să i se recunoască este mult mai mare decît se credea chiar în urmă cu cîțiva ani și că această vechime nu încetează de a crește pe măsura ce timpul trece și se acumulează noi descoperiri. Se recunoaște un număr din ce în ce mai ridicat de forme intermediare între primatele care au putut fi strămoșii noștri, *Australopitecul* preuman și *Homo* deja uman. Numărul și varietatea fosilelor de studiat și de interpretat sînt atît de mari, încît ceea ce ajunge la cunoștința curioșilor are o întîrziere — uneori considerabilă — față de ultimele achiziții ale specialiștilor.

Chiar astăzi, pe cînd făceam ultima revizie a acestui articol, am primit o revistă de popularizare a științei „La Recherche" (23 februarie 1979) din care aflu că *ramapitecul*, care și-a lăsat osemintele acum vreo 10 milioane de ani, este cel mai bun pretendent la titlul de strămoș direct al omului. Și se cunosc mai mulți intermediari între acest hominid și reprezentanții succesivi ai genului *Homo*. Cum rămîne, în aceste condiții, cu discontinuitatea între specii anterioară și ulterioară? S-ar putea ca observația asupra celor vii iar nu asupra fosilelor să ne arate că însuși caracterul interfecundității nu are, de la origine, valoarea absolută ce i se acordă deobicei. Este adevărat că aceasta are loc după observații făcute asupra unor specii destul de vechi pentru a fi suferit evoluția intraspecifică, acea evoluție care, în specia noastră, a fost decorată cu numele de hominizare.

După cum se vede, problema conceptuală pe care o pune cercetarea oricărei specificități este spinoasă. La feluritele dificultăți pe care le prezintă aceasta în toate cazurile, se adaugă aici opoziția între diacronia de reconstituit, în timp ce observația noastră asupra viului poate fi calificată prin contrast drept sincronică.

CARACTERELE SPECIFICE ALE OMULUI

Ansamblul acestor caractere, așa cum sînt studiate acestea în învățămîntul tradițional al zoologiei și antropologiei, se reazemă în primul rînd pe particularități anatomice. Numai în al doilea rînd se face apel la particularitățile psihice. Cît despre particularitățile fiziologice se recurge la ele numai în mod excepțional.

Particularitățile anatomice: arhitectura osoasă, dentiția, musculatura etc. permit să se distingă destul de net un *Homo sapiens* printre primatele antropoide. Ele par mai puțin sigure cînd este vorba să se fixeze limita ce separă specia căreia îi aparținem de celelalte specii ce constituie împreună cu a noastră ramura *Hominidelor*. Am văzut că descoperirile recente nu fac decît să sporească dificultatea, îmbogățind și complicînd ramura stufoasă a rudeniilor noastre.

Particularitățile psihice, dar mai ales cele intelectuale au fost multă vreme considerate ca o piatră de încercare infailibilă. Ce rămîne din ele? Nici ele nu mai oferă un criteriu net pentru a statua apartenența sau nonapartenența la specia *Homo sapiens* de cînd cercetările asupra inteligenței animale au pus în evidență la cimpanzei facultăți ce se credea că sînt apanagiul omului.

Henri Pieron s-a ridicat cu putere, cu mult înainte de demonstrarea recentă a perfectibilității psihismului la antropoide, contra tendinței de a face din aptitudinea psihică o caracteristică a speciei umane: „Dacă s-a vrut să se sape un șanț între om și animale din punct de vedere mental, psihologia evolutivă îl trece cu ușurință și, cu toate rezistențele, care sînt mai vii în acest domeniu al psihismului decît în acela al morfologiei, ea arată că mentalitatea umană nu este decît o ramură (mai înaltă și mai bogată, este adevărat) a unui arbore imens care se ridică din pămînt o dată cu viața și ale cărui rădăcini se afundă în pămîntul hrănitor al energiei fizico-chimice".

*

Piveteau este unul din puținii autori care au pus accentul asupra evoluției caracterelor unei specii, atribuindu-le o semnificație cu totul diferită de aceea pe care ar fi avut-o, o obișnuință, o condiționare, o învățătură. El vorbește, de exemplu, despre divergența dintre Hominizi și Pongidei și de slăbirea caracterelor comune inițiale, printr-o *tendință* care trebuia să se accentueze cu timpul, astfel încît caracterele diferențiale dobîndite sfîrșeau prin a fi preponderente. De asemenea, în comparația dintre Australopiteci și Simieni, în ciuda persistenței unor caractere ale strămoșului comun, fenomenul dominant în *evoluția lucrurilor* este slăbirea acestor caractere ancestrale.

Iată încă un exemplu împrumutat de la Piveteau, care îmi pare că a operat în mod sistematic, generalizînd astfel introducerea unei dimensiuni noi, temporale, evolutive, în descrierea zoologică, după modelul metodei paleontologice. El studiază relativa independență a unor sisteme în cursul evoluției și constată, de exemplu, precocitatea bazinului și a membrelor inferioare în raport cu capul. El leagă această observație de poziția verticală, condiție a independenței mîinii, și din această cauză, condiție organică a gîndirii, iar pe cale de consecință, a trecerii de la psihismul simplu la psihismul reflectat [2].

[2] J. Piveteau, *L'homme et les primates*, în „Cahiers d'études biologiques", nr. 6—7, 1960, p. 37—46.

Pentru mulți, specificitatea stării de om constă în mod esențial din volumul creierului său, care izbește imaginația prin corelația sa evidentă cu gîndirea rațională, de care omul s-a folosit, după cum se știe, și pentru bine și pentru rău. Capacitățile creierului omenesc nu sînt se pare străine de caracterele particulare ale activității sale sociale și de diferitele forme de lucru pe care el le-a inaugurat. Însă poziția în picioare, policarul ca opozabil celorlalte degete și permițînd o prindere eficace, trebuie să fie corelate cu aptitudinile creierului și poate încă cu alte caractere anatomice atunci cînd se încearcă schițarea tabloului fidel despre ceea ce condiționează poziția privilegiată dobîndită de om în rîndul ființelor vii.

*

În definitiv, și pentru a încheia această parte a expunerii, putem spune cel puțin că în studiul documentelor paleontologice și chiar în interpretările lor cele mai îndrăznețe, nimic nu confirmă discontinuitatea radicală pe care o postulează gîndirea metafizică bazîndu-se pe povestiri ca aceea a Genezei.

Se pare într-adevăr că starea de om nu a fost atinsă, sau mai degrabă că Hominienii printre Primate nu s-au angajat pe calea hominizării decît prin aproximări succesive și în cursul unei dezvoltări care nu a putut să nu comporte multe eșecuri, alături de succesele care ne-au făcut ceea ce sîntem.

Se poate ridica totuși întrebarea dacă nu s-ar cuveni aprofundat un aspect dialectic al acestei evoluții și care mi se pare a putea fi mai bine caracterizat prin două expresii, una a lui Teilhard de Chardin, atunci cînd vorbește despre era evoluțiilor voite ce a urmat celei a evoluțiilor suportate, alta a lui Vercors, atunci cînd se referă la starea de revoltă activă, de *rebeliune împotriva naturii*, la care am mai apelat arătînd pînă la ce punct poate fi luată drept una din caracteristicile majore ale speciei umane.

CREȘTEREA COMPARATĂ A OMULUI ȘI A CELORLALTE ANIMALE

Problema aceasta, familiară zootehnicienilor și crescătorilor, comportă aspecte care privesc studiul de față, cu toate că tradiția noastră nu urcă mai departe în urmă de revoluția neolitică, adică pe o durată de vreo zece milenii, ridicol de scurtă față de milioanele de ani vechime ale genului *Homo*. Din lunga perioadă în cursul căreia s-a desăvîrșit, poate că numai provizoriu, gestația lui *Homo sapiens*, sînt scoase la lumină cu mari greutăți fosilele, întotdeauna incomplete, pe baza

cărora ar fi hazardat să vrei să încerci interpretări care să arunce cît de cît lumină asupra duratei creşterii individuale a tipurilor humanoide, apoi umane, care formează jaloanele istoriei noastre.

Dacă ne menţinem la practica noastră de crescători, aşa cum ea s-a format de cînd vînătoarea a devenit o activitate secundară pentru omenirea devenită cultivatoare şi sedentară, ea a ţinut seama în mod necesar, în alegerea speciilor domesticite pentru tăiere, de rapiditatea creşterii în paralel cu exigenţele lor alimentare calitative şi cantitative.

Cu obiceiurile pe care le-am contractat recent, nu putem decît să ne bucurăm de a vedea retrospectiv pe strămoşii noştri ajungînd astfel la definire şi la măsură şi cristalizîndu-şi prin urmare atitudinea într-o direcţie care trebuia să-i ducă la concepţia ştiinţifică şi la tehnica raţionată. În aşteptarea acestei rupturi veritabile cu animalitatea, ei nu puteau să nu fie izbiţi de rapiditatea creşterii şi de precocitatea vîrstei adulte la toate animalele pe care le observau, în comparaţie cu caracterele corespunzătoare la propria noastră specie.

Nu dispunem, pe cît cunosc, de nici un indiciu care să ne permită să ştim de la ce stadiu al evoluţiei noastre din trecut datează această încetineală excepţională. Datează ea de la origine sau a fost dobîndită în cursul hominizării, de către una din speciile hominiene care s-au succedat unele după altele? Altfel spus, sînt aceste caractere efectul unei revoluţii, al discontinuităţii, sau al unei evoluţii, al continuităţii.

Aceste probleme de filozofie biologică sînt departe de a fi oţioase, căci ele pot contribui la elucidarea a ceea ce face specificitatea stării noastre de oameni. Dacă cercetarea ştiinţifică a preluat această problemă, ea nu a făcut-o numai pentru a răspunde la nevoile unei practici în chip firesc interesată de tot ce priveşte resursele noastre alimentare. Însă cercetarea fundamentală nu este mai puţin interesată de punctele în care metafizica şi-a luat atîtea libertăţi cu falsele probleme care se exprimau, ca în celebrul tablou al lui Gauguin, prin întrebări fără răspuns posibil: *Ce sîntem? De unde venim? Unde mergem?*

★

Cercetarea ştiinţifică a caracterelor speciei noastre legate de încetineala creşterii ei a fost uneori efectuată în corelaţie cu alţi factori cifrabili, ca talia, apariţia maturităţii sexuale, longevitatea medie şi maximă, şi în comparaţie cu specii animale foarte variate. Era vorba desigur de observaţii asupra unor indivizi contemporani, ceea ce nu ne poate învăţa nimic cu privire la modul în care au apărut şi s-au instalat aceste caractere distinctive. Or, tocmai aceasta ar fi cel mai instructiv pentru noi, şi trebuie să nădăjduim că viitorul ne va furniza arma metodologică care ne lipseşte.

Pentru faza preistorică sînt de aşteptat unele lămuriri, de la paleontologie, prin confruntarea unor detalii anatomice pe scheletele fosile. Studiul dinţilor a adus o largă contribuţie, nu atît prin interesul lor propriu, care este indubitabil, cît pentru că ei sînt adesea tot ce ne-a rămas din schelet. Ne putem mira însă de locul pe care-l ocupă dinţii în compararea cu animale contemporane. De la dentiţie, studiul ar fi putut trece foarte natural la ceea ce justifică întrebuinţarea dinţilor, regimul alimentar, asupra căruia îmi propun tocmai să insist [3]. Acest aspect al fiziologiei comparate a fost puţin exploatat, şi nu numai de către zootehnicieni, care, prin funcţiunea lor, au în vedere mai mult productivitatea exploatării decît considerentele de interes academic.

Se întîmplă totuşi să aibă loc o lărgire a cîmpului de observaţie şi atunci el este deosebit de instructiv pentru noi. Aşa se face că mai mulţi autori au întreprins comparaţiile de care a fost vorba mai sus, luîndu-şi eşantioanele din întregul regn animal şi acordînd o specială atenţie trăsăturilor proprii celor mai apropiate rude ale noastre, maimuţelor antropomorfe.

★

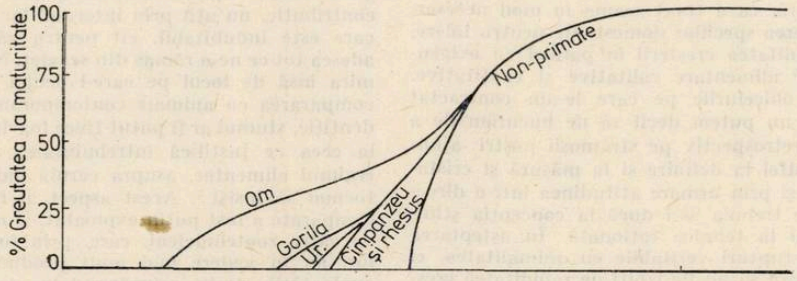
Creşterea a fost reprezentată de un număr incredibil de formule care au fost neîncetat corectate. Nu voi intra aici în subtilităţile discutării lor şi nici chiar ale descrierii lor. Ne vom mărgini să citãm cîteva cifre: în condiţii de mediu favorabile, celula de drojdie se multiplică cu doi la fiecare douăzeci de minute, paramoeciul la fiecare opt ore, un purcel de 1200 grame la naştere ajunge să

---

[3] S-a întîmplat totuşi ca uneori să se vorbească despre aceasta în mod explicit, cum o face de exemplu Donald E. Russell cu privire la *Originea primatelor* (vezi „La recherche", nr. 82, oct. 1977, p. 842—850). El spune că, tocmai bazîndu-se pe morfologia dinţilor şi pe aceea a mandibulelor şi trăgînd de aici concluzii cu privire la regimul alimentar, au putut fi clasificate primatele cele mai vechi şi s-a putut chiar, imagina modul lor de existenţă. Russell insistă chiar asupra „naturii primordiale a regimului alimentar, ale cărui repercusiuni se fac simţite în întregul organism". Deci nu este vorba, pentru el, de un interes de pură taxinomie, ci de ajutorul pe care fiziologia comparată a nutriţiei îl poate oferi biologiei generale.

cîștige 725 gr. pe zi, adică 22 de kg pe lună începînd cu a cincea lună etc. Este semnificativ faptul că maimuțele ocupă o poziție intermediară între celelalte specii și om. De exemplu, noul născut macac își cuadruplează greutatea de la naștere în mai puțin de un an, noul născut uman în trei ani.

ția singulară a speciei umane sub aspectul creșterii încete și al pubertății ei tardive. S-ar cuveni pusă în evidență o mai mică diferență specifică la om pentru nou-născut decît pentru copilul de cîțiva ani și mai ales pentru adolescent în raport cu omul matur. Ar trebui examinate foarte



Creșterea relativă a diferitelor specii de animale: pe abscisă—funcția lineară a vîrstei menită a face comparabile creșterile; pe ordonată—greutatea în procente din greutatea adultă.

Există deci diferențe foarte semnificative și asupra cărora voi reveni cînd voi aborda tema nutriției, diferențe ce arată cu claritate poziția extremă a speciei umane și poziția intermediară a maimuțelor antropoide. Aceasta se poate vedea foarte bine pe figura datorată lui Evans și Miller [4] (vezi figura de mai sus), care se bazează pe interpretarea documentelor adunate de Brody în lucrarea sa clasică [5].

În această figură, curbele suprapuse dau pentru diferite specii de mamifere, pe ordonată, greutatea la diferite vîrste exprimată în procente din greutatea adultă, și pe abscisă valorile unei funcții lineare a vîrstei destinată a face comparabile creșterile.

Observînd aceste traiecte elocvente, se constată cît de mult, în cazul omului, curba creșterii pînă la maturitatea sexuală se îndepărtează în comparație cu celelalte specii, apoi poziția intermediară ocupată de către Gorilă, Urangutan, Cimpanzeu și Rhesus și în sfîrșit blocul format de non-Primate: Boul, Porcul, Oaia, Iepurele, Cobaiul, Șobolanul, Șoarecele, Puiul de găină și Porumbelul.

Ar fi mai multe de spus cu privire la lucrările care pun în relief și precizează poziatent aceste caractere de creștere anormal de lentă pentru a le face compatibile cu concepția neotenică sau, dimpotrivă, a le opune ei, însă nu este aici locul potrivit, și nu voi spune decît cîteva cuvinte despre aceasta. Să amintim numai că neontenia înseamnă întîrzierea dezvoltării somatice față de dezvoltarea germinală, care se observă la o specie la care reproducerea se efectuează de indivizi larvari. Această noțiune, introdusă de aproape un secol de către Kollmann pentru a califica „menținerea tinereții" ce se produce în acest fel, a primit denumiri numeroase, printre care, în ceea ce privește pe om, aceea de *juvenism* datorată lui Franck Bourdier (1948) [6]. El a reluat această denumire în special în 1960 pentru un istoric care îi găsește rădăcini la Locke, care ar fi fost primul în a susține că superioritatea omului asupra animalului provine din lunga sa tinerețe [7].

Este foarte posibil și, mi se pare chiar probabil, să construiască, pe fundamentul ideii de neotenie (sau juvenism), un întreg sistem de gîndire susceptibil să dea seamă despre anumite singularități ce se întîlnesc în specia umană, și chiar ar ajunge astfel să intre într-un cadru mai larg.

---

[4] E. Evans, D. S. Miller, *Comparative nutrition, growth and longevity*, în „Proc. Nutr. Soc.", 1968, 27, 121—129.

[5] S. Brody, *Bioenergetics and Growth*, Reinhold publ. Corp., New York, 1945, p. 492.

[6] F. Bourdier, *Evolution humaine et juvénisme*, Bull. Soc. Préhist., Fr., 1948, p. 45, 369—376.

[7] Idem, Bull. Soc. Arch. et. Hist. de Chelles, nr. 1—2/1960, p. 3—22.

NECESITĂȚI NUTRITIVE COMPARATE

Există oare vreo legătură între acoperirea necesităților nutritive, bună, mediocră sau rea, iuțeala de creștere și vîrsta la care este atins stadiul adult? Se pare că valoarea parametrilor din graficele lui Brody, dintre care unul este reprodus mai sus, nu este în nici un fel influențată pentru o specie determinată, îndeosebi pentru a noastră. Trebuie să mai observăm că marea diversitate a mediului geografic și a regimurilor alimentare ale omului nu pune în relief vreo corelație notabilă între aceste caractere și vreun factor oarecare al mediului înconjurător. Există deci destul de slabe temeiuri să se atribuie încetineala creșterii vreunui defect al regimului nostru. Pe de altă parte, odată cu progresele făcute de știința nutriției de vreo două treimi de secol și cu varietatea experimentărilor efectuate atît cu privire la animal cît și la om, ar fi fost de așteptat să ne aflăm pe urma factorului alimentar socotit responsabil, dacă ar fi vorba aici, ca în alte anomalii ale creșterii, de carența unui nutriment.

Dar lucrurile nu par să facă parte din numeroasa familie a problemelor ce au fost elucidate și rezolvate prin cercetări de acest tip. Va trebui să ne împăcăm cu ideea că omul, ființa cea mai vorace a creațiunii, trage prea puține foloase din ceea ce consumă, cel puțin sub raportul creșterii sale.

★

În ciuda unor contradicții pe care le prezintă experimentele, pare destul de clar că embrionul uman se comportă în timpul gestației cam la fel cu al celorlalte mamifere. Însă curînd după naștere apare rapid scăderea de randament care ne este specifică, astfel încît vechea „lege" fiziologică a lui Rübner nu mai este aplicabilă.

Potrivit acestei „legi", care nu este decît un soi de regulă empirică, pentru dublarea greutății din momentul nașterii este necesar, pentru toate speciile de mamifere, cu *excepția omului*, același aport alimentar de calorii pe kilogram de corp construit. Acest aport standard este de 4 800 de calorii pe zi pentru a produce un kilogram de greutate vie, conținînd 30 gr. de azot și posedînd o valoare energetică potențială de 1720 de calorii. După cum se vede, randamentul energetic este aproximativ de 35%. Să așezăm față cu acesta pe acela al sugarului uman, care nu pare să depășească 5%. Zootehnicienii deduc din aceste cifre că ceea ce ei numesc „energia de menținere" este cu mult mai ridicată la om decît la toate celelalte animale. Ca și alte diferite caractere pe care le-am relevat, trăsătura aceasta subliniază existența unei despărțituri fără a-i deslușì mai mult decît celelalte natura și originea.

Se întîlnesc în acest domeniu al nutriției destul de multe fapte surprinzătoare. Dintre acestea voi cita unul referitor la viermele de făină, *Tenebrio molitor*. El prezintă o singularitate care nu se repetă la nici o altă specie, anume că este incapabil să crească în absența unui metabolit banal, carnitina, care se întîlnește aproape peste tot în lumea vie și despre care nu există alt exemplu de carență, pentru că toate celelalte ființe vii o sintetizează fără dificultate. Toate, în afara viermelui de făină. Ciudățenie a naturii, iată tot ce putem spune despre aceasta. Trebuie oare să punem mizerabila productivitate care domnește în specia umană pe seama acelor *naturae ludi*, acele „jocuri ale naturii", pe care le socotim ca niște accidente, care ne intrigă fără profit pînă cînd le găsim o interpretare constînd în enunțul unei legi generale din care faptul aberant devine atunci un caz particular? Spiritul nostru este atunci satisfăcut pentru că fenomenul inclasabil a fost smuls statutului de excepție.

Ceea ce este regretabil pentru amorul propriu al viermelui de făină și al carnitinei este de-a dreptul scandalos cînd este vorba de acela socotit pînă de curînd ca regele creațiunii și despre care admitem fără demonstrație, împreună cu Paul Langevin, că prezintă o formă de mișcare a materiei care merită să fie prezervată.

★

Din faptul că randamentul transformării alimentului în țesuturi umane este deosebit de scăzut nu trebuie dedus că el ar fi ridicat la cele mai multe dintre animale. Numai în cazul microorganismelor se întîlnesc frecvent căderi energetice moderate în conversiunea alimentului în materie vie. Animalul este un delapidator costisitor, homeotermul din cauza mai ales a cheltuielilor calorifice pentru menținerea temperaturii sale constante, poikilotermul din cauza marei sale cheltuieli de energie mecanică (gîndiți-vă la performanțele acrobatice ale unei păsări sau ale unei insecte în timpul zborului!). De aceea se adoptă de obicei valoarea de 10%, ca raport între valoarea energetică a materiei vii produse față de aceea a alimentului ingerat. Cum toată această energie provine în definitiv din radiația solară utilizată în sinteza clorofiliană operată de vegetalele verzi (de altfel cu un randament încă mai scăzut), se poate vedea la ce degradare a acestei energii corespunde lanțul trofic, acela pe care îl parcurge materia vie în succesiunea speciilor prin care trece înainte de a se reîntoarce la lumea minerală din care s-a ivit inițial.

Cifra admisă pentru una din treceri este, cum am spus, de 10% randament. Cu alte

cuvinte există 90% deşeuri În fapt, unele din speciile de crescătorie sînt net mai productive, fie prin calităţile lor proprii, cum este cazul fără îndoială pentru Porc şi Gîscă, care procură 30 pînă la 35% randament fără a fi în mod special forţate, sau prin eficacitatea unor metode cu totul străine celor ale naturii spontane, cum se procedează recent pentru Pui şi Viţel, care ating cam aceeaşi cifră. Deşeul nu este deci decît cam două treimi, ceea ce reprezintă un succes.

Cum stau lucrurile cu specia umană, cu încetineala ei de creştere caracteristică? Se poate calcula, cu preţul unor ipoteze simplificatoare, cu ce randament ne constituim întregul nostru organism. Vom lua în ce priveşte alimentaţia valorile admise pentru raţia noastră normală, exprimată în calorii pe zi. Cîştigurile normale în greutate sînt de asemenea bine cunoscute, dar ele nu se exprimă frecvent în calorii. Se poate totuşi face un calcul aproximativ utilizînd tabelele de compoziţie în apă, protide, lipide, glucide, şi minerale din corpul omenesc în funcţie de vîrstă.

Se ajunge astfel la rezultatele rezumate în tabelul alăturat care arată limpede pînă la ce punct omul intervine brutal în biocenoze de-a lungul lanţului trofic: *omul este, dintre toate fiinţele vii, agentul cel mai eficace al deperdiţiei de biomasă.*

★

De fapt, simienii, şi îndeosebi simienii antropomorfi, sînt din acest punct de vedere *mult* mai aproape de om decît toate celelalte animale, cum se poate vedea pe curbele lui Brody (vezi la p. 618). Consumul de alimente pe kg, este foarte apropiat de cel al omului atît în perioada de creştere, cît şi în starea adultă. Diferenţa mare ce subzistă ţine de încetineala comparată a maturităţii omului faţă de cea a maimuţelor, care se deosebesc în această privinţă de toate celelalte vieţuitoare.

Cifrele consumului total de energie la capitolul alimentării sale se traduc pentru vîrsta de 15 ani, cînd omul a atins 70% din greutatea sa de regim, printr-un consum total de 11,5 × 10^6 calorii, dintre care numai 61 000 sînt durabil încorporate. Randamentul este cu puţin superior unei jumătăţi la sută!

Tabel

Omul. Consum şi acumulare de energie în funcţie de vîrstă*

Vîrsta în ani	Greutatea în kg	Raţia medie în calorii	Energia alimentară cheltuită (în 10^6 calorii)		Cîştigul organismului în valoare comb. (în 10^3 calorii)
			ultima perioadă	integrată	
0	3				
1	9	600	0,22	0,22	8
5	12	1 300	0,95	1,17	12
6	18	1 700	1,87	3,04	20
9	27	2 100	23,1	5,35	32
12	36	2 500	2,75	8,1	44
15	49	3 100	3,4	11,5	61
19	58	3 600	5,3	16,8	73
25	64	3 200	7	24	88
45	70	3 000	22	46	91
65	70	2 600	19	65	91

* Aceste valori sînt calculate pe baza normelor americane, foarte ridicate faţă de consumul mediu mondial, însă respectînd ordinea lor de mărime.

Este de notat că, potrivit acestor norme, omul a consumat la vîrsta de 80 de ani 50 de tone de alimente şi a băut în plus aceeaşi cantitate de apă.

Cifrele din ultima coloană au fost calculate pe baza destul de arbitrară de 1,33 calorii pe gram de materie vie uscată, în timp ce Apfelbaum numără 133 000 calorii pentru conţinutul energetic al unui adult de 70 kg., respectiv 1,4 calorii/g, ceea ce mi se pare exagerat dacă nu e vorba de un subiect care ar fi extrem de gras.

CONCLUZIE

Iată în ce mod — dacă nu pentru oare raţiuni — găsim un caracter obiectiv pentru a evalua că natura, spre a fabrica la greutate egală materia umană, cheltuieşte mai mult decît orice altă materie vie.

Iată cum, în virtutea acestui caracter obiectiv, îşi găseşte o justificare raţională, printr-o măsurătoare, efortul naturii, considerabil amplificat şi îmbogăţit prin efortul

acumulat al *nenumăratelor generaţii umane*, şi aceasta în ciuda rebeliunii invocată de Vercors împotriva stării lor naturale.

Iată cum repulsia instinctivă sau dobîndită a celor mai mulţi dintre noi faţă de practica antropofagică se găseşte luminată prin aceea că ea constă, cum ne spune Baudelaire, din

Pierderea însutită, în sînul Naturii,
A ceea ce ea unise împreună.
(după *Une charogne*)

Iată cum, în sfîrşit, am putut da în articolul *Antropofag* din *Dicţionarul raţionalist* „raţiunea logică puternică" de a nu fi antropofag pe care o reclama Alain Gaussel în articolul *Vegetarism* din aceeaşi lucrare: „din simplul punct de vedere economic, consumul de carne umană este un nonsens".

★

Şi astfel am putea adăuga o propoziţie la definiţia omului pe care am atribuit-o înţelepciunii popoarelor: Animal ce mănîncă fără a-i fi foame, bea fără a-i fi sete, face dragoste în orice anotimp, îşi omoară fără necesitate semenul sau pe cel ce nu-i seamănă şi a cărui utilizare în scopuri comestibile este mai ruinătoare decît a oricărei alte fiinţe vii ce a trăit vreodată.

(Traducere de *Sanda Oroveanu*)

PSIHIATRIA ŞI PERSPECTIVELE TEORETICE ASUPRA PERSONALITĂŢII

DE

EMILIA BERAR

1. Etimologic, ca şi prin scopul său fundamental, *psihiatria* reprezintă, în esenţă, ştiinţa diagnosticării şi a terapeuticii bolilor mintale, fapt cu repercusiuni definitorii asupra statutului său ştiinţific. Se remarcă, în mod justificat, că ceea ce a contribuit în primul rînd la prestigiul imens al psihiatriei contemporane este tocmai eficienţa activităţii de asistenţă şi terapie care, practic, a revoluţionat tratarea bolilor psihice [1]. Pe de altă parte, în cazul psihiatriei descoperim relaţii de o relevanţă teoretică deosebită între ceea ce formează *practica* medicală alienistă şi dezvoltarea *conceptuală* a acestei discipline. Unii istorici şi sociologi ai psihiatriei constată, dealtfel, că dacă unitatea de conţinut şi începutul de constituire ale acestei discipline pot fi identificate cu sfîrşitul veacului al XVIII-lea, la explicarea acestui fapt contribuie în primul rînd apariţia medicului alienist ca factor *sociomedical autonom*. Aşa încît, definirea *socială* legitimizată a maladiei mintale, ca şi a tratamentului ca atare, reflectă, cum se exprimă un istoric al psihiatriei, constituirea „*structurii dominante*" în cunoaşterea faptelor de patologie [2]. Prima „*structură dominantă*" în dezvoltarea psihiatriei moderne, ca formă legitimă de definire socială şi de tratament a maladiei mintale, se poate caracteriza prin următoarele trei elemente: o apreciere practico-teoretică de obiect, care se reflectă în psihopatologie prin predominarea preocupărilor de reperare şi clasificare a simptomelor; considerarea azilului ca locul privilegiat de tratament; legitimarea funcţiei de medic alienist ca activitate autonomă şi determinantă. Se consideră, de asemenea, justificat credem, că prolificitatea *teoretică* a practicii medicale psihiatrice apare, poate în modul cel mai pregnant, în faptul că însăşi problematica etiologiei bolii mintale tinde în permanenţă să înglobeze teme de interferenţă ale patologicului cu socialul. Tocmai practica medicală intuieşte şi relevă, în primul rînd, legăturile încă prea puţin cunoscute dintre psihogeneza şi sociogeneza maladiilor mintale. De asemenea, prin finalităţile sale general sociale, care contribuie la crearea statutului social al bolna-

[1] V. Predescu (sub redacţia), *Psihiatrie*, Bucureşti, Edit. medicală, 1976, p. 14.

[2] Robert Castel, *Continuité et changement dans l'histoire de la médicine mentale. Quelques problèmes de méthode* .Comunicare la al VII-lea Congres internaţional de sociologie (secţia sociologia psihiatriei).

vului psihic, această practică medicală întîlneşte şi interferează inevitabil aria de semnificaţii şi idei ale unor ştiinţe ca filozofia, etica, sociologia, ştiinţele juridice etc. În sfîrşit, deoarece prin evoluţia sa această practică participă cu precădere la definirea şi redefinirea conţinutului social al conceptelor de normal şi patologic, ea are de spus un cuvînt hotărîtor în însăşi determinarea statutului social al psihiatriei ca ştiinţă şi în evoluţia acestui statut.

2. Există un fapt deosebit de relevant pentru semnificaţiile teoretice (medicale, psihologice şi sociofilozofice) ale personalităţii. Direcţiile de evoluţie a teoriilor şi curentelor de gîndire în problema personalităţii normale şi patologice nu au o origine comună şi nu reprezintă o creştere liniară în cadrul aceleiaşi albii tematice. Personologia — termen folosit de Murray în 1938 pentru a desemna ştiinţa personalităţii umane într-o perspectivă unitară — reprezintă, de fapt, „proprietatea" mai multor discipline. Medicina, psihologia, filozofia şi sociologia concură, în primul rînd, la definirea şi cunoaşterea personalităţii, iar orice „revoluţie" de semnificaţii ce se produce în cîmpul acestor discipline afectează, din unghiul lor de vedere specific, implicit problema personalităţii. Astfel, de exemplu, pe psiholog nu-l poate lăsa indiferent evoluţia psihiatriei, deoarece majoritatea bolilor psihice constituind afecţiuni ale personalităţii, chiar şi numai progresul *empiric* al terapeuticii alieniste (lăsînd la o parte elemente de personologie psihiatrică) suscită aspecte teoretice de o extensiune mai largă. La rîndul său, psihiatrul nu poate fi indiferent faţă de explicaţiile psihologice ale personalităţii, căci ele se înscriu pentru sine, ca semnificaţie şi valoare practică, în prelungirea însăşi a terapeuticii psihiatrice, ca o viziune şi conduită complementare. Pe de altă parte, deşi fără legătură directă cu terapeutica sau cercetarea empirică de natură cazuistică, şi adesea depăşind implicit cadrele psihologiei, teoria social-filozofică a personalităţii nu devine inutilă nici pentru psiholog şi nici pentru psihiatru, cum greşit se mai consideră uneori.

Se poate afirma justificat că personologia nu este apanajul unei singure ştiinţe, dar şi faptul că ea nu se raportează la teritoriul unei singure *ramuri* a ştiinţelor. Astfel, de pildă, între medicină şi filozofie deosebirea este nu doar de la ştiinţă la ştiinţă, ci şi de la o ramură de ştiinţă la altă ramură. Dar întîlnim aici şi o realitate ce depăşeşte însuşi stadiul cunoaşterii de pînă acum, deoarece există o complexitate existenţial umană ce nu poate fi încă uniformizată în conceptele şi limbajul ştiinţei. Însăşi realitatea personologică este, în acest sens, ireductibilă la un numitor comun, deoarece ştiinţa încă nu a reuşit să elucideze deplin relaţiile dintre cei trei factori esenţiali ai dialecticii personalităţii: somatic, psihic şi social.

Asemenea constatări par şi uneori sînt apreciate ca elementare, iar de semnificaţiile lor epistemologice nu se ţine seama. Se insistă, de pildă, asupra numeroaselor definiţii date personalităţii şi inconvergenţelor acestora, dar, cel puţin uneori, se certifică doar existenţa unei dificultăţi *in sine*, evasi-inexplicabilă, cînd de fapt, este vorba de reflexul, direct sau imediat, al profunzimii inepuizabile a naturii umane. Aceleaşi origini, în constituirea însăşi a *umanului*, pare să le aibă şi amploarea specială pe care o cunoaşte, în studiul contemporan al personalităţii clasificarea teoriilor personologice. Greu de găsit asemenea teme ca studiul personalităţii în care spiritul sistematizator aplicat teoriilor constituite să fi dobîndit o atare anvergură.

Pentru specificul definirii personalităţii este important de constatat în cadrul cărei viziuni se înscrie fiecare demers teoretic de acest gen, viziuni care pot avea ca nucleu central fie fundamentul somatic al personalităţii, fie interpretările date psihicului uman, fie luarea în considerare a contextului social-uman al personalităţii. Or, din acest punct de vedere, dacă psihiatria, ca disciplină predominant clinică, nu poate pretinde o viziune autonomă care să genereze teorii şi să influenţeze radical destinul altor ştiinţe, ea poate totuşi îndeplini un rol de „catalizator" în analiza definirii personalităţii şi a teoriilor despre personalitate. Experienţa clinică pe care o implică psihiatria — şi care, printr-o teoretizare adecvată, devine contribuţia decisivă în cunoaşterea raportului dintre normal şi patologic în sfera umanului — reprezintă criteriul autoritar de care personologii trebuie să ţină seama în distingerea ariilor normalităţii; un criteriu ce îndeamnă la realism în gîndire şi care frînează tendinţa spre speculaţii gratuite. Ce-i drept, caracterul predominant clinic al psihiatriei nu implică şi existenţa unei tendinţe ateoretice în această disciplină. Deşi, din cauze justificate, teoriile personalităţii se situează în arierplanul preocupărilor psihiatrului, totuşi acesta „nu poate să nu se refere la o schemă teoretică ce îl obligă, chiar împotriva dorinţei sale, să ia poziţie faţă de problemele dificile în care este angajată concepţia sa şi terapeutica lui în raport cu o boală mintală. Altfel spus, el este obligat, în definitiv, de a judeca şi rejudeca raporturile dintre fizic şi moral, dintre creier şi gîndire, dintre constituţia persoanei şi mediu etc." [3].

[3] H. Ey, P. Bernard, Ch. Brisset, *Manuel de psychiatrie*, Paris, Masson, et Co., 1970, p. 66.

În definirea personalităţii, ca şi în analiza numeroaselor definiţii ale acesteia trebuie relevată, credem, existenţa a două ipostaze. Pe de o parte, definirea personalităţii pe o cale predominant logico-formală, prea puţin îndepărtată de semnificaţiile etimologice ale noţiunii şi care nu surprinde istoria conţinutului de semnificaţii al personalităţii; pe de altă parte, posibilitatea unei definiri superioare a noţiunii de personalitate, în cadrul căreia elementele sînt suprinse în dinamica lor istorică şi în interrelaţiile lor.

În ceea ce priveşte prima ipoteză, în ea se neglijează discontinuităţile de semnificaţii şi se unifică formal abstract aportul diferitelor epoci. Căutînd să sintetizeze elementele cele mai viabile din panorama acestui gen de definiţii, psihologul francez Jean-Claude Filloux consideră că ar trebui să reţinem următoarele caracteristici ale unui concept comprehensiv: 1) *unicitatea individului;* 2) *tendinţa integrativă*, ce se opune simplei adiţiuni în organizarea funcţiilor psihice ale individului; 3) *temporalitatea* persoanei, în condiţiile în care individul este o fiinţă eminamente istorică; 4) caracterul personalităţii de *variabilă intermediară*, ce se afirmă prin şi în cadrul conduitei [4].

Fără să fie eronate, asemenea definiţii rămîn totuşi cu o valoare predominant didactică. Prea larga lor generalitate contribuie la pierderea din vedere a omului *real*, al cărui atribut esenţial îl constituie evoluţia, istoricitatea. Dealtfel, tot mai mulţi psihologi devin conştienţi de impasul spre care duce definiţia logico-formală a personalităţii: „O definiţie clasică a personalităţii, prin genul proxim şi diferenţa specifică, probabil că nici nu este posibilă. Cel puţin la ora actuală, nu putem avea pretenţie la aşa ceva; vom continua multă vreme să operăm cu definiţii relative, parţiale, care delimitează sau precizează diferite direcţii concrete de investigaţie, diferite laturi ale personalităţii" [5]. Este semnificativ şi faptul că unii personologi refuză modalităţile de definire a personalităţii axate pe obiectul luat integral, urmărind de fapt prelevarea unui element esenţial cu rol revelator. Astfel, Raymond Bernard Cattell, ca şi alţi personologi dealtfel, este preocupat de caracterul operatoriu al unei asemenea definiţii, fapt pentru care consideră că personalitatea reprezintă „ceea ce permite de a prezice ce va face un individ într-o situaţie dată" [6].

În ceea ce priveşte cea de a doua ipostază amintită, se impune în primul rînd următoarea constatare. Dacă, bunăoară, ca psihiatri sau psihologi relevăm şi accentuăm *anumite* direcţii ale noţiunii de personalitate, noi nu trebuie să facem abstracţie de originea *socială* cel puţin a modernităţii acestei noţiuni. *Simpla noţiune biologică de „individ" nu a putut da naştere ideii de personalitate, cum dealtfel nici chiar demersul pur psihologic nu şi-a putut singur asuma această sarcină.* Faptul că primele cercetări ştiinţifice asupra personalităţii (domeniu în care îşi ilustrează numele Ribot) le întîlnim abia în secolul trecut nu este o simplă întîmplare. Personalitatea implică, la origini, ideea de individualitate *socialmente* distinctă, de „Eu" autonom, ceea ce a devenit istoric posibil doar odată cu şi prin intermediul ideologiei liberale a *individualismului*, produs al culturii moderne şi maturizat pe deplin abia spre sfîrşitul, veacului al XVIII-lea. S-ar putea afirma deci, că ideea de personalitate, cu reverberaţiile sale *moderne*, este produsul istoric al formării şi maturizării *conştiinţei de sine* a societăţii, a omului *social* modern. Iar într-o formă specifică, fiecare ştiinţă ce-şi apropie acest concept, într-un fel sau altul, demonstrează acest adevăr. Psihologii relevă, bunăoară, concordanţa dintre filogenie şi ontogenie în analiza personalităţii din punct de vedre subiectiv. În procesul dezvoltării conştiinţei de sine a omului există un salt temporal şi valoric între formarea „eului fizic", pe de o parte, şi formarea „eului social" şi a „eului moral", pe de altă parte [7].

Nu trebuie uitat, dealtfel, şi un alt aspect: abordarea personalităţii normale şi patologice ca *obiect de cercetare ştiinţifică* în psihologie şi psihiatrie coincide cu ascensiunea şi integrarea acestui concept şi în obiectul altor ştiinţe (etnologie, sociologie ş.a.). De asemenea, importante curente de gîndire din ultimul secol îşi axează o bună parte din principiile lor pe interpretarea *filozofică* a personalităţii (marxism, existenţialism, fenomenologie, personalism ş.a.). Or, în aceste condiţii, deşi „personalitatea" a creat universuri de idei distincte de la o disciplină la alta, acestea neputînd fi pur şi simplu suprapuse, devine tot atît de adevărat că psihiatrii nu trebuie să facă abstracţie de existenţa şi semnificaţiile cognitive ale acestor universuri. Resursele social-umane comune ale conceptului şi ideii de personalitate reprezintă, dealtfel, pentru unii gînditori contemporani, o temă de meditaţie în ceea ce priveşte însuşi profilul ştiinţific al psihopatologiei. Chiar dacă, de pildă, nu putem fi total de acord cu E.

---

[4] J. Cl. Filloux, *La personnalité*, Paris, P.U.F., 1963, p. 10.

[5] M. Golu, D. Dicu, *Introducere în psihologie*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1972, p. 237.

[6] R. B. Cattell, *The Scientific Analysis of Personality*, Midlesex, Penguin, 1967, p. 75.

[7] P. Guillaume, *Manuel de psychologie*, Paris, P.U.F., 1957, p. 227—229.

Minkowski, merită totuşi menţionată ideea sa după care „psihopatologia se încadrează în zilele noastre tot mai mult printre disciplinele «antropologice» ... Psihopatologia rămîne solidară cu filozofia şi ambele sînt tributare unor tendinţe comune" [8].

Problemele care pentru psihologi şi filozofi au un caracter preponderent teoretic îşi amplifică pentru psihiatru tocmai valoarea lor aplicativă. Subiectul psihiatrului este personalitatea concretă cu caracter patologic, ce ilustrează deviantele de la model şi reprezintă o dereglare a proceselor ce formează personalitatea umană. Cert este că în psihiatria contemporană dispare modelul etiologiei reducţioniste, ce simplifică relaţia dintre agentul patogen şi starea morbidă, şi se impune necesitatea studierii variaţiilor individuale ale acestor boli în funcţie de o gamă complexă de factori ce influenţează sau pot influenţa (direct sau indirect, somatic, psihic etc.) personalitatea concretă. „În apariţia bolilor psihice, mai mult ca în alte afecţiuni, contextul biologic, psihic şi social constituie cadrul vast în care intricarea cauzelor interne şi externe poate duce la stări psihopatologice foarte diferite ca intensitate şi evoluţie [9].

3. În lucrarea lor *Theorie of Personality*, Gardner Lindzey şi Calvin S. Hall apreciază că astăzi s-ar putea delimita cel puţin 10—12 şcoli personologice. Mulţimea şi diversitatea teoriilor în cauză pare să reprezinte deci o caracteristică importantă a studiului personalităţii. Pe de altă parte, această situaţie implică inerent şi constant divergenţa teoretică, aceasta devenind uneori ea însăşi originea noilor teorii. Este drept că aceste teorii şi sisteme teoretice manifestă unilateralitate, sînt adesea restrictive, dogmatice sau afirmă mai mult decît pot demonstra, iar în unele cazuri sînt evident perimate, dar aceste teorii înglobează o mare experienţă ştiinţifică şi un imens efort de gîndire teoretică, iar analiza, prin *re-gîndire*, a acestor tentative teoretice imperfecte sau eşuate nu poate constitui un act ştiinţific gratuit. Analiza, clasificarea şi critica teoriilor personologice poate deveni un act ştiinţific creator. Prin partea sa teoretică ce o leagă de psihologie şi de ştiinţele sociale-umaniste, psihiatria trebuie, în general, să-şi privească propria sa istorie ca disciplină ştiinţifică cu alţi ochi decît, bunăoară, disciplinele naturaliste fizicale, în cazul cărora drumul de la eroare la adevăr înglobează în sine aproape toate semnificaţiile posibile. Psihiatria se îndepărtează mereu de trecutul său, implicit de cel teoretic, dar această distanţare continuă să devină ea însăşi sursă de teorie sau, în cel mai rău caz, prilej de reflecţii metodologice.

În spatele nenumăratelor criterii de clasificare îmbrăţişate putem descoperi, adesea sub forma unor ascunse linii de clivaj, relevanţa celor trei factori care stau la baza personalităţii (biofiziologici, psihici şi socioculturali). În ceea ce priveşte însă criteriile propriu-zise de analiză şi clasificare a teoriilor personologice se poate constata că majoritatea comentatorilor desprind un criteriu cu o valabilitate generală: împărţirea acestor teorii în *statice* şi *dinamice*, deşi uneori este greu să acoperi cu unul sau altul dintre aceste apelative toate teoriile despre personalitate. Asemenea calificative ca cele de „static", „dinamic", „elementarist", „pluralist" etc. corespund, desigur, unor conţinuturi reale, dar numai în anumite limite şi cu foarte multe excepţii. Cu titlu de exemplu, remarcăm că uneori se consideră a fi mai adecvate criteriile obiectual-metodologice de analiză şi configurare a teoriilor despre personalitate (descriptiviste, substanţialiste, situaţionaliste, atitudinaliste etc.) [10]. Prin complexitatea şi amplitudinea sa, o menţionare specială merită însă analiza sistematică a teoriilor personalităţii ce porneşte concomitent de la mai multe criterii (factorial, trăsăturile personalităţii, latura euristică predominantă etc.), iar pentru a surprinde cît mai mult din nuanţele şi notele specifice ale acestor teorii este folosit raportul de subordonare de la specie la subspecie. Instanţele principale de clasificare folosite, în acest caz, sînt următoarele patru: descrierea personalităţii conform criteriului tipologic; după criteriul trăsăturilor; prin niveluri şi instanţe; perspectivele genetice asupra personalităţii [11].

Indiferent de natura clasificărilor adoptate, teoriile *tipologice* sînt, credem, tocmai acelea care deschid mai ales capitolul de critici aduse sistemelor teoretice personologice. Ceea ce se explică probabil şi prin vechimea lor şi prin acordul aproape unanim în ce priveşte radicalitatea criticilor de care se fac susceptibile. Tipologia în sine reprezintă însă un criteriu doar parţial unitar din punct de vedere metodologic. În realitate, între tipologiile bazate pe factori morfologici, morfofiziologici sau fiziologici (Viola, Sigaud, Kretschmer, Sheldon ş.a.) şi tipologiile ce se bazează pe factori psihologici (psihanaliza, Rorschach, Schneider, Kahn ş.a.) există

[8] E. Minkowski, *Traité de psychopathologie*, Paris, P.U.F., 1966, p. IX.

[9] V. Predescu, *op. cit.*, p. 346.

[10] M. Grawitz, *Méthodes des sciences sociales*, Paris, Dalloz, 1972, p. 472—489.

[11] G. Ionescu, *Introducere în psihologia medicală*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1973, p. 21—82.

şi substanţiale diferenţe, izvorite mai ales din acceptarea diferită a esenţialului clasificabil din cadrul personalităţii, fapt care, dealtfel, le şi asigură un destin deosebit. În plus, persistă deosebiri esenţiale între teorii aflate formal în acelaşi grup. Atît teoriilor bazate pe factori morfologici, cît şi celor bazate pe factori psihologici li se reproşează mai ales viziunea statică asupra personalităţii. Cele bazate pe date somatice devin, în schimb, şi mai lesne de criticat, cel puţin la un prim palier al analizei, deoarece este de ordinul celei mai pregnante evidenţe că fundamentul biologic al personalităţii, chiar exact indicat şi descris, nu poate explica integral structura de ansamblu a personalităţii şi nici dinamica acesteia. În general, cei mai mulţi psihiatri consideră astăzi că metodologiile tipologice tind, prin reducerea personalităţii individual-concrete la stereotipuri, să afirme despre tipuri mai mult decît pot dovedi în mod verificabil. Aceste metode, ce tind spre tipuri ideale, au la bază tendinţa de a surprinde ceea ce este deosebit de pregnant şi într-un mod mai degrabă intuitiv decît sistematic, aşa încît corelarea aspectelor somato-psihice rămîne nedemonstrată consecvent ştiinţific. Totodată, considerăm că tipologizarea rămîne deficitară, în măsura în care vrea să fie absolută şi infailibilă, chiar atunci cînd tinde şi reuşeşte să devină sistematică, depăşind caracterul intuitiv al modelelor. E. Kahn, de pildă, fundamentază o sistematizare clinico-descriptivă a tipurilor de personalitate, printr-o aplicare mai consecventă şi dezvoltată a criteriilor lui Schneider, bazate la rîndul lor pe trăsăturile predominant patologice ale personalităţii. Din păcate însă, chiar şi o asemenea sistematizare tipologică psiho-clinică, deşi mai realistă şi mai elaborată, se desprinde prea anevoios de nivelul empiric al cercetării. Funcţia *predicativă* a acestui gen de tipologii lipseşte aproape total; ele sînt clasificări pur şi simplu, care îşi consumă finalitatea cognitivă în însuşi actul teoretic al clasificării ca atare.

În problema personalităţii este comună tuturor direcţiilor teoretice contemporane ideea că personalitatea reprezintă un sistem complex şi nu o entitate simplă şi omogenă. Or, dată fiind această realitate, ce implică în sine şi ierarhizarea, s-ar părea că găsirea şi elucidarea unui anume aspect, *esenţial*, va clarifica întregul sistem relaţional sau măcar va facilita o asemenea operaţiune. În conceperea acestui aspect sau realitate esenţială se înscriu însă opţiuni extrem de divergente. O replică directă şi imediată dată teoriilor tipologice o constituie concepţiile bazate pe *trăsături*. În ceea ce priveşte aceste trăsături, ele se referă la aspecte somatice, dar mai ales psihologice, care sînt apoi selecţionate fie prin analiza observaţiilor empirice, pornite uneori de la anomaliile personalităţii, fie prin aplicarea analizei factoriale. Pozitiv pentru aceste teorii este faptul că, pornind inductiv de la realitatea normală sau patologică, dobîndesc o tentă experimentală. De asemenea, nemaistatuînd doar cîteva tipuri, termenii trăsăturilor psihice devin un criteriu mai labil, cu potenţialităţi mai bogate. Complexul trăsăturilor oferă informaţii mai numeroase şi substanţiale asupra structurii persoanei. Cele mai ilustrative teorii din această categorie sînt considerate ca fiind cele ale lui Allport şi Cattell. Se consideră, în mod justificat, că tema lui Cattell, preluată apoi substanţial de către Eysenck, constituie cea mai amplă tentativă de înlocuire a metodei subiective de cercetare a aspectelor personalităţii prin analiza obiectivă cantitativă. În general, se poate aprecia că asemenea tentative personologice au contribuit la justificarea şi dezvoltarea cercetărilor de tip obiectiv. Dealtfel, pentru etapa postbelică devine specifică tendinţa de a introduce în studiul personalităţii spiritul experimentalist de cercetare, putînd fi citate ca reprezentative mai ales numele lui H. J. Eysenck, J. P. Guilford, R. Stagner ş.a.

În mod explicabil, studiul trăsăturilor nu este scutit nici el de obiecţii. Deşi reprezentanţii acestor direcţii de cercetare lucrează cu un şir nelimitat de trăsături, practic însă, prin structurarea modelului abstract de personalitate, ei se opresc doar la un număr mic dintre acestea şi, ceea ce este şi mai negativ, neglijează aproape complet inter relaţiile trăsăturilor. Pe fondul acestor neajunsuri metodologice originare, însul rămîne totuşi o entitate insuficient de comprehensibilă în raport cu aşteptările. Redus doar la cîteva elemente, care informează asupra structurii persoanei, dar sînt imaginate în mare măsură izolate unele de altele, modelul teoretic al personalităţii reale nu se dovedeşte suficient de permeabil încît să reflecte şi notele cognitive legate de dezvoltarea acesteia, care implică socialitatea individului şi influenţa mediului asupra sa. Adăugăm apoi că, vorbind de matematizarea studiului personalităţii, se constată neajunsuri care aparţin nu doar teoriilor ce se raportează, prin origini, la asemenea metode, ci uneori şi însăşi naturii matematice a acestor metode. Aceste deficienţe apar cu atît mai uşor atunci cînd folosirea lor este absolutizată. Se ştie, de pildă, că, după Eysenck, devin obligatorii pentru orice teorie a personalităţii nu numai cercetările experimentale, ci şi prelucrarea lor prin metode statistice. Prin metodele matematice, cantitativiste, se aprofundează enorm cunoaşterea persoanei ca sistem funcţional şi element al „masei", ca sumă de variabile a unei structuri de bază. Totodată însă,

această cercetare rămîne inerent limitată în raport cu *complexitatea* problemelor personalității, chiar și numai prin simplul fapt că cele mai multe aspecte esențiale din studiul personalității îi rămîn în mare parte inaccesibile.

Apogeul studiului matematic al personalității se realizează o dată cu apariția cibernetică, prin cercetarea sistematică a relației dintre mașina de calcul și funcțiile psihicului uman. Norbert Wiener afirmă, bunăoară: „Recunoașterea faptului că mașinile de calcul și creierul uman au multe părți comune poate sugera noi metode valoroase de abordare în psihopatologie și chiar în psihiatrie"[12]. În același timp însă, ține să remarce Wiener, ceea ce desparte în mod esențial funcționarea mașinii de calcul de „funcționarea" personalității normale sau patologice este mai ales faptul că, deși reale, sînt necunoscute încă relațiile dintre infinitatea de aspecte ce formează comportamentul uman, pe de o parte, și baza anatomică și fiziologică a creierului uman, pe de altă parte. Și, într-adevăr, ceea ce putem să spunem noi astăzi despre substratul material cerebral al vieții psihice reprezintă extrem de puțin față de ceea ce ar fi necesar pentru a putea înțelege în mod relevant drumul de la mecanismele cerebrale la complexitatea vieții psihice normale și patologice.

Plusurile și minusurile legate de aplicarea metodelor matematice în studiul personalității constituie astăzi obiectul așa-numitei „antropologii abstracte". Este important de precizat, credem, că Ludwig Bertalanffy, aplicînd teoria sistemelor în psihologie, se referă în mod explicit tocmai la ineditul teoriilor moderne proeminente ale personalității dincolo de substratul lor teoretic ce le desparte, scriind în acest sens: „Deși toate aceste dezvoltări erau cît se poate de diferite ca orientare și conținut, ele se reduc, după cum se pare, la un numitor comun, și anume, ele consideră că omul nu este un automat reactiv, un robot, ci *un sistem activ al personalității*. Așa stînd lucrurile, teoria generală a sistemelor este în măsură să ofere un cadru conceptual general"[13]. Dar, cum precizează tot Ludwig von Bertalanffy, această deschidere științifică este încă la începuturile sale, iar printre conceptele ei de bază, ce pornesc de la teoria organismului ca „sistem deschis", se află cele de integralitate, organizare, direcționare, ordine ierarhică, reglare ș.a.

Există apoi un alt grup de teorii personologice, considerate ca o prelungire metodologică a celor constituite prin studiul și interpretarea trăsăturilor, și în cadrul cărora structura și organizarea personalității se realizează după modele teoretice mai complicate, pluridimensionate. Fără îndoială însă că această trăsătură de unire, fixată de noi ad-hoc, poate fi considerată și ea un element oarecum formal, deoarece în cadrul unor clasificări mai elaborate, ce își propun să discearnă conținutul teoriilor, autorii pe care îi grupăm aici pot fi sau și sînt tratați în capitole diferite unele de altele. Dar, abandonînd temporar problemele clasificării, să trecem în revistă specificul acestor personologii. După N. D. Levitov, de pildă, importanța majoră în structurarea personalității o deține *caracterul*, care este o reflectare sintetică a activității nervoase superioare. Cum explică el însuși, caracterul reprezintă totodată totalitatea trăsăturilor esențiale-calitative, specifice individului, care se exprimă constant în activitatea variată a omului. Pentru Kovalev și Miasișcev, la rîndul lor, *atitudinea* este elementul teoretic revelator pentru personalitate, despre care și scriu: „Personalitatea, sub aspectul ei psihologic general, este o realitate sintetică superioară, care caracterizează pe om ca militant conștient, format și condiționat de împrejurările sociale"[14]. O schemă mai complicată a personalității prezintă însă D. H. Uznadze, care pornește de la principiul *activității* în așa-numita teorie a montajului, prin montaj subînțelegînd ansamblul de disponibilități ale persoanei. Or, întrucît tocmai *activitatea* obiectivează disponibilitățile personalității, ea ar trebui concepută ca un ansamblu acțional și nicidecum doar ca o sumă a proceselor psihice.

Fără îndoială însă că în cazul acestor personologii, dacă există ceva care să trezească și nemulțumirea cercetătorului actual, apoi acest ceva îl formează prea izbutita lor armonie interioară și confirmabilitate practică, existența unei tendințe de substituire a punctului de vedere psihologic cu cel filozofic.

Printre cei care au pus în mod deliberat și critic problema raportului dintre filozofie și psihologie în studiul personalității trebuie citat S. L. Rubinstein, autor al unei concepții integratoare asupra personalității, concepție ce ține seama nu numai de componentele, organizarea structurală și dinamica personalității, ci și de modalitățile cele mai adecvate de studiu a diferitelor paliere ce formează

---

[12] Norbert Wiener, *Cibernetica*, București, Edit. științifică, 1966, p. 152.

[13] Ludwig von Bertalanffy, *Teoria generală a sistemelor și aplicarea ei în psihologie*, în *Teorie și metodă în științele sociale*, vol. III, București, Edit. politică, 1972, p. 344.

[14] A. G. Kovalev, V. N. Measișcev, *Particularitățile psihice ale omului*, vol. I, *Caracterul*, București, Edit. didactică și pedagogică p. 95.

personalitatea. După S. L. Rubinstein psihologia personalităţii nu ar trebui să fie o psihologie personalistă, care să pornească de la persoană în explicarea fenomenelor psihice. În acelaşi timp însă, antiteza interior-exterior în explicarea personalităţii nu se poate rezolva nici prin simpla alăturare a influenţelor externe de condiţionarea internă, căci ele sînt ansamble ale unui singur determinism. În felul acesta reiese clar caracterul predominant metodologic sau poate chiar epistemologic al consideraţiilor lui Rubinstein despre personalitate. Concluzia sa care ne interesează aici este că „în legătura reciprocă a influenţelor externe cu condiţiile interne, rolul principal îl joacă influenţele externe, dar sarcina primordială a psihologiei constă în stabilirea rolului pe care-l joacă condiţiile interne. Legităţile fenomenelor psihice sînt legităţi interne condiţionate din exterior: o asemenea înţelegere a lor şi introducerea persoanei în psihologie, ca verigă necesară, sînt două teze de însemnătate egală" [15].

Exprimînd în modul cel mai relevant caracterul de *univers* al omului, cu semnificaţii şi trăsături infinite, personalitatea, ca element de vîrf al umanului conceptualizat, reprezintă în mod explicabil punctul de intersecţie a unei serii inepuizabile de modalităţi distincte de teoretizare, mai complexe şi cu o valoare comprehensivă mai profundă. În acest nesfîrşit cîmp de încercări şi adesea ratări, chiar şi înfrîngerile devin semnificative, căci o încercare nereuşită încă nu înseamnă infirmarea definitivă a valabilităţii unei anumite perspective sau măcar a unora dintre premisele acesteia.

Desigur, nu toate teoriile personologice sînt uşor de caracterizat, cum dealtfel şi cele la care ne-am referit deja le-am catalogat, printr-o oarecare simplificare deliberată. Pe bună dreptate, teoria lui Ph. Lersch despre personalitate ca „sistem dinamic ierarhizat" este considerată ca fiind una dintre cele mai complexe din personologie, care îşi propune implicit unele aplicări în psihopatogeneză. Se poate conchide, credem, că importanţa teoriei lui Lersch nu stă atît în afirmaţiile argumentate, cît mai ales în semnificaţiile sale epistemologice privind construirea teoriei. Altfel spus, Ph. Lersch construieşte o teorie personologică cu semnificaţii pozitive *metateoretice*, ca o posibilă contribuţie pozitivă pe calea aspiraţiilor spre *modelul teoretic ideal* al personalităţii. Care sînt aceste elemente demne de reţinut? În primul rînd, tendinţa de a integra teoretic, în bună măsură *ipotetic*, direcţiile deschise deja în cunoaşterea personalităţii, ceea ce îi permite, totodată, să şi rămînă o concepţie personologică perfectibilă. Structura personalităţii este concepută dinamic, atît sub aspect orizontal (adică al funcţionalităţii sale), cît şi vertical, adică în construcţia sa integrativ ierarhizată.

Tendinţa spre model teoretic caracterizează pozitiv şi teoriile celorlalţi personologi alăturaţi lui Lersch, teorii care se remarcă cum spuneam, printr-un grad sporit de complexitate. Dealtfel, despre aşa-numita teorie „a cîmpurilor" creată de K. Lewin, se consideră că ea „reprezintă o încercare originală de a concilia în aceeaşi perspectivă o teorie a comportamentului, o teorie a persoanei, o teorie a dezvoltării şi o teorie a diferenţelor individuale" [16]. La rîndul său, H. S. Sullivan, considerînd personalitatea ca „expresie a relaţiilor interpersonale" deschide şi el perspective largi cercetării, capabile să învingă obstacolele psihismului personalist. Se verifică din nou că pentru a integra personalitatea într-o perspectivă dinamică, ea trebuie construită teoretic şi prezentată ca reflex conceptual al unei largi arii de acţiune socială. Atenţia sporită pentru regulile limbajului teoretic, ale construcţiei interioare a teoriei ca teorie duce, pare-se, şi la descreşterea interesului ca atare pentru originalitate în raport cu atributele conferite personalităţii. Un anumit gen de eclectism este profesat uneori în mod deschis. Dacă Sullivan nu ascunde, bunăoară, influenţarea sa de către psihanaliză, A. H. Murray menţionează şi chiar teoretizează sursele de la care a pornit: Freud, Jung, Adler ş.a. Dealtfel, se consideră că Murray însuşi, prin aportul său teoretic, ar fi contribuit la prestigiul psihanalizei în rîndurile oamenilor de ştiinţă. Concepţia sa este prin excelenţă motivaţională şi axată pe ideea de evoluţie complex determinată. Aspectul esenţial al personologiei lui Murray îl reprezintă imaginarea personalităţii ca un sistem complex bazat pe organizarea şi ierarhizarea pulsiunilor (trebuinţelor), cît şi pe istoria dezvoltării însului. Personalitatea individuală poate fi şi trebuie înţeleasă prin raportare la mediul social, căci el determină împreună cu tendinţele naturale ale organismului, conduita personalităţii, care, prin acumulare devine istoria acesteia.

Greu de conceput că ar putea fi creionată panorama tendinţelor teoretice contemporane în studiul personalităţii normale şi patologice fără a aminti psihanaliza. Dealtfel, cei mai mulţi dintre personologii din ultima jumătate de veac fie că au suferit, într-un fel sau altul, influenţa freudismului, fie că şi-au con-

---

[15] S. L. Rubinstein, *Existenţă şi conştiinţă*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1960, p. 365.

[16] Lagache, D. ş.a., *Les modèles de la personnalité*, 'Paris, P.U.F., 1965, p. 21.

struit teoriile prin opoziție cu unele teze freudiste. Pe de altă parte, terapeutica psihanalistă a fost și este încă la modă în medicina occidentală. Pe cît de simplă pare însă discutarea personologiei freudiste, pe tot atît de complicată este ea în realitate. Dificultățile *teoretice* ale înțelegerii personologiei freudiste provin, credem, mai ales din două direcții esențiale: 1) din fizionomia terapeutică specifică a psihanalizei; 2) din specificul teoretic al istoriei freudalismului. Freudismul debutează, după cum se știe, ca o teorie medicală, dar pe parcurs ambițiile lui cresc pînă la a se pretinde un sistem filozofic capabil să elucideze „tainele" antropologiei sociale și ale istoriei. Or, în aceste condiții, semnificațiile personologice ale freudismului nu se circumscriu doar în aria afirmațiilor *directe* despre personalitate, ci decurg și din sistemul general de gîndire psihanalist. Or, punctul cel mai vulnerabil al sistemului de gîndire personologică a lui Freud și, în general, din gîndirea sa social-filozofică îl constituie tocmai caracterul reducționist al demersurilor sale teoretice. Obsedat de lumea abisală a inconștientului, S. Freud și împreună cu el cei mai mulți dintre urmașii săi au dovedit o foarte precară și defectuoasă asimilare a adevărului științelor social-istorice referitor la om. Pe bună dreptate i se impută astfel lui Freud faptul de a nu fi văzut caracterul *istoric* al raportului biologic-social din om, de a fi diminuat rolul eului în raport cu cel al sinelui, de a nu fi observat ceea ce decurge , în planul personologiei, din natura eminamente socială a omului. În mod justificat putem considera că aspectele pozitive ale acestei doctrine sînt mai degrabă implicațiile sale teoretice, deschiderile tematice de idei pe care le-a realizat, decît afirmațiile și principiile sale propriu-zise. Destinul unor categorii esențiale aduse în știință de către Freud demonstrează tocmai aceasta. Dimensiunile teoretice însești ale *inconștientului* sînt astăzi mult mai bogate și relevante decît cele pe care i le-a conferit inițial Freud. Inconștientul este astăzi conceput ca fiind mai de grabă de ordinul *construcției teoretice* decît al realității empirice [17]. Dar, cum specificam mai sus, complexitatea deosebită a teoriei freudiste, privită în dezvoltare și sub raportul semnificațiilor sale teoretice, se combină cu tot atît de acute și semnificative complicații, aduse de către istoria de cîteva decenii a freudismului. Concluzia fundamentală a acestei istorii este în primul rînd că psihanaliza contemporană nu poate fi și nu trebuie să fie redusă la freudismul clasic. De fapt, în cursul acestei istorii s-a încercat să se modeleze și să se aprofundeze schemele logice plauzibile ale concepțiilor freudiste și să se elimine elementele lor șocante și compromițătoare sub raport științific. După cum se știe, Alfred Adler, ca prim eretic de seamă, încearcă să-i substituie dinamicii sexuale „complexul de inferioritate". La rîndul său, Carl Gustav Jung refuză și mai categoric reducerea explicării omului la sexualitate. Este știut că Jung postulează existența unui „inconștient colectiv" ca sursă de energie creatoare, ca izvor de evoluție culturală a omenirii; un inconștient colectiv populat de simboluri universale și care stă la baza inconștientului individual. Urmează apoi prelucrările unei întregi serii de reprezentanți ai filozofiei și științelor umaniste.

Evoluția psihanalizei actuale, destul de îndepărtată uneori de fondul originar al concepțiilor lui Freud despre libido și rolul inconștientului, o întîlnim mai ales în sisteme de gîndire la modă astăzi în cultura occidentală. După Erich Fromm, de pildă, tendințele compulsive ale inconștientului devin de natură predominant pozitivă (tendințe spre afecțiune, creație, iubire, dăruire etc.), iar obstacolele în calea acestui inconștient vin din partea anumitor tipuri de societăți. Prin Erich Fromm, Herbert Marcuse și alții, psihanaliza devine și *filozofie socială*, iar terapeutica psihanalistă cu caracter medical se transformă într-un gen de ideologie cu rol de terapie socială.

Tocmai prelungirile sociofilozofice ale freudismului îi determină pe unii psihiatri să încadreze psihanaliza printre marile mișcări de idei ce formează corpul *antropologiei* contemporane și care întrețin legături de idei cu psihiatria [18]. În acest grup de teorii, locul antropologic al psihanalizei îl ocupă însă mai puțin freudismul clasic, ortodox, cît mai ales evoluțiile acestuia, realizate fie în spirit de descendență mai mult sau mai puțin fidelă (cazul antropologilor psihanaliști Roheim și Devereux), fie ca o prelungire nonconformistă sau chiar critică a freudismului (Malinowski, Karen Horney, Margaret Mead, Ruth Benedict, Linton, Kardiner ș.a.). Cum remarcă și sociologul Roger Bastide, freudismul conține în sine o contradicție pe care urma s-o rezolve generațiile următoare de cercetători. Prin integrarea relațiilor cu alții și în primul rînd a mediului familial în constituția personalității, Freud crea o deschidere importantă spre psihologia socială, deși la el aceasta se identifică încă cu psihologia individuală clasică, iar rolul societății apărea predominant negativ, ca o cenzurare a fluxului

[17] A. Akoun, *La psychanalyse*, în *La psychologie moderne*, Paris, Denöel, 1971, p. 350.

[18] H. Ey, P. Bernard, M. Brisset, *op. cit.*, p. 968—981.

sexual. Totuşi, adaugă Bastide, „el a avut meritul de a situa individul în raporturile sale cu altul; astfel că psihanaliza este legată esenţialmente de interpsihologie" [19]. Cum remarcă apoi Poirier, de astădată etnolog şi istoric al etnologiei, Freud a extrapolat specia prin individ; în explicarea omului social el n-a reuşit să fundamenteze o *socioanaliză;* psihanaliza a rămas o ştiinţă a individului fără să poată deveni şi o ştiinţă a grupului [20]. Tocmai de aceea, unele influenţe de idei psihanalitice au putut rodi în cîmpul personologiei de nuanţă social-psihologică numai atunci cînd s-au întîlnit cu tradiţiile studiului etnologic, vital legat de cercetările de teren. Astfel, transplantînd psihanaliza în S.U.A., Karen Horney o „culturalizează" şi „sociologizează". Sub acest unghi, conflictul relevant devine cel care îl opune pe individ, ca totalitate, mediului său social. Nevroza ar fi o tulburare psihică provocată de un complex de temeri ale individului, de reacţiile de apărare împotriva acestora, ca şi de tentativele de compromis între tendinţele conflictuale. Impulsul psihanalitic s-a metamorfozat mai ales în studiul specific al relaţiilor de rudenie din sînul populaţiilor arhaice, ca şi al educaţiei copiilor în cadrul aceloraşi societăţi, de la vîrsta cea mai precoce pînă la adolescenţă. În această perspectivă, apare teza după care factorii de cultură sînt decisivi în structurarea personalităţii. Dar în ceea ce priveşte cultura, majoritatea acestor cercetători consideră că nu există legi generale, care să poată fi aplicate tuturor societăţilor. Ruth Benedict, de pildă, este prima care fundamentează principiile relativismului cultural, ce are la bază mai ales diferenţele de educaţie şi care determină implicit relativitatea normalului şi patologicului. Cazurile de „devianţă" sînt explicate ca reflexe de apărare a individului împotriva presiunii de grup. Deosebit de relevantă a devenit , în această mişcare de idei, îndeosebi colaborarea ştiinţifică a psihiatrului Kardiner cu etnologul Linton. De numele lor se leagă mai ales noţiunea de „personalitate de bază" *(basic personality).* Acest tip de personalitate nu se identifică total cu nici un individ; ea indică de fapt complexul unitar de tendinţe, imperative şi caracteristici impuse individului de către grup şi care relevă stilul specific al unui tip cultural de societate.

Analizînd etapele de dezvoltare ale psihologiei, ca ştiinţă ce se ocupă înainte de toate de persoana umană, Jean Piaget relevă trei mari etape. *Prima,* în care psihologia se eliberează de tutela filozofiei, urmînd ca în continuare relaţiile ei cu această disciplină de înalte abstracţiuni să rămînă predominant epistemologice. *A doua,* în care, deşi repliată asupra ei însăşi, psihologia nu a reuşit să depăşească empirismul, produs în mare parte al absolutizării introspecţiei ca metodă de cercetare a personalităţii. Istoric, apărea necesitatea celei de a *treia* etape, predominată de explozia tipurilor de cercetare psihologică a personalităţii. Dacă la început omul îi apărea psihologiei ştiinţifice în formare doar ca un amestec de elemente biologice şi sociale, tendinţele structuraliste au lărgit imens înţelegerea specificităţii conştiinţei umane, prin raportarea ei cognitivă nu doar la organism, ci şi la alte elemente mai mult sau mai puţin definitorii, printre care în primul rînd viaţa colectivă. Iar privite lucrurile din acest unghi, una dintre situaţiile cele mai tipice o constituie însăşi *psihologia genetică* şi incursiunile sale în personologie. Relaţiile psihiatriei cu teoriile genetice ale personalităţii sînt de regulă mediate. În lucrările sale de psihologie a copilului, Henri Wallon pune în evidenţă interdependenţa strînsă între factorii biologic şi social încă de la apariţia fiinţei umane. Fenomenele de maturizare a sistemului nervos sînt indisolubil legate de influenţele sociale. Socialul acţionează însă nu ca o presiune exterioară, ci ca o necesitate imanentă. Se remarcă apoi că, în timp ce la Henri Wallon predomină interesul pentru evoluţia *afectivă* a copilului, la Piaget accentul cade mai ales pe dezvoltarea *intelectuală* a individului. În concepţia lui Piaget, structura noetică a personalităţii se formează stadial şi printr-un continuu dinamism. Copilul îşi construieşte psihismul în mod activ şi nu printr-o receptare pasivă a impresiilor. Construirea personalităţii ca eu, printr-un proces progresiv de interiorizare a realului şi de formare cognitivă, se împlineşte atunci cînd gîndirea îşi devine sie însăşi suficientă, cînd ajunge la maturitate coerenţa internă a acesteia.

Desigur, structuralismului psihogenetic i s-ar putea reproşa că neglijează psihologia personalităţii adulte. Nu este vorba însă, în acest caz, de o simplă omisiune. Contracarînd tocmai asemenea obiecţii, Piaget precizează: „Viitorul psihologiei este, fără îndoială, acela al dezvoltării metodelor comparată şi psihogenetică, pentru că numai asistînd la formarea conduitelor şi a mecanismelor acestora, la animal şi la copil (în aşteptarea studierii percepţiilor şi a mişcărilor la vegetale), se poate înţelege natura şi funcţionarea lor la adult (...). Psihologia copilului ne învaţă că dezvoltarea este o construcţie reală, depăşind înnăscutul şi experienţa directă,

[19] R. Bastide, *Sociologie et Psychanalyse,* Paris, P.U.F., 1972, p. 19.

[20] J. Poirier, *Histoire de l'ethnologie,* Paris, P.U.F., 1969, p. 98.

și că ea este o construire de structuri și nu o acumulare aditivă de achiziții izolate" [21].

Studiul concepțiilor psihanalitice, culturaliste sau psihogenetice despre personalitate, asupra cărora ne-am oprit doar în treacăt, relevă o constatare de natură epistemologică ce vizează însești posibilitățile și modalitățile teoretice de constituire a teoriilor personologice. Astfel, reiese că, în ceea ce privește complexitatea tendințelor teoretice contemporane în studiul personalității, ea nu rezidă întotdeauna într-o completitudine expresă, direct formulată a elementelor ce formează sistemul teoretic al personalității. Progresul imaginii cognitive globale a personalității se poate realiza printr-o sinteză de tip clasic a noilor cunoștințe, venite uneori chiar de la științe diferite, dar același progres poate lua și alte înfățișări. Posibilitățile de a restructura imaginea sintetică a personalității și tipologia acestora nu sînt nici pe departe epuizate, ci reprezintă un proces în dezvoltare. Motivația și izvorul necesității unei noi sinteze a umanului pot deveni uneori de pildă, chiar și *categoriile teoretice însești*, mai precis spus o nouă sciziune și interpretare ale acestora. Și ne gîndim în acest sens mai ales la exemplul lui Karl Jaspers. Desigur, complexitatea acestui gînditor, ilustru deopotrivă pe tărîmul filozofiei ca și al psihiatriei, apare cu atît mai mult cu cît „umanul" reprezintă pentru el tema principală de reflecții atît ca medic, cît și ca filozof. După cum se știe, ca filozofie, existențialismul se întemeiază în mare măsură tocmai pe un anumit gen specific de reflecții asupra omului, în general de esență idealist-subiectivă. Atît subiectul cît și obiectul filozofiei existențialiste îl reprezintă individul uman, cu trăirile sale, așa-numitul *existent*. Prin această fuziunare, de natură subiectivistă, a eului cu procesul existenței sale, preocuparea centrală și clasică a filozofiei încetează de a mai fi legile realului, laturile obiective ale realității și devine sfera conștiinței individuale, trăirile subiective, existența singulară a eului. Ceea ce vrem să reținem însă cu deosebire este faptul că, în concepțiile lui Jaspers, din care se poate desprinde un sistem personologic, aceeași acuitate manifestă și atributele propriu-zise ale ființei umane ca personalitate, dar și posibilitățile de constituire și afirmare a însăși cunoașterii ca atare a omului. Spre deosebire de alți existențialiști, Jaspers nu depreciază valoarea științelor naturale și sociale, dar consideră totuși ca fiind deficitar modul de gîndire științific care privește omul doar ca pe un obiect în sine și nu și în funcție de semnificația lui subiectivă. Omul este un complex procesual în care, alături și pe baza unor elemente existențiale obiective și implicabile, ca ereditatea, sexul, ș.a. există și o „devenire", prin confruntarea dintre individ și societate ca destin. Conceptul de „comunicare" între oameni devine astfel deosebit de important în viziunea sa asupra omului. Dar și mai importante par să rămînă la Jaspers reflecțiile sale epistemologice care, pornind de la metoda fenomenologică, tind spre o imagine mai comprehensivă a psihopatologiei. Cunoașterea personalității umane implică, în prealabil, o evaluare a posibilităților rațiunii, o pătrundere teoretică a însești resorturilor acestei cunoașteri ca atare. Ceea ce printre altele, reiese deosebit de evident din considerentele lui Jaspers asupra distincției ce ar trebui făcută între *explicație* pe de o parte, și *comprehensiune*, ce are la bază noțiunea de „evidență trăită" *(Evidenzerlebnis)*, pe de altă parte. Limita superioară a *explicației* ar fi cercetarea cauzală, pornind prin analiză și inducție de la observarea faptelor psihice concrete, pe cînd comprehensiunea pătrunde în intimitatea relațiilor interne și profunde ale faptelor psihice, respectînd totodată indivizibilitatea psihicului uman.

4. Ca o concluzie la această succintă examinare a direcțiilor teoretice contemporane privind problema personalității se impune în mod firesc următoarea întrebare: care este specificul psihiatriei ca știință, raportat cu deosebire la tema personalității? În răspunsul la o asemenea întrebare trebuie evidențiată, în primul rînd, existența unei bipolarități *sui generis* în dezvoltarea psihiatriei pe fundalul lărgirii continue a domeniului său tematic. Pe de o parte, psihiatria tinde spre *vecinătatea* disciplinelor și teoriilor naturalist-științifice (fiziologie, biochimie, cibernetică, teoria sistemelor etc.), deși, adesea, între ea și acestea se întind imense teritorii nedefrișate și neexplicate din punctul de vedere al semnificațiilor teoretice care vizează explicarea personalității. Pe de altă parte însă, tentaculele psihiatriei se îndreaptă, și într-un sens oarecum contrar, spre o serie dintre științele social-umaniste, printre care, în primul rînd, psihologia și filozofia. Existența și studiul acestei bipolarități reprezintă o importanță esențială atît pentru înțelegerea configurării teoriilor despre personalitate, cît și pentru conceperea psihiatriei ca știință. Pornind, de pildă, de la plasticitatea relativ accentuată a obiectului psihiatriei, Henri Baruk tinde să vorbească despre o „psihiatrie socială" sau „o „psihiatrie morală" dacă nu chiar ca discipline complet independente, în orice caz, ca avînd o mare, prea

[21] Jean Piaget, *Dimensiuni interdisciplinare ale psihologiei*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1972, p. 177—178.

mare autonomie [22]. Or, în ce ne priveşte, împărtăşim integral opinia că „majoritatea domeniilor faţă de care există tendinţa de a fi delimitate ca ştiinţe noi nu sînt altceva decît ramuri ale imensului arbore al psihiatriei ca ştiinţă pluridimensională" [23].

Faptul că psihiatria este o ştiinţă terapeutică decide în mod hotărîtor destinul cercetării teoretice din cadrul acestei discipline, cu virtuţile şi servituţile sale. Ceea ce credem că reprezintă, în primul rînd, avantajele psihiatriei, în ceea ce priveşte studiul personalităţii sînt următoarele particularităţi: 1) acuitatea contactului direct al psihiatrului cu personalitatea umană, ce decurge chiar din necesitatea diagnosticului şi a terapeuticii, mult mai mobilizatoare decît orice experiment psihologic; 2) contactul multilateral cu personalitatea relevă aici cel mai evident şi mai fecund raporturile dintre *soma* şi *psyche;* 3) în psihiatrie se realizează plenar şi cu necesitate luarea în considerare a integralităţii psihicului uman [24]; 4) aparent paradoxal terapeutica psihiatrică stimulează formularea de concepţii generale despre personalitate, adesea cu valenţe filozofice, ceea ce şi explică credem, faptul că prestigioşi personologi au fost medici (Janet, Pavlov, Freud, Jung ş.a.). În ceea ce priveşte însă specificitatea studiului psihiatric al personalităţii, trebuie relevate deopotrivă şi cîteva aspecte ce evidenţiază limitele acestui studiu:

a) Din punctul de vedere al regulilor gîndirii teoretice, caracterul teoretic al explicaţiilor date de psihiatrie personalităţii se situează totuşi adesea pe un loc secund în raport cu exigenţele explicative şi metodologice de ordin terapeutic; ceea ce explică, credem, cel puţin parţial şi faptul că unele teorii personologice de sorginte psihiatrică, cum este bunăoară cea freudistă, devin vulnerabile mai ales în confruntarea lor cu exigenţele construcţiei teoretice;

b) Deşi, în mod obligatoriu, studiază persoana ca o unitate existenţială, biologică, psihică şi socială, cercetarea exhaustivă a acestor aspecte nu aparţine psihiatriei;

c) Psihiatria întreţine interferenţe disciplinare multilaterale (cu psihologia, antropologia, sociologia, filozofia ş.a.), dar fără să poată verifica întotdeauna, cu tehnici şi mijloace proprii, teoriile şi ipotezele pe care le împrumută şi le foloseşte efectiv;

d) În interiorul psihiatriei aplicată la studiul personalităţii persistă o inegalitate firească şi explicabilă între limbajul conceptual al terapeuticii şi explicarea teoretică ce vizează integralitatea persoanei şi interrelaţiile sale cu mediul ambiant (micro- şi macrosocial).

Personologia exprimă prin excelenţă studiul interdisciplinar, ceea ce explică de ce tocmai aici ne întîlnim, la fiecare pas, şi cu problema relaţiilor psihiatriei cu alte discipline ştiinţifice. Oricare şi oricîte ar fi plusurile sau minusurile cercetării psihiatrice a personalităţii, punctul de vedere specific al psihiatriei nu trebuie însă dizolvat sau substituit discret cu cel al altor discipline, filozofice sau particulare. Chiar şi atunci cînd se operează cu concepte comune sau asemănătoare, punctul de vedere al psihiatriei nu se identifică pur şi simplu cu cel al disciplinelor ştiinţifice corelate. Iar, în acest sens, unul dintre exemplele cele mai convingătoare, raportat la problema personalităţii, îl poate constitui noţiunea „socialului" cu care operează filozofia, sociologia, psihologia socială, dar şi psihiatria. Se ştie că în înţelegerea modernă a „socialului", filozofia marxistă a adus o contribuţie originală şi hotărîtoare, care pune într-o lumină nouă raportul dintre om şi natura sa biologică, dintre determinismul psihic individual şi istoria socială, dintre individ şi societate. Specificul determinismului social al esenţei umane fundamentat de către Marx reiese de asemenea în conceperea raportului obiectiv-subiectiv în dinamica personalităţii. În perspectiva acestei concepţii, eul uman nu poate exista în afara substratului biologic superior organizat, dar nici nu poate fi explicat, doar şi în primul rînd prin această formă a vieţii, ca o simplă secreţie sau funcţie a acesteia. Substratul biologic al conştiinţei există, cum există şi instinctele, subconştientul etc., dar important pentru înţelegerea individului ca entitate antropologică integrală şi a psihologiei acesteia este, în primul rînd, corelarea tuturor acestor factori, mişcarea lor autosincroni-

---

[22] Aceste opinii reies din lucrările lui A. Baruk: *Psychiatrie morale, experimentale, individuelle et sociale* (1945)şi *La psychiatrie sociale* (1969).

[23] V. Predescu, *op. cit.*, p. 16.

[24] Joseph Nuttin remarcă, de pildă, că, în ceea ce priveşte metoda clinică-psihiatrică, ea şi-a dovedit superioritatea, încă din veacul trecut, asupra metodei psihologilor experimentalişti (Fechner, Wundt, Ebbinghaus ş.a.). În loc să izoleze un proces pentru a examina acţiunea impulsionată de un factor sau altul, psihiatrii cercetează maniera globală de comportament a subiecţilor, tinzînd spre înţelegerea personalităţii *totale* a acestora (autocontrolul, perceperea mediului ambiant, conflictualitatea, comportamentul în viaţa privată şi socială etc.). Potenţialul metodei clinice rezidă deci în tendinţa structurală de a explica funcţionalitatea psihică şi comportamentală pornind de la contextul total al conduitei umane. Vezi: *La Structure de la personnalité*, Paris, P.U.F., 1971, p. 85.

zată, într-o ordine și ierarhie „naturală", constituită într-un proces multimilenar. În acest „conglomerat", părțile nu se exclud, ci concordă, conștiința nu se opune în mod absolut instinctelor, iar raportul dintre rațional și irațional nu trebuie conceput antitetic. Or, distingînd în această perspectivă rolul socialului în viața și destinul personalității, vom constata că „socialitatea" ca concept manifestă o remarcabilă polivalență interioară. În raport cu diferitele discipline științifice, „socialul" sau „socialitatea" nu reprezintă un punct fix, ci o *serialitate*. Deși de aceeași esență generală, la nivelul unei științe sau alteia, „socialitatea " prezintă aspecte, nivele sau grade diferite de constituire și concentrare a unui conținut general comun. O anumită *extensiune* are „socialul" cu care operează filozoful și sociologul și alta va fi ipostaza „socialului" ce intră în raționamentele psihiatrului privind sociogeneza maladiilor mintale sau baza socială a unor cazuri clinice individuale. Ne aflăm, de fiecare dată, în aceeași „ambianță", dar folosim „repere" sau „ipostaze" diferite ale „socialității".

Rolul metodologic pozitiv al dialecticii materialiste nu implică fuziunea și identificarea filozofiei cu științele particulare, nici sub forma principiilor și, foarte adesea, nici în ce privește înțelegerea și folosirea conceptelor comune. Cu atît mai puțin deci ar putea fi vorba de fuziunea psihiatriei cu celelalte discipline înrudite, în aria tematică a studiului personalității.

UMANISMUL ROMÂNESC ȘI UMANISMUL BIZANTIN

DE

PETRU VAIDA

Primii cercetători ai umanismului românesc au admis în mod cu totul firesc, fără discuții metodologice prealabile, că criteriul sau criteriile, atît pentru existența, cît și pentru definirea caracterului acestui curent îl constituie comparația cu formele tipice, unanim recunoscute ale umanismului, deci cu umanismul Renașterii occidentale. În ultima vreme, asistăm la o aprofundare a originalității umanismului românesc, în special prin lucrările lui Al. Duțu și Virgil Cândea, primul dintre aceștia întreprinzînd o încercare rodnică de a defini „modelul" sau „structura" aparte a acestui curent la noi.

Fără să abandonăm comparația cu umanismul occidental sau central-european, care rămîne utilă din punct de vedere euristic, a devenit clar că umanismul, la popoarele care în evul mediu au adoptat creștinismul în forma sa răsăriteană-ortodoxă, prezintă anumite caractere speciale, cultura română particularinzîndu-se și între acestea prin apartenența sa la romanitate. Nu ne vom opri aici la problema — centrală pentru umanismul românesc — a romanității și a corolarelor ei, ci numai la specificul, adesea și pe drept invocat, pe care îl conferă umanismului românesc evoluția pe terenul tradiției bizantine și post-bizantine.

Într-adevăr, dacă umanismul românesc din secolul al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea se caracterizează printr-o deschidere spre Occident, necunoscută secolului anterior, al XVI-lea, cel puțin în domeniul culturii scrise, el nu abandonează totuși, în multe privințe, nici tradiția bizantină. De aceea ni se pare de reținut sugestia lui Al. Duțu: „O precisă definire a umanismului român credem că trebuie să țină seama de ceea ce se înțelege prin «umanismul bizantin.»" [1]. Este vorba aici mai ales de raportul cu civilizația antică, felul acestui raport fiind semnificativ, după părerea noastră, pentru orice umanism, bineînțeles luat în sensul originar, restrîns, desemnînd o anumită epocă istorică.

Or, în Bizanț, legătura cu tradiția clasică greacă nu s-a pierdut niciodată, literatura și într-o anumită măsură filozofia greacă constituind pentru orice bizantin cult un element firesc, familiar, pe care el și-l însușea încă de pe „băncile școlii", unde citea, alături de părinții greci sau teologia lui Ioan Damaschin, pe Homer, pe Tucidide, pe Platon și

[1] Al. Duțu, *Coordonate ale culturii românești în secolul al XVIII-lea*, București, E.P.L., 1968, p. 36.

Aristotel, pe filozofii neoplatonici. Continuitatea tradiţiei manuscrise era asigurată de eruditii filologi care copiau şi emendau textele antice şi cărora le datorăm şi astăzi copiile pe baza cărora editäm şi cunoaştem pe clasicii greci [2].

Dar tocmai această prezenţă neîntreruptă a culturii clasice, tolerată de biserică, a făcut inutilă sau imposibilă în Bizanţ o „Renaştere", o reînviere spectaculoasă a studiilor clasice, motiv pentru care unii bizantinologi, ca Agostino Pertusi neagă cu totul existenţa unui umanism bizantin. Bizantinii, spune Pertusi, nu simţeau nevoia să se „întoarcă la clasici", aşa cum un om care se consideră sănătos nu se duce la doctor [3].

Care este situaţia în cultura românească medievală? În măsura în care bazele acesteia au fost puse în secolele al XIV—XVI-lea prin asimilarea culturii bizantine în formă slavonă, există o situaţie întrucîtva analogă cu cea descrisă. Sînt citite, mai ales în mănăstiri, florilegiile bizantine de tipul *Albinei* lui Antonie Monahul (secolul al XI-lea) sau al aşa-numitelor *Capete teologice* atribuite lui Maxim Mărturisitorul (secolul al VII-lea), în care maximele antice se învecinează cu cele din autorii creştini sau din Biblie. Sînt asimilate operele patristice în care sînt încorporate idei stoice sau platonice, fără ca acestea să fie identificate sau recunoscute ca atare. „Filozofilor" păgîni care apar în pictura exterioară a mănăstirilor moldoveneşti li se atribuie afirmaţii de dogmă creştină. La Voroneţ, Aristotel, înfăţişat cu coroană şi veşminte de împărat bizantin, arată cu mîna textul: „Dumnezeu, avînd o esenţă *(suşcestvo)* simplă, a coborît (născîndu-se) dintr-o fecioară preacurată". Lui Pitagora i se atribuie cuvintele: „Dumnezeu coboară şi trăieşte şi îmbracă două naturi" (aluzie la dogma dublei naturi, divine şi umane, a lui Hristos) [4]. Pe scurt, cîtă vreme nu există conştiinţa diferenţei sau a contradicţiei dintre gîndirea antică şi creştinism, cîtă vreme diferenţele sînt „şterse", anticii creştinizaţi, cîtă vreme toată această tradiţie canonizată ca atare este receptată nediferenţiat, lipseşte acea „rodnică distanţă faţă de modelul antic", după expresia lui Herbert Hunger [5], care constituie premisa umanismului.

În schimb, încă în primul monument cunoscut al umanismului românesc, micul tratat *Despre dărnicie* al lui Udrişte Năsturel [6] apare, alături de referinţele la Homer, Platon, Plutarh şi alţi autori antici, expresia „păgîna εἱμαρμένη" (i.e. „destinul în care cred păgînii"). Aceasta ne arată că autorul, împodobindu-şi textul cu referinţe literare clasice fără relevanţă doctrinară, înţelegea să se delimiteze de ceea ce era inacceptabil din punct de vedere creştin în gîndirea antică. Caracterizarea de către Virgil Cândea a lui Udrişte Năsturel ca umanist, dar şi ca „umanist creştin", influenţat de Contrareformă, ni se pare şi din acest punct de vedere întemeiată.

Şi aici comparaţia cu literatura bizantină poate fi utilă. Pentru literatul bizantin mediu, referinţele la antica zeiţă a norocului sau a soartei, Týche, era un lucru firesc, o simplă poză antichizantă. În 1960 au fost editate însă trei opuscule ale filozofului neoplatonician Proclos, după un manuscris alcătuit de un erudit bizantin din secolul al XI-lea Isaac Sebastocrator. „Retuşînd" în sens creştin textul lui Proclos, Sebastocrator a îndepărtat peste tot referinţele la Týche, înlocuind expresia, de exemplu, cu „necesităţile trupului", conştient de desăvîşita incompatibilitate a unei zeiţe oarbe a soartei cu credinţa ortodoxă. El merge atît de departe, încît elimină sau evită chiar cuvintele compuse în care apare elementul Týche, de exemplu *eutýchia* („fericire, prosperitate"). Tot astfel el elimină *anánke* („necesitate"), pentru a nu intra în conflict cu doctrina ortodoxă despre liberul-arbitru [7].

Este drept să socotim ca pe un umanist, fie şi în sensul „umanismului creştin", nu pe literaţii pentru care *Týche* era o simplă figură de stil, ci pe autorul care, conştient de diferenţe, „retuşa" pe filozoful păgîn cu scopul de a-l putea păstra pentru lumea contemporană şi de a-l transmite posterităţii.

---

[2] Cp. Ph. Lemerle, *Byzance et la tradition des lettres helléniques*, Beograd, 1962.

[3] A. Pertusi, *Cultura bizantină şi primul umanism italian*, capitol din cartea *Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio*, Venezia — Roma, 1964, reprodus în *Literatura bizantină*, antologare, traduceri şi prezentare de Nicolae-Şerban Tanaşoca, Bucureşti, 1971, p. 359.

[4] Cf. Vasile Grecu, *Darstellungen altheidnischer Denker und Schriftsteller in der Kirchenmalerei des Morgenlandes*, Bucureşti, 1924.

[5] H. Hunger, *Umanismul bizantin* (capitol din *Reich der Neuen Mitte. Der christliche Geist in der byzantinischen Kultur*, 1965), în *Literatura bizantină*, p. 125. Titlul original al capitolului este *Umanismul creştin* (cf. nota lui N. Ş. Tanaşoca, p. 143.

[6] Pus în valoare şi editat recent în traducere românească de Virgil Cândea în cartea *Raţiunea dominantă* (Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1979).

[7] H. Hunger, *op. cit.*, p. 126—127, 138.

Este oarecum paradoxal, dar, în măsura în care cultura românească din secolul al XVII-lea evoluează pe teren post-bizantin, problematizarea relației cu antichitatea este uneori mai semnificativă decît acceptarea fără probleme, ca pe ceva firesc, a citatelor din „înțelepții de pe dinafară", ca de exemplu în *Divanul* lui Cantemir. Expresia „cei din afară" *(hoi thýrathoi)* pe care o folosește Ieremia Cacavela în prefața dedicatorie a *Divanului* [8], este denumirea consacrată în tradiția bizantină și postbizantină a autorilor păgîni, „din afara bisericii" [9].

De aceea polemica pe care o întreprinde Cantemir doi ani mai tîrziu, în *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*, cu filozofia și cultura antică, deplina și nuanțata conștiință a ceea ce separă antichitatea păgînă de ortodoxie, paralel cu o cunoaștere temeinică a aristotelismului și a altor curente ale gîndirii antice, conferă un cu atît mai marcant caracter umanist asimilării temelor clasice și prețuirii civilizației antice în operele de mai tîrziu ale cărturarului.

Tot astfel există la cărturarii umaniști români o problematizare a temei *norocului* sau cum spune uneori Cantemir în *Istoria ieroglifică* — folosind un latinism care arată sursa livrescă și clasică a noțiunii — a *fortunei*. Într-o notă binecunoscută care însoțește poemul *Viața lumii*, Miron Costin încearcă să răspundă întrebării, pe care, spune el, mulți și-o pun: „Ce este norocul?" Iar între întrebările puse de Stolnicul Cantacuzino teologului și filozofului neoaristotelician Ioan Cariofil, refugiat în Țara Românească, se aflau și cele referitoare la modul cum trebuie să privească un creștin drept-credincios noțiuni ca *týche* (norocul, întîmplarea) și *heimarméne* (destinul) [10]. În acest context, referirile Stolnicului în *Istoria Țării Românești* la „orbul noroc cum îi zic și îl zugrăvesc" [11] capătă o altă rezonanță, expresia „cum îi zic și îl zugrăvesc", arătînd dealtfel sursa livrescă și implicînd o trimitere la iconografie. Desigur, Stolnicul nu putea să ignore incompatibilitatea ideii unui „noroc orb" cu ideea providenței divine.

Cel mai elocvent în această ordine de idei este cazul lui Cantemir. El consacră în *Sacrosanctae* un capitol special noțiunilor de *fortuna, fatum* și *casus* (hazardul, întîmplarea), demonstrînd că ele sînt incompatibile cu providența divină sau, cum se exprimă el în stilul său pitoresc, „capul întreit al impietății are trei coade: norocul, întîmplarea și destinul" [12]. Cu atît mai semnificativă apare ponderea pe care „oarba fortună" o dobîndește, mai tîrziu, cum am avut prilejul să arătăm în altă parte, în romanul autobiografic *Istoria ieroglifică*, unde eroul ia în considerare, în împrejurările decisive, mereu „norocul" sau „fortuna", lăsînd cu totul în umbră, ca și un Teodor Metochites în secolul al XIV-lea bizantin, pronia cerească.

Ceea ce se desprinde ca o notă comună a umanismului românesc și a celui bizantin este deci conștiința diferenței îmbinată cu acceptarea sau valorizarea conceptelor, ideilor, moștenirii clasice.

---

[8] Cartea, spune Cacavela despre această „întîi odraslă" a principiarului său discipol, are „didascalie cu totului tot pravoslavnică", fiind în același timp „cu ... răspunsuri a celor din afară înțelepți ... înfrumusețată" (D. Cantemir, *Opere complete*, ediție critică publicată sub îngrijirea lui Virgil Cândea, vol. I, București, 1974, p. 119).

[9] Cp. titlul traducerii românești, datînd din secolul al XVII-lea, a florilegiului atribuit lui Maxim: „Ale Părintelui Maxim filosofului ... capete de bogoslovie, adecă cuvinte alese din multe cărți dintr-ai noștri și dintr-acelor din afară (τῶν τε καθ'ἡμᾶς καὶ τῶν θύραθεν). Vezi N. Cartojan, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I, București, 1929, p. 195, nota 1.

[10] Vezi Const. Erbiceanu, *Bibliografia greacă*, București, 1903, p. 27.

[11] *Istoria Țării Rumânești*, în *Cronicarii munteni*, ed. M. Gregorian, vol. I, București, 1961, p. 57.

[12] *Sacrosanctae*, trad. Locusteanu, București, 1928, p. 321.

„HERMENEUTICA FILOZOFICĂ" ȘI PROIECTUL UNEI ONTOLOGII A UMANULUI

DE

ALEXANDRU BOBOC

1. O discuție despre hermeneutică astăzi nu poate să nu ne întoarcă gîndul către vechii greci, în opera cărora lumea modernă își află multe dintre premisele înavuțirii ei spirituale. Poate că Heidegger avea dreptate atunci cînd scria: „Grecii înseamnă pentru

noi o restituire care încită": chiar Hegel „se află sub netăgăduita provocare *(Herausforderung)* a grecilor" [1].

De fapt, Hegel scria: „Posesiunea unei raționalități conștiente de sine, care ne aparține nouă, lumii actuale, nu a luat naștere în chip nemijlocit, răsărind și crescînd numai din pămîntul prezentului, ci trăsătura esențială a acestei averi este aceea de a fi o moștenire": „avem să-i mulțumim de asemenea tradiției ... care ne-a păstrat și ne-a transmis ceea ce a creat lumea care ne-a precedat" [2]. Căci tradiția nu trebuie gîndită „în opoziție cu libertatea rațională", ci ca „un moment al libertății și al istoriei însăși" [3].

Desfășurarea de mai sus anunță deja o problematică a umanului, și a științelor umane în speță, pentru care *hermeneutica* încearcă, mai ales începînd cu romanticii, să devină o metodă integratoare, opusă scientismului și pozitivismului și, credem, complementară dialecticii. Căci reprezentanții hermeneuticii vin nu numai cu asamblarea unei practici (exegeză asupra textelor clasice sau interpretarea fenomenelor culturii și umane), ci și cu o nouă teorie a experienței, mai exact a pluralității experiențelor.

Elaborările lui Gadamer sînt, în acest sens, edificatoare, el trasînd un adevărat program: „Studiile ce urmează — scrie el — vizează rezistența ce se opune în chiar interiorul științei moderne pretenției la universalitate a metodologiei științifice. Menirea lor este să discearnă, oriunde ar întîlni-o, experiența, adevărului care depășește domeniul supus controlului metodologiei științifice, și să pună problema legitimității specifice a acestei experiențe. Astfel, științele spiritului *(Geisteswissenschaften)* se întîlnesc cu tipuri de experiență situate în afara științelor, cum sînt experiența filozofiei, aceea a artei și experiența istoriei însăși. Toate acestea sînt modalități de experiență în care un adevăr nu se lasă cunoscut și verificat prin mijloacele metodice ale științei" [4]. Căci, așa cum spunea Heidegger: „Hermeneuticul nu înseamnă în primul rînd explicitare *(Auslegen)*, ci deja aducerea mesajului și înștiințare" [5].

„Hermeneuticul" se opune astfel „științificului" (și științificității), semnalînd o altă (sau alte!) modalitate de ființare a sensului decît în demersul științific, atît de exemplar exprimat cu mijloacele semanticii logice, considerată, după cum se știe, ca teorie a analizei pur formale a limbajului, ce „nu conține doar teoria desemnării, adică a relațiilor dintre expresii și semnificația lor, ci și teoria adevărului și teoria deducției logice" [6]. Căci „dincolo de cîmpul de cercetare marcat de compunerea lingvistică a unui text analizat ca întreg și de structura sa semantică iese la iveală și o altă orientare a cercetării și interogării, anume cea hermeneutică. Fundamentul ei constă în faptul că limba retrimite totdeauna dincolo de ea însăși și dincolo de expresivitatea *(Ausdrucklichkeit)* pe care o înfățișează, nu rămîne la ceea ce este enunțat în ea, la ceea ce este exprimat în ea. Dimensiunea hermeneutică ce se deschide aici înseamnă în mod evident o limitare a obiectivizării a ceea ce în genere a gîndit și mediat" [7].

Deosebirea dintre hermeneutică și semantică ridică în prim plan problema limitelor științificității și a modalităților prin care sensul ajunge la prezență în limbajul natural-științific în general, în limbajele formalizate în speță. Se anunță astfel marea dificultate a operării *ne varietur* cu un singur model al experienței în condițiile pluralismului experiențelor, evidențiat îndeosebi prin efortul de afirmare autonomă al științelor umane.

2. Astfel, discuția actuală despre hermeneutică trimite la tradițiile ei romantice (Schleiermacher, H. Steinthal, Joh. Droysen) și postromantice (Dilthey, Rothacker, R. Bultmann), tradiții care au pregătit „hermeneutica filozofică" (Heidegger, H. Lipps, Gadamer, Ricoeur) [8]. Prin aceasta din urmă

---

[1] M. Heidegger, E. Fink, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966 — 67*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1970, p. 9, 257.

[2] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, Vol. I, București, Edit. Academiei, 1963, p. 14.

[3] H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 4. Aufl., J.C.B. Mohr, Tübingen, 1975, p. 265.

[4] *Ibidem*, p. 1—2.

[5] M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* 4. Aufl., G. Neske, Pfullingen, 1971, p. 122. De fapt, „expresia «hermeneutic» — scrie Heidegger — provine de la verbul grecesc ἑρμηνεῦειν și se referă la substantivul ἑρμηνεύς care se poate asocia cu numele zeului Ἑρμῆς într-un joc al gîndirii mai obligatoriu decît rigurozitatea științei" *(Ibidem*, p. 121).

[6] R. Carnap, *Introduction to Semantics*, Cambridge University Press, Harvard, Mass., 1946, p. VI.

[7] H.-G. Gadamer, *Semantik und Hermeneutik*, în: *Kleine Schriften*, III., J.C.B. Mohr, Tübingen, 1972, p. 255.

[8] Dincolo de acestea, și evitînd transformarea istoriei gîndirii într-o deschidere și pregătire a hermeneuticii, nu se poate evita constatarea că, aproape fără excepție, concep-

hermeneutica intră în competiție cu alte modele metodologice, depășește faza de „știință a exegezei", a interpretării textelor vechi (în special biblice). Căci „hermeneutica, o veche disciplină particulară a doctrinei teologice și filozofice a metodei și metodicii, și-a căpătat abia tîrziu forma de-sine-stătătoare și configurarea ei teoretică" [9].

„Hermeneutica", înțeleasă ca „artă a comprehensiunii" *(Kunst des Verstehens)* — preciza Schleiermacher —» nu există încă *în general*, ci există doar mai multe *hermeneutici speciale*"; căci „este greu să indicăm locul hermeneuticii generale" [10]. Totuși, „arta de a vorbi și de a înțelege stau laolaltă" și, ca atare, „hermeneutica este în conexiune cu arta de a gîndi, și este astfel filozofică"; cum însă „orice vorbire *(Rede)* are o relație dublă, anume cu ansamblul limbii și cu ansamblul gîndirii autorului ei, orice comprehensiune constă din două momente: înțelegerea vorbirii ca provenită din limbă și ca fapt în cel care gîndește" [11].

Pe un alt plan decît Hegel, Schleiermacher, autorul primei formule a hermeneuticii, pune în evidență o gîndire dialectică, din care reținem atenția următoarele idei: *1)* „arta" (aici termenul înseamnă îndemînare, meșteșugul de a mînui, manipula gîndurile, traducînd oarecum grecescul *tehnè)* de a gîndi nu este singura, ci îi sînt complementare „arta" de a vorbi și „arta" de a înțelege; *2)* cu aceasta, o explicare în limitele corectitudinii logic-formale conduce dincolo de ea, la resemnificare prin potențarea în prim plan a dimensiunii sensului; *3)* această potențare înseamnă trecerea dincolo de subiectul logic (și gnoseologic), la o altă ipostază a subiectului, care se află acum într-un context extralogic (în prezența celorlalți, a lumii); *4)* „arta" acestor înnoiri (și a unității gîndire-vorbire-comprehensiune) devine, prin forța lucrurilor, o întreagă „filozofie", necesită și o pregătire a subiectului (pentru alte experiențe decît cea a gîndirii) și elaborare; *5)* aceasta ar fi hermeneutica, care nu poate să nu fie filozofică (ceea ce nu echivalează cu hermeneutica ca filozofie, adică în loc de filozofie), trebuie să fie ceva dincolo de practica ei.

Dincolo de o *Kunst des Verstehens* privitoare la o scriere (la un text), hermeneutica „își are centrul de greutate în explicitarea *(Auslegung)* sau interpretarea rămășițelor de existență umană conținute în scriere"; în felul acesta, „scopul ultim al procedeului hermeneutic este de a-l înțelege pe autor mai bine decît s-a înțeles el însuși" [12]. „Analiza comprehensiunii — continuă Dilthey — constituie așadar fundamentele pentru făurirea regulilor de expunere. Aceasta din urmă se poate însă efectua numai în legătură cu producția de opere scrise"; „numai în raport de monumentele limbajului, *comprehensiunea* ajunge la o expunere cu valabilitate universală" [13].

Pe acest fond, „doctrina interpretării" devine „un factor de legătură veritabil între filozofie și științele istorice, o parte constitutivă hotărîtoare pentru întemeierea științelor spiritului" [14].

Se realizează apoi o „radicalizare filozofică" a hermeneuticii, într-o „hermeneutică existențială": „în locul vieții inteligibile prin cercul hermeneutic al trăirii și expresiei, Heidegger pune « existentul uman » *(Dasein)*, în care existența în genere a dobîndit o raportare a comprehensiunii de sine însăși" [15].

țiile ce ridică în primul plan al preocupării omul (și intelectul, sentimentul, toate modalitățile de afirmare a exemplarității umanului) ating, într-un fel sau altul, dincolo de „științific", „hermeneuticul". De aceea, este important să reținem, în afară de formele: teologică, filozofică și juridică, elementele unei hermeneutici ca atare. Tocmai în acest sens s-a vorbit de o largă istorie (de fapt, în sens filozofic: preistorie) a hermeneuticii: în trecerea de la mit la logos: filozofia greacă de la presocratici la elenism; în tradiția creștină; în Renaștere și Reformă și în epoca modernă pînă la romantism (vezi: A. Diemer, *Elementarkurs Philosophie. Hermeneutik*, Econ Verlag, Düsseldorf-Wien, 1977. p. 31—52). Reflecția, se pare, pune în lumină subiectul și altfel decît aflat „sub condițiile corectitudinii", anunță condițiile comprehensiunii *(Verstehen)*. De aceea, A. Diemer *(op. cit.*, p. 32) spunea: „istoria hermeneuticii, adică istoria comprehensiunii"; căci „tema ca atare este « *das Verstehen* ». Abia cu aceasta se trece de la cunoaștere la istorie, la « condiția umană » a subiectului".

[9] H.-G. Gadamer, *Einführung*, în: *Philosophie Hermeneutik*, hrsg. von H.-G. Gadamer u. G. Boehm, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976, p. 7.

[10] Fr. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik (1828), (Aus Schleiermachers handschriftlichen Nachlasse u. nachgeschriebenen Vorlesungen)*, hrsg. von Fr. Lücke, în: *Werke*. Auswahl in 4 Bänden, Bd. IV, F. Meiner, Leipzig, 1911, p. 137.

[11] *Ibidem*, p. 137, 139.

[12] W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, (1900), în: *Gesammelte Werke*, Bd. V, 6. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1957, p. 319, 331.

[13] *Ibidem*, p. 329.

[14] *Ibidem*, p. 331.

[15] K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. I, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, p. 282.

În alți termeni, „filozofia este ontologie fenomenologică universală care pornește de la hermeneutica existentului uman"; *comprehensiunea este ființa existențială a propriei posibilități de a fi a existentului uman*", privește totdeauna „întreaga constituție de bază a lui a-fi-în lume" [16]. În ea însăși, comprehensiunea „are structura existențială pe care o numim *proiect (Entwurf)*"; „proiectarea comprehensiunii își are propriile posibilități de a se desăvîrși", anume „explicitarea" *(Auslegung)*, care „nu este a lua cunoștință de inteligibilitate, ci perfecționarea posibilităților proiectate în comprehensiune" [17]. „Ceea ce este articulat în sfera comprehensivă numim sens. Conceptul de sens cuprinde esafodajul formal a ceea ce aparține în mod necesar acestuia, a ceea ce articulează expunerea comprehensivă ... Sensul este un existențial al existentului uman, nu o însușire a existentului aflată «dincolo» de el sau undeva plutind ca un «imperiu intermediar». Sens «are» numai existentul uman ... *Numai existentul uman poate astfel să fie cu sens sau fără sens*"; „ca deschidere *(Erschossenheit)* a lui aici *(Da)*, comprehensiunea privește întotdeauna întregul lui a-fi-în-lume" [18].

Gîndul lui Schleiermacher despre „locul hermeneuticii generale" capătă astfel elaborări inedite în două proiecte fundamentale: cel al unei metodologii a „științelor spiritului" (de fapt, științele umane, în orice caz, tot ceea ce se află dincolo de matematică și de științele naturii) și cel al „ontologiei fundamentale" (de fapt, o formă a ontologiei umanului). În ambele cazuri însă, problema rămîne: care este locul sensului (presupunîndu-se că știm, cel puțin în linii generale, că sens înseamnă mai mult decît „înțeles al unui cuvînt"!), care sînt modalitățile (lingvistice și extralingvistice) prin care el ajunge la prezență?

Dilthey, ca și Heidegger, acceptă ideea hermeneuticii, dar îi generalizează aplicarea: dincolo de „text", la „rămășițele de existență umană conținute în scriere". Hermeneutica trece de la exegeză la explicitare, interpretare, devenind fundamentare a „științelor istorice", întrucît procedează prin trecerea de la sens (aflat prin comprehensiunea „trăirii" subiective) la semnificație (sfera „spiritului obiectiv", a „expresiei") și apoi la integrarea semnificațiilor dintr-un context cultural, integrare, evident, pentru subiect (personalitatea ca interpretant). Această integrare ia forma conștiinței de sine critice, condiție a accesului la sensul lumii de expresii (lumea istorico-culturală).

Trecerea la Heidegger devine astfel o simplă continuitate, accentul căzînd nu pe „lumea istorică" *(este*, ca orice „obiect" științific!), ci pe „existentul uman", pe cel a cărui simplă prezență anunță (și chiar dezvăluie!) sensul prin ordinea sa umană, transformînd comprehensiunea în propriul său „proiect". Prin aceasta se renunță la autonomismul sensului (Rickert): sensul „este", nu este valabilitatea și, de aceea, comprehensiunea devine structură a umanului însuși, nu a cuprinderii acestuia într-o explicație.

Aici despărțirea comprehensiunii de interpretare în sens logico-semantic este deplină, după cum deplină devine opoziția între hermeneutică și semantică. Aceasta întrucît „structurile existențiale" (cele care pun în față nonsensul, ca și cele care numai anunță sensul!) apar de două ori: fenomenologic (așa cum sînt) și în „analitica existentului uman" (adică, hermeneutic), care nu este o interpretare propriu-zisă (prin sens și semnificație, ca în semantica logică), ci modalitatea însăși de cuprindere și comprehendere a lui „a-fi-în-lume" (adică a „existentului uman": *Dasein)*.

În alți termeni, „medierea" (prin comprehensiune) nu mai este mediere ca atare către sens. Și aceasta întrucît sensul nu este „undeva" (în text, propoziție, operă), ci „este" mereu la confluența dintre actele eului și expresie (în diferitele ei modalități).

Dincolo de dificultățile ei (accent pe nonsens, pe neîmplinire, refuzul dimensiunii valorice și alte refuzuri!), opera heideggeriană se opune, pe bună dreptate, tendințelor de localizare a sensului: sensul „este" pur și simplu prin faptul (și dificultățile) de a fi ale „existentului uman" (de fapt, umanului) și se dezvăluie (de aici, se pare, „intuiționismul!"), nu este ceva *de cunoscut*.

În fond, nu-i vorba de o opoziție față de logică, ci față de orice logicism, nu față de raționalitate, ci față de absolutizarea raționalității științifice. Or, există și alte tipuri de raționalitate. În analiza acestora, hermeneutica oferă reale posibilități.

3. Hermeneutica, în sensul unei „*Kunst des Verstehens*", capătă anumite particularități la Gadamer, cel care, la începutul deceniului al șaptelea, a deschis o largă reacție antipozitivistă, și antimetodologistă, antiscientistă în gîndirea occidentală.

Gadamer scrie: „Îndeosebi în opoziție cu epistemologia *(Wissenschaftstheorie)* și critica ideologică pun în evidență încă o dată exigența filozofică cuprinzătoare a hermeneuticii"; „o «teorie a artei» *(Kunstlehre)*

[16] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, (1927), în: *Gesamtausgabe*, I. Abteilung, Bd. 2, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, p. 51, 192.

[17] *Ibidem*, p. 193, 197.

[18] *Ibidem*, p. 201, 202.

comprehensiunii, așa cum voia să fie cea mai veche hermeneutică, nu mai stă în vederile mele. Căci eu nu vreau să dezvolt un sistem de reguli care să descrie procedeul metodic al științelor spiritului sau chiar să-l poată călăuzi. Intenția mea nu a fost de a aprofunda fundamentele teoretice ale muncii în științele spiritului, pentru a aplica cunoștințele dobîndite în practică ... *Propria mea exigență a fost și este una filozofică:* nu ceea ce facem, nu ceea ce trebuie să facem, ci ceea ce se întîmplă cu noi dincolo de voința și acțiunea noastră constituie problema" [19].

Nu este astfel în intenția autorului de a reînnoi „vechea dispută metodică dintre științele naturii și științele spiritului". În sensul lui Kant, care s-a întrebat care sînt „condițiile experienței noastre", „cercetarea ce urmează pune o chestiune filozofică ... pentru a ne exprima în mod kantian, întrebarea este: *cum este posibilă comprehensiunea?* Aceasta este problema ce premerge oricărui comportament comprehensiv al subiectivității, chiar metodicii științelor comprehensive, normelor și regulilor acestora" [20]. În alți termeni, „sensul cercetărilor mele nu-l constituie o teorie generală a interpretării ... ci de a căuta și a indica ceea ce este comun tuturor modalităților de comprehensiune" [21]. Cercetarea în vederea fundamentării hermeneuticii — continuă Gadamer — pornește „de la cercul hermeneutic al întregului și al părții"; totodată, se urmărește depășirea înțelegerii hermeneuticii ca o „*Kunstlehre*" și, pentru a putea justifica „istoricitatea comprehensiunii", eliberarea de „impedimentele ontologice ale conceptului de obiectivitate al științei" [22]. Totuși, rămîne esențială „descrierea heideggeriană a cercului hermeneutic"; căci acesta din urmă „nu este întîi de toate o legare de practica comprehensiunii, ci descrie însăși forma de efectuare a interpretării *(Auslegung)*"; „orice interpretare corectă" trebuie ferită de „capriciile arbitrariului" și îndreptată „către faptele însele" [23].

Ideea „cercului hermeneutic", reluată [24] de Gadamer în procesul elaborării „unei her-

---

[19] H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. XIII, XVI. Ideea apare și mai clar într-o recentă „autoexpunere": „Hermeneutica este înainte de toate o practică, arta comprehensiunii și a aducerii la inteligibilitate. Ea este sufletul oricărui învățămînt care vrea să ne învețe filozofarea"; „științele « comprehensive » au constituit punctul de plecare, la care am adăugat ceva mai puțin în atenție pînă acum, anume experiența artei. Căci acestea două, arta și științele istorice, sînt modalități de experiență în care intră în joc nemijlocit inteligibilitatea propriei noastre existențe umane ... Punctul meu de plecare l-a constituit, de aceea, critica idealismului și a tradițiilor sale romantice" *(H.-G. Gadamer*, în: *Philosophie in Selbstdarstellungen*, Bd. III, hrsg. von L. J. Pongratz, F. Meiner, Hamburg, 1977, p. 79, 81).

[20] H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. XVII. „Analitica temporală a existentului uman a arătat, cred, în mod convingător cum comprehensiunea nu este una dintre modalitățile de comportament ale subiectului, ci modul de a fi al existentului uman. Tocmai în acest sens este aplicat aici conceptul de « hermeneutică »" *(Ibidem)*.

[21] *Ibidem*, p. XIX. Căci „comprehensiunea nu este niciodată o comportare subiectivă față de un « obiect » dat, ci față de istoria acțiunii, ceea ce înseamnă că, ceea ce este înțeles aparține existenței acesteia"; de aceea, „momentul istoric al acțiunii este activ și rămîne activ în orice comprehensiune a tradiției" *(Ibidem*, p. XIX, XXI).

[22] *Ibidem*, p. XXIII, 250. Gadamer caută o cale proprie, dincolo de viziunea lui Dilthey a unei hermeneutici ca „organon al științelor spiritului" și dincolo de „derivarea heideggeriană a structurii circulare a comprehensiunii din temporalitatea, existentului uman" *(ibidem*, p. 250).

[23] *Ibidem*, p. 251. După „reflecția hermeneutică" a lui Heidegger, „cercul are sens ontologic pozitiv" *(ibidem)*. Heidegger însuși scria: „Cercul nu trebuie luat ca unul vicios ... În el se ascunde o posibilitate pozitivă a celei mai originare cunoașteri, care este cuprinsă ca atare numai atunci cînd în interpretare s-a înțeles că tema ei primă, stabilă și ultimă rămîne nu de a avansa o oarecare intenție *(Vorhabe)*, prudență și prevenire prin fantezii și concepte comune, ci de a consolida tema științifică prin elaborarea acestora pornind de la lucrurile înseși" (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, în *op. cit.*, p. 203). De fapt, „« cercul » în comprehensiune aparține structurii sensului, fenomen care este înrădăcinat în structurarea existențială a existentului uman, în comprehensiunea interpretativă. Existentul căruia a-fi-în-lume îi constituie existența are o structură ontologică circulară" *(Ibidem*, p. 204). Aceasta înseamnă că „omul este cel care dă sens existenței lucrurilor", că „fără existentul uman nu există un adevăr corespunzător" sau, în alți termeni, că „preinteligibilitatea *(Vorverständnis)* omului este călăuzitoare pentru comprehensiunea realității" (A. Diemer *op. cit.*, p. 88).

[24] În articolul: *Vom Zirkel des Verstehens* (în: *Kleine Schriften*, IV: *Variationen*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1977, p. 54). Gadamer sintetizează (pentru nevoile polemicii în jurul „hermeneuticii filozofice", se pare)

meneutici filozofice", *conduce dezbaterea* despre „condițiile comprehensiunii" la problematica tradiției.

Toate acestea sînt subsumate unei ample dezbateri despre „principiile unei teorii a experienței hermeneutice" [25], teorie prin care are loc „ridicarea istoricității comprehensiunii la principiul hermeneutic", precum și: *a)* „redobîndirea problemei hermeneutice fundamentale"; *b)* „analiza conștiinței realistorice". Căci „reabilitarea tradiției" nu se confundă cu tradiționalismul, ci „constituie întotdeauna un moment al libertății și al istoriei însăși"; „la începutul oricărei hermeneutici istorice trebuie să stea, prin urmare, *dizolvarea opoziției abstracte dintre tradiție și istorie, dintre istorie și știința despre aceasta.* Acțiunea tradiției continue și acțiunea cercetării istorice constituie o unitate de acțiune. ... În alți termeni, momentul tradiției în comportamentul istoric trebuie să fie cunoscut" [26].

rezultatele din *Wahrheit und Methode:* „Regula hermeneutică, după care întregul trebuie înțeles pornind de la parte și partea de la întreg, provine din retorica antică și a fost transpusă prin hermeneutica modernă de la arta vorbirii la arta comprehensiunii. Un raport de circularitate se află și aici și dincolo. Anticiparea sensului, în care este vizat *(gemeint)* întregul, ajunge la inteligibilitatea explicită prin aceea că părțile, care se determină pornind de la întreg, determină la rîndul lor acest întreg". Dincolo de elaborările lui Schleiermacher, Dilthey și Heidegger, se formulează aici *teza:* „Conținutul de sens al întregului și părții, care se află la baza oricărei comprehensiuni, trebuie, mi se pare, să fie întregit printr-o determinare mai largă, pe care aș putea-o numi « anticiparea perfecțiunii » *(Vorgriff der Vollkommenheit)*"; „a înțelege *(verstehen)* înseamnă în mod primordial a se înțelege pe sine în fapte, și abia secundar: a reliefa și a înțelege părerile altora. Prima dintre toate condițiile hermeneutice rămîne astfel inteligibilitatea faptelor *(Sachverständnis)* ... De la ea se determină ceea ce este împlinit ca sens unitar și cu aceasta aplicarea anticipării perfecțiunii. În felul acesta, se acordă sens apartenenței, adică momentului tradiției în comportamentul istorico-hermeneutic, prin comunitatea prejudecăților fundamentale. Hermeneutica trebuie să pornească de la faptul că, cel care vrea să înțeleagă *(verstehen)* este legat cu faptele transmise prin limbă și are sau dobîndește legătură cu tradiția despre care se vorbește" *(ibidem,* p. 59); vezi și în: *Wahrheit und Methode,* p. 278—279.

[25] H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode,* p. 251—360.

[26] *Ibidem,* p. 265, 267.

În felul acesta, comprehensiunea „nu este o metodă prin care conștiința cunoscătoare se orientează spre un obiect ales de ea și îl aduce la cunoașterea obiectivă, ci ea (comprehensiunea) are ca premisă ceea ce se află într-un fenomen al tradiției. Comprehensiunea se dovedește ea însăși un fenomen"; putem vorbi „despre apartenența interpretului la tradiția cu care are de a face", dar care vrea să înțeleagă „ce spune tradiția" [27].

„Experiența hermeneutică" însăși este structurată în forma raportării la „tradiție", este unitate între cunoaștere și recunoaștere, întrucît „conștiința istorică-activă" este caracterizată prin „deschidere pentru tradiție"; de fapt, „dialectica întrebării și răspunsului, pe care am descoperit-o în structura experienței hermeneutice, ne permite să determinăm mai îndeaproape ce fel de conștiință este conștiința istorică-activă"; ea este „conștiința experimentată istoricește", ale cărei „modalități de efectuare" le descriem ca „fuziunea orizontului comprehensiunii, care mediază între text și interpret" [28].

Cu aceasta se deschide „orientarea ontologică a hermeneuticii către limbă". Căci limba este „medium-ul experienței hermeneutice", este „mediul în care se împlinește comunicarea partenerilor și acordul asupra faptelor"; cu aceasta însă ajungem la „unitatea intimă a limbii și a gîndirii" și chestiunea fundamentală devine aceea a *„conceptualității (Begrifflichkeit) oricărei comprehensiuni"*, numai aparent „secundară", deoarece „expunerea conceptuală constituie modalitatea de efectuare a însăși experienței hermeneutice" [29].

Gadamer se opune prin aceasta reducționismului (de factură pozitivistă, îndeosebi), pe urmele idealului humboldtian („limba ca experiență a lumii"), păstrînd o viziune în genere dialectică. *„Raportul fundamental al limbii și al lumii* — scrie el — *nu constă în aceea că lumea ar fi obiect al limbii.* Ceea ce constituie obiect al cunoașterii și al enunțului este totdeauna mai mult decît ceea ce este delimitat de orizontul lumii din limbă. Caracterul lingvistic *(die Sprachlichkeit)* al

[27] *Ibidem,* p. 293, 295, 307.

[28] *Ibidem,* p. 343, 359.

[29] *Ibidem,* p. 361, 380. Încă Leibniz a argumentat „idealul limbii" ca „limbă a rațiunii" *(analysis notionum),* precizînd că „limba este cu totul altceva decît un simplu sistem de semne de desemnare a întregului obiectual. Cuvîntul nu este numai semn" *(ibidem,* p. 393—394).

experienței umane a lumii nu include în sine obiectualizarea lumii" [30].

Discuția despre „momentul tradiției" este, într-un anumit fel, fundamentală pentru programul unei „hermeneutici filozofice" îndeosebi. Căci fără tradiție nu se poate împlini comprehensiunea în nici un domeniu al gîndirii umane. Vorbind în termeni kantieni, tradiția (ca și limba, ca și omul însuși) constituie una dintre „condițiile posibilității" comprehensiunii.

Într-adevăr, prin apelul la „tradiție" intră în acțiune „istoricitatea" și „pre-judecățile" (judecățile înaintașilor), chiar „pre-inteligibilitatea", într-un fel anticiparea sensului și, ca atare, acțiunea totalității („întregul") asupra momentului actual („partea") sau, ceea ce Gadamer numea „conținutul de sens al întregului și părții, care se află la baza oricărei comprehensiuni". Dacă „prima dintre toate condițiile hermeneutice" este „inteligibilitatea faptelor", „tradiția", care este un „fapt", trebuie în primul rînd să fie inteligibilă.

Fondul anticipării și „apartenenței", al acțiunii „tradiției" îl constituie însă limba și, ca urmare, dacă „tradiția" constituie o „condiție a posibilității" comprehensiunii, limba devine condiția „condiției posibilității" (atît a „tradiției", cît și a altor condiții), iar hermeneutica modernă se afirmă ca un studiu al limbajului (și aici are importanță faptul că acest studiu se face într-o ontologie *sui generis*, nu constituie o analiză a enunțurilor, nici în genere o „*Sprachphilosophie*").

4. Incontestabil, înfățișarea hermeneuticii [31] ca un „fapt al gîndirii" (cum ar spune Heidegger) a semnalat (pe texte și în contexte) atît elemente de convergență, cît și elemente de divergență cu dialectica. Pe fondul pluralismului metodologic contemporan, pluralism ce trebuie înțeles el însuși în mod dialectic, între hermeneutică și dialectică se evidențiază raporturi de complementaritate (ca și între dialectică și structuralism, dialectică și analiza logico-lingvistică, dialectică și fenomenologie etc.).

„Exigența filozofică", pe care Gadamer o opune scientismului și pozitivismului, chiar „istoricismului" (conceput după modelul unei „teorii a științei"), merge în principal pe o linie dialectică (nu sînt întîmplătoare, poate, studiile sale asupra lui Hegel). Pentru el, hermeneutica este și modalitate de desfășurare a discursului, este comprehensiune, dar este și structura diverselor practici ale creației umane.

În alți termeni, hermeneutica nu este necesară numai pentru că există și „alte experiențe" (arta și „științele istorice", îndeosebi) și, ca urmare, ar fi nevoie de o altă metodă pentru acestea, Ea devine necesară în principal din nevoia integrării tuturor acestor experiențe și, pe acest fond, și a resemnificării experienței științifice, transformată de scientism (și de concepțiile gnoseologizante) în prototip, în model de expunere a oricărei experiențe.

Atunci cînd vorbim de prezența dialecticii aici, avem în vedere manifestarea dialecticului sub forma hermeneuticului, care vine cu cîteva exigențe ce nu pot să nu se înscrie pe linia dialecticii: *a)* exigența totalității ca unitate în pluralitatea experiențelor; *b)* orientarea spre existent ca decurgînd din însăși structura hermeneuticului (și din statutul hermeneutului, care nu poate fi niciodată singur, subiect gnoseologic!); *c)* desfășurarea într-o ontologie (este adevărat, a limbajului, dar, oricum, a unui mod al lui „a fi" care, așa cum se știe, nu înseamnă numai „lucrul"); *d)* menținerea „comprehensiunii" în circularitate (ceea ce pune mereu în co-prezență partea și întregul și interdependența lor în orice act comprehensiv).

Așa-numita „exigență filozofică" trimite astfel la o înțelegere mai dialectică a experienței (mai exact: a experiențelor!) umane și, implicit, la sublinierea necesității demersului filozofic. Acesta din urmă nu vrea să fie nici complementar celui științific, nici fundament al acestuia și, ca atare, desfășurat într-o teorie generală, speculativă. Gadamer a subliniat adesea că se opune „idealismului" și „tradițiilor sale romantice".

Răspunsul la întrebarea: „Cum este posibilă comprehensiunea?" nu-l constituie „o teorie generală a interpretării", adică nu conduce la ceea ce am numi „Critica rațiunii hermeneutice", ca metodologie generală și teorie a condițiilor posibilității științei (și a celorlalte „experiențe": a artei, a „științelor istorice"). Așa numita „universalitate" a hermeneuticii se bazează pe constatarea că există „ceva comun tuturor modalităților de comprehensiune" și că acest „ceva" este

---

[30] *Ibidem*, p. 426. „Lumea care apare și este exprimată lingvistic nu este în același sens în sine și nici în același sens relativă ca obiectul științelor. Ea nu este în sine, întrucît nu prezintă caracterul obiectualității și, ca întreg atotcuprinzător ce este, nu poate să fie niciînd dată în experiență" (*Ibidem* p. 428).

[31] Menționăm că incursiunea de mai sus, procedînd selectiv (mai ales pe linia ce duce de la Schleiermacher, prin Dilthey, la Heidegger și Gadamer, cu oprire pe larg la opera acestuia din urmă), a lăsat în afară multe alte proiecte, reconstrucții și aplicări ale hermeneuticii. O atenție aparte ar merita opera lui *Paul Ricoeur* și continuarea și dezvoltarea ei în ceea ce s-a numit „*Cultural Hermeneutics*".

ireductibil la „obiectivitatea științifică", la comportarea unui subiect față de „obiect". Căci comprehensiunea trimite dincolo de cunoaștere, la acțiunea și comportare în situație, la atitudini (de valorificare a tradiției, în special).

Pe scurt, sîntem îndrumați spre istoria și experiența genului uman (spre „practica" comprehensiunii, spre alte feluri de exegeză și expunere).

Însuși numitul „cerc hermeneutic" exprimă această dialectică *sui generis*, întrucît: *1)* „Cercul" angajează totalitatea (și, ca atare, multilateralitatea), cere trecerea dincolo de „practica comprehensiunii"; *2)* Descriind „forma de efectuare a interpretării", „cercul" vine cu exigența unei modelări a acesteia, ferind-o de arbitrar și, mai ales, orientînd-o spre fapte; *3)* „Cercul" are „un sens ontologic pozitiv" (Heidegger), deoarece modelează tensiunea dintre intenție (proiect) și realizare; *4)* Aparținînd „structurii sensului" în comprehensiune, iar aceasta fiind un mod de a fi al umanului, „cercul" trimite la cel care poate „să fie cu sens sau fără sens" (Heidegger), de fapt, să anticipeze sensul și efectiv să dea sens; *5)* Dincolo de dificultățile semnalate în textele de mai sus, „cercul" ne conduce la om și, implicit, la acțiunea acestuia, acțiune care, oricît de limitată, nu poate să nu fie și istorică!

În fond, dincolo de faptul important al locului hermeneutului ca atare este însă omul însuși, ca demiurg și dătător de sens printr-o „experiență" care, multilaterală fiind, trebuie să coincidă cu practica social-istorică. Căci un moment istorico-cultural (cum este „tradiția" în raport cu istoria actuală în „experiența hermeneutică") nu este niciodată omogen și nu are sens decît în fluxul dezvoltării istoriei, ale cărei premise sînt reale, faptice. „Este vorba — scria Marx — de indivizi reali, de activitatea și de condițiile lor materiale de viață atît cele pe care le-au găsit gata existente, cît și cele pe care le-au creat prin propria lor activitate" [32].

Ceea ce-i lipsește hermeneuticii și deschiderilor aduse de „experiența hermeneutică" este tocmai omul-demiurg, individ real și ființă socială totodată, care, întrucît este făuritorul propriei istorii, conștiința critică-istorică a acestei fapte poate lua forma unei „teorii a experienței" (a practicii) și în genere forma „teoriei".

Nu supralicitarea „tradiției" constituie marea dificultate a hermeneuticii (în fond, asimilarea tradiției, ca și „apartenența" la ea sînt componente absolut necesare în desfășurarea procesului istoric real), ci rămînerea în pragul a ceea ce Marx numea „lumea omului", la proiecția omului ca hermeneut și la considerarea acestei proiecții ca fiind hotărîtoare pentru ființarea omului și „devenirea istorică". Or, proiecția fundamentală a lui *homo sapiens* este proiecția în acțiunea reală (în muncă și în creație) și, pe acest fond, capătă înțeles și valoare interpretul *(hermeneutès*, cum se spune în mitologie), vestind, purtînd și aducînd tocmai mesajul acesteia (al acțiunii). Abia în aceste condiții, „momentul hermeneutic" face trecerea de la intuitivitate (în comprehendre) la creativitate.

[32] K. Marx și Fr. Engels, *Ideologia germană*, în: *Opere*, vol. 3, ed. a II-a, București, Edit. politică, 1962, p. 20.

ÎNSEMNĂRI DESPRE FILOZOFIA SOCIETĂȚII ȘI OMULUI LA THUCYDIDE

DE

ION BANU

I

1. Neîndoielnic, explozia intelectuală prin care secolul lui Pericle își afirmă prezența în istoria filozofiei și a culturii își primește semnificația, cu largă precădere, din constituirea filozofiei sociale și mai ales, în cadrul frontierelor acesteia, a antropologiei filozofice.

Thucydide își scrie opera în anii cînd contemporanii săi creatori de sisteme de cugetare — filozofii Anaxagora, Protagoras, Democrit, Prodicos, Socrate, medicul filozof Hippocrate — atinseseră ἀκμή a vieții lor. Autorul *Războiului peloponesiac* participă laolaltă cu aceștia și cu alții la construirea monu-

mentului ideatic de filozofie socială al vremii. Mai mult, există un domeniu în care îl văd întemeietor — e vorba de filozofia istoriei —, cunoscînd profesiunea de credinţă a lui Democrit în această temă, dar ştiind totodată că ea se limitează la cîteva enunţuri de principii, admirabile, dar sumare şi fără ca în moştenirea abderitană să mai aflăm azi în sprijinul lor vreun text aplicativ, justificativ.

Nu găsim în opera lui Thucydide expunerea teoretică sistematică a unei filozofii a istoriei; cu atît mai puţin, consemnarea vreunei adeziuni la o orientare filozofică oarecare. Declaraţiile de principii sînt rare şi se înfăţişează mai degrabă ca repere ale conduitei ştiinţifice personale, decît ca judecăţi teoretice cu pretenţii de necesitate şi universalitate. Totuşi filozofia există. De-a lungul vastului text, modul de expunere şi comentare a faptelor şi evenimentelor, planul de organizare a prezentării lor vădesc fiinţarea conştiinţei filozofice, prezenţa în minte a unei determinate linii de gîndire teoretică; este ca şi cînd expunerea acesteia, în bună formă teoretică, ar fi precedat textul pe care-l citim, dar s-ar fi rătăcit, putînd însă fi dedusă şi reconstituită pe temeiul modului practic de tratare a evenimentelor istorice ce ni se oferă. Dispunem de ceea ce se numeşte *fondul unei teorii filozofice în formă practică*. Observ în treacăt că, din această cauză, într-un text interpretativ sintetic, ca cel pe care îl prezintă cititorului comentatorul în aceste pagini, acestuia nu-i e uşor să reproducă texte din Thucydide; ar trebui, frecvent, să citeze pagini întregi. Se va mulţumi mai adesea cu trimiteri.

II

2. Cugetarea filozofică în sfera teoriei societăţii şi a istoriei acesteia se reazemă pe anumite premise, de ordin ontologic şi gnoseologic general. Ne oprim la cîteva din acestea.

Criticînd, aluziv, pe Herodot, istoriograful atenian informează că va trece de la atitudinea retorică în istorie la cea ştiinţifică, fiind convins că opera istoriografică trebuie să fie o κτῆμα ἐς ἀεί (I, 22, 4). *o achiziţie pentru totdeauna*, adică pentru viitorime. A vorbi în acest chip despre istorie înseamnă a o privi prin prisma conceptului de ştiinţă a istoriei, adică a o vedea întemeiată pe principii de bază, durabile; o durabilitate ce nu poate fi asigurată altfel decît prin adevăr, întemeiat pe valorile de necesar şi universal. Obiectul acestei ştiinţe ar fi, cum rezultă din textul dela I, 1, 2, *omenirea ca totalitate*, instituită dincolo de deosebirile dintre greci şi barbari [1]. Deosebiri există între unii şi alţii dar ele nu afectează unitatea dintre oameni, aşa cum rezultă din contextul de la I, 6, 1 — 5. Noţiunea de barbar (βάρβαρος), cu variate sensuri la vechii greci, după moment istoric şi autor, nu vizează, la Thucydide o deosebire calitativă, biologică, ci una de ordin cultural, cu caracter *istoric*.

Se întrevede aici conturarea conceptului — pe atunci cu totul nou — de *istorie universală*.

3. Istoria socială, ca proces ce ar avea un minim de necesitate lăuntrică, intrinsecă, presupune conceptul de cauzalitate. În măsura în care, sporadic, unii din filozofii vechi atinseseră tema socială şi a cauzalităţii ei, aveau în vedere o fundamentare cosmică. Noţiunea unei cauzalităţi specifice sociale este produsul abia al cugetăţii clasice.

Ocupîndu-se de izbucnirea războiului peloponesiac, autorul nostru spune la I, 23, 6: „Socotesc că singura cauză adevărată (ἀληθεστάτην, πρόφασιν) dar nearătată prin cuvînt (ἀφανεστάτην δὲ λόγῳ), a constituit faptul că atenienii ajunseseră puternici, inspirînd teamă ... Însă cauzele declarate în mod expres (φανερὸν λεγόμεναι αἰτίαι) au fost ..."

Enunţul conduce spre o teză teoretică pe care cronicarul *Războiul peloponesiac* se întemeiează foarte adesea în examinarea conştiinţei ce prezidează acţiunile istorice ale colectivităţilor. Considerînd cu preeminenţă natura umană ce şi-ar impune invincibil predilecţiile, cu caracter îndeobşte nelăudabil, el distinge între *prófasis* şi *aitia*, termeni cărora le dă semnificaţii diferite de cele curente. Sînt două nivele de expresie ale subiectivităţii colective. Cîmpul *aitia* e cel al motivaţiilor imediate, al opiniilor — divergente — de suprafaţă, al afirmaţiilor agitatoare, într-un cuvînt al aserţiunilor ce abundă în traficul citadin cotidian (ni se pare că Thucydide vrea să spună despre ele că sînt luate de vulg drept adevăr adevărat). *Prófasis* sălăşluieşte în adîncul calm al năzuinţelor istorice reale, nemărturisite, de care-şi dau seama doar personalităţi de frunte. În medicina hippocratică, de unde este împrumutat termenul, *prófasis* viza cauza reală a bolii, spre deosebire de sindromul ei. Democrit, referindu-se la procesul de pătrundere cognitivă a realului, afirmă că un atare proces are de-a face cu două nivele, unul „obscur" de ordinul aparenţelor sensibile, de valoare „convenţională" —νόμῳ —, celălalt, cu caracter profund, pur inteli-

[1] Max Mühl, *Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, Dieterich, 1928, p. 13.

gibil, veritabil — ἑτερῃ —, ambele fiind intrinsece realităţii ce se traduce în experienţă. Această teorie concordă, cred, cu teza thucydidiană a celor două genuri de cauze, nici unul transcendent relaţiilor umane.

4. În cugetarea de care ne ocupăm, punctul de vedere al unei cauzalităţi intrinsece existenţei istorice şi geografice a oamenilor este contrapus în mod explicit pretinsei cauzalităţi extrinsece naturii, cu caracter ocult, divin. La I, 22, 4. citim: „Lipsa elementului mitic va face, poate, relatarea faptelor [de care se ocupă el, Thucydide, în lucrarea sa] mai puţin atrăgătoare pentru auz, dar pentru cititorii care vor dori să cerceteze adevărul clar atît al faptelor petrecute cît şi al celor care se vor petrece în viitor, vreodată, potrivit celor omeneşti, la fel sau în chip asemănător, aceasta va fi îndeajuns".

Invocarea zeilor de către comandanţi este tratată ca o pălăvrăgeală. De pildă, Nicias (VII, 69, 2), care în preajma uneia din luptele din Sicilia se adresează soldaţilor şi înşiră atunci „lucruri ... care se spun într-o împrejurare de acest fel de către comandanţi, cînd nu se sfiesc să îndruge banalităţi, atît cu privire la femei, cît şi la copii şi la zeii patriei, cuvinte de rînd pe care le spun comandanţii cu patos, socotindu-le utile, ca să impresioneze cît mai mult într-o împrejurare ca cea de faţă".

În repetate rînduri — I, 127, I: V, 53, 1; — autoritatea comandamentului religios este arătată drept o chestiune nu de credinţă, ci de calcul politic, ori de simplă cutumă. Împotriva părerii — exprimate chiar de antifideistul Democrit — că oamenii se îndreaptă spre religie cînd se cred ameninţaţi de primejdii (fr. A. 75), Thucydide relevă situaţia din timpul epidemiei de ciumă, la Atena, cînd, ca efect al suferinţei, s-a produs ruptura de orice religiozitate. Pe linia demitizării culturii, textul de la III, 88, 3 prezintă o izbitoare similitudine cu fr. B 5 al sofistului ateu Prodicos: în amîndouă este vorba de Hefaistos, ca unul ce nu e nimic altceva decît focul, luat de oameni drept zeu. În această ordine ideatică, antireligioasă şi antropologică, presupunem că spusele lui Pericle de la II, 43, 2 redau o convingere care este totodată şi thucydidiană: nemurirea este un atribut al gloriei, nu al sufletului, ea nu este legată de ritualul mortuar, ci de respectul generaţiilor viitoare; ea se obţine prin voinţa omului, nu prin aceea a divinităţii [2].

Niciodată, pe întreg parcursul scrierii despre *Războiul peloponesiac*, nu întîlnim vreo profesiune de credinţă religioasă a autorului ei.

5. Deşi în planul teoriei cunoaşterii nu sînt de semnalat teze thucydidiene care să prezinte vreun interes ieşit din comun, atitudinea gnoseologică a autorului noastru consacrată integral cercetării sale pe terenul istoriei se cuvine relevată. El continuă orientarea raţionalistă — căreia, de pe variate poziţii, îi surîseseră şi pythagoricii şi eleaţii şi Heraclit —, dar modulată în mod personal, potrivit obiectului spre care ţinteşte.

Punctul de plecare pare să fie critica, poate de inspiraţie eleată (Thucydide este contemporan cu Zenon din Elea), a empirismului informaţional; pe de altă parte, meditaţia sa referitoare la raportul dintre obiectualitatea adevărului şi subiectivitatea celor ce-l caută mă îndeamnă să aduc în cîmpul atenţiei reflecţia gnoseologică a altui filozof contemporan, Protagoras. Istoriograful scrie (I, 22, 2—3): „amănuntele faptelor săvîrşite în timpul războiului ... cu greu au putut fi stabilite, deoarece aceia care fuseseră de faţă la săvîrşirea faptelor înseşi nu spuneau aceleaşi lucruri despre aceleaşi fapte, ci le povesteau după cum simpatizau pe unii sau pe alţii, sau după cum îşi aminteau". Cînd citim aceste rînduri, ne vine în minte criteriul „măsurii", conform căreia, în concepţia sofistului abderitan, „felul în care sînt lucrurile" apare, de la un observator la altul, în chip diferit.

Se recunoaşte, în genere, înrudirea dintre gîndirea autorului *Războiului peloponesiac* şi cugetarea antropofilozofică şi gnoseologică din mişcarea sofiştilor, mai ales din textele lui Protagoras şi Prodicos. Mai de mult, se căutau analogii, pornindu-se de la o viziune neadecvată, astăzi învechită, despre marii sofişti [3]. În ultimul timp însă, paralelismul, susţinut de o valorizare ameliorată a filozofiei sofiştilor „bătrîni", se vădeşte mai relevant [4]. Dar Democrit trebuie amintit şi el, căci concepţia sa despre senzaţii relevă un moment de atingere cu menţionatele puncte de vedere. Senzaţiile depind, pe de o parte, de configuraţia atomilor, temă tratată foarte minuţios de concetăţeanul lui Protagoras, după cum relatează Theophrastos. Dar, pe de altă parte, este în ele ceva ce ţine de structurile umanului, de concordanţa intersubiectivă (νόμος) pe care aceasta le implică. Democrit nu are în vedere diferenţe între subiecţi, ca Protagoras, dar admite, ca şi

[2] Vd. Dietrich Roloff, *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligen Leben*, Osnabrück, De Gruyter, 1970, p. 123—124.

[3] De pildă, Fr. Rittelmeyer, *Thukydides und die Sophistik*, Berna—Leipzig, 1915, passim.

[4] De ex. Jacqueline de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris, Belles Lettres, 1967, p. 184; p. 235.

acesta, ca și Thucydide, intervenția criteriului subiectivității.

Raționalismul contemplativ de tip socratic, pragmatismul reușitei, profesat de sofiști, coexistau în secolul lui Pericle cu experimentalismul luminat, dar pur teoretic, al lui Democrit. Diferiți de acesta din urmă, Hippocrate, în medicină, și Thucydide, în meditația asupra socialului, transpun în sfera concretului teoria terapeutic-profilactică a practicii, susținută de prealabila experiență, de chibzuință; împotriva acțiunii îndeplinite orbește (declanșată de patimi, se spune la III, 45, 3) este lăudată îndrăzneala, dirijată însă de calma evaluare rațională a situațiilor. Citim (II, 40, 3): „Ceea ce ne caracterizează pe noi Atenienii, e faptul de a uni îndrăzneala în acțiune cu reflecția asupra celor ce vom făptui; la alții, cutezanța înseamnă nechibzuință iar chibzuința, ezitare". Așa spune în cea de-a doua cuvîntare a lui Pericle; Thucydide, neîndoielnic este de aceeași părere. Iată ce se mai afirmă, la III, 48, 2: „Cine chibzuiește bine este cu mult mai puternic împotriva dușmanilor decît dacă ar trece la acțiune și ar proceda cu o forță lipsită de rațiune".

Așadar, dacă acțiunea practică este precedată de observație și de cumpănire rațională, ea previne erorile sau le îndreaptă pe cele deja săvîrșite.

6. Cugetarea clasică descoperă funcții gnoseologice și euristice ale vorbirii iscusite și corecte, pe care o leagă de elaborarea noțiunilor. Pe căi trasate de Protagoras și Prodicos — ultimul militа pentru precizia cuvintelor și pentru consemnarea nuanțelor prin care se disting semnificațiile lor —, istoriograful atenian lasă frecvent să înțelegem că era preocupat de folosirea corectă și minuțioasă a vocabularului. Cînd critică, în practica socială, schimbarea rău intenționată a sensului cuvintelor, folosirea lor abuzivă ori fățarnică, în scopul de a ascunde gîndul (III, 82, 4), atunci, ca și sofiștii menționați, o face preocupat de considerente, nu atît lingvistice, cît sociale: dezordinea în vorbire e corolar al dezordinii din viață. Dimpotrivă, cuvîntul călăuzește acțiunea, definind cu claritate obiectivele ei (III, 42, 2): „Cel care susține că vorbirea (λόγος) nu este dascăl al faptelor, fie că este lipsit de inteligență, fie că are vreun interes personal" (Din cuvîntarea lui Diodotos). Discuția în contradictoriu iese la tot pasul în întîmpinarea cititorilor *Războiul peloponesiac*. Este altceva sau și altceva decît un procedeu stilistic. Istoria evenimentelor — este convins Thucydide — trebuie să fie istoria opiniilor care le-au guvernat. Ideile decisive trebuie să fi fost precedate de discuții. Autorul relevă frecvent amplitudinea argumentelor *pro* și *contra* dezvoltate de adversari, iar cel ce le urmărește înțelege procesul prin care anumite convingeri au pătruns opinia publică, devenind forțe eficiente. Este ceea ce numeau sofiști ἀντιλογία, adică procedura *antilogică*, sau a *lógos*-urilor contrapuse [5]. Menționăm discuția, la Sparta, dintre partizanii reținerii și cei ai acțiunii războinice imediate; la Atena, disputa dintre Nicias și Alcibiade în ajunul războiului din Sicilia; duelul verbal dintre Cleon și Diodotos etc. *Antilogia* pune față în față, de regulă, două sisteme opuse de valori, ca dreptate ori forță, interes ori moralitate, dominație ori libertate [6]. Istoriograful face loc și dezbaterilor ce au precedat hotărîri pe care el, Thucydide, nu le aprobă. Se poate să fi fost o simplă chestiune de obiectivitate științifică. Dacă însă ne gîndim la Protagoras din Abdera, ne dăm seama că ar fi fost tocmai procedeul pe care l-ar fi folosit el, filozoful sofist, dacă ar fi scris istoria în cauză. În adevăr, sofistul abderitan era de părere că în mișcarea societății nu avem de-a face cu un adevăr absolut. Ceea ce statul-cetate statornicește, prin dezbatere colectivă, a fi, într-un moment determinat, just din punctul lui de vedere, funcționează ca adevăr pentru colectivitatea civică în cauză. Adevărul atenienilor — inclusiv, poate, cel al atenianului Thucydide — nu era, în momentul dat, adevărul spartanilor. Este greu de văzut ce alt considerent ar explica în chip mai mulțumitor procedura urmată de istoriograful filozof.

7. Cunoașterea și acțiunea, reflecția teoretică și practică părăsesc în acest secol stilul sentențios, oracular al primilor filozofi. Adevărul și acțiunea încep a fi gîndite în raport cu conceptul de critică. În măsura în care se îndreaptă spre cercetarea socială, cugetătorii sînt asaltați de gîndul comportamentului social celui mai bun, ceea ce implică observarea faptelor, unită judecării lor axiologice și țelului de a le depăși prin nivele superioare. Este simptomatică participarea lui Thucydide la criticismul teoretic și practic care, pivotînd în jurul ideii critice lansate de sofiști, îndeosebi de sistemul lui Protagoras, devine o notă a umanismului din secolul lui Pericle. Își va fi dat seama oare istoriograful-filozof de faptul că suprema misiune a intelectualului este aceea de a judeca științific cetatea lui și de a proceda față de ea, nu prin aplauze servile și prosternare față de autoritate, care paralizează putințele de progres și, deci, *trădează* societatea, ci prin examen critic — inepuizabil ca și acel *pro* și *contra* protagoric — ce dă un diagnostic răului, și astfel

---

[5] Vd. Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, p. 183.

[6] Vd. Mario Vegetti, *Tucidide e la scienza della storia*, în vol. *Erodoto, Tucidide, Senofonte*, Milano, U. Mursia, 1975, p. 164—165.

împinge colectivitatea spre inepuizabilă ameliorare şi autodepăşire? Oricum, coroborînd textul de la III, 82—84 cu dialogul dintre atenieni şi locuitorii din Melos (V, 85—111) se observă: *a)* în *Războiul peloponesiac* — ce se înfăţişează de regulă ca o cronică voit rece, impersonală a evenimentelor, aşa încît aprecierile de autor sînt rarisime şi cu totul sumare — *singura* excepţie — o patetică intervenţie personală de cincisprezece paragrafe — are ca obiect critica, vehementă, a răului dezlănţuit de război, de dezbinările civile „în întreaga elenime": dezlănţuirea egocentrismului, dispreţul legilor, denaturarea sensului cuvintelor, al dezbaterilor, al intenţiilor, folosirea nesăbuită a lozincilor politice, abuzul comis de cei „de sus" în voinţa lor de dominaţie; *b)* pe tot parcursul lucrării, singurul caz în care este folosit *dialogul* (acoperind douăzecişişase de capitole) — considerat în această epocă drept suprema metodă de a epuiza o temă, prin extorcarea din minte a argumentelor şi contraargumentelor posibile — cum cerea Protagoras şi făcea Socrate — unicul caz de dialog, spun, este acela cînd, în esenţă, e criticată politica *externă*, de *forţă* şi *silnicie*, a unei cetăţi presupuse a fi cea mai „liberală", în speţă democratica Atenă. Textele de la III, 46, 4—5 şi 47, 3, deşi referitoare la conflictul Atenei cu Mytilene, susţin aceeaşi poziţie critică, nemaiîngăduind vreun dubiu asupra părerii adoptate de Thucydide însuşi în cealaltă înfruntare, ateniano-meliană. Aşadar, cele două popasuri critice ating *ansamblul relaţiilor politice, atît interne cît şi externe, cu privire mai ales la Atena.* El avea poate oarecare preferinţă pentru principiul abstract de democraţie, precum reiese din unele contexte, ca de pildă VIII, 89,3. Nu mai puţin rămîne totuşi neslăbită critica lui faţă de practica democratică, încărcată de păcate, de implicaţii detestabile (III, 43, 2—3; VI, 53, 2; VIII, I, 1; VIII, I, 4). Autorul denunţă injustiţia, imoralitatea, violenţa, indiferent dacă au loc sub egidă aristocratică ori democratică.

Sînt bune temeiuri în favoarea ipotezei că tema unicei sale opere ar fi fost aleasă de Thucydide şi ca nimerit prilej de atingere a unui al doilea obiectiv, dacă nu cumva chiar precumpănitor: critica societăţii din secolul lui Pericle. Iată-l, aşadar, dînd un manifest al criticismului, conceput, cumva, de autor ca o teorie a terapeuticei sociale, prin stîrnirea de „anticorpi", de revoltă stenică împotriva a ceea ce este — şi nu puţin — rău în „natura umană". Filozofia istoriei va fi fost pentru el o cugetare nu doar descriptivă, ci instituită într-o misiune: ameliorarea societăţii prin critica ei.

III

8. În zona centrală a filozofiei thucydidiene a istoriei se află reflecţia asupra diferitelor elemente ce concurează spre a institui baza mişcării istorice. Principala notă ce separă pe Thucydide de multştiutorul său predecesor, Herodot, este faptul că *gîndeşte* istoria, că procedează la reconstrucţia ei potrivit unui discurs asupra unei *metode*, aceasta fiind profund elaborată şi pusă în practică în mod consecvent. Lucrarea ni se înfăţişează astăzi, totuşi, nu liberă de discordanţe, atît în privinţa unora dintre aprecieri, cît şi în privinţa continuităţii lăuntrice şi a tehnicii compoziţionale. Predomină părerea conform căreia, dat fiind că întocmirea lucrării s-a desfăşurat de-a lungul multor ani, autorul ei, ale cărui opinii într-o serie de chestiuni particulare s-au schimbat, nu a mai avut, sau a avut doar în mică parte, putinţa să o revadă.

9. Tema dimensiunii istorice autodeterminate a omenescului primise, prin Democrit, o profundă formulare teoretică, dar pur enunciativă. Herodot trecea atributul de istoricitate de la stadiul de enunţ abstract la cel de concretizare, dat prin substanţa densă, variată, a evenimentelor, dar, mai prejos de Democrit, înlocuia autodeterminarea prin heterodeterminare: în istorie factorul decisiv nu este intrinsec, în însăşi existenţa socială, ci extrinsec, în voinţa divină. Thucydide gîndeşte ca şi Democrit: umanitatea are o dublă dimensiune: ea este atît desfăşurare în actualitate cît şi desfăşurare temporal-istorică. Ca şi Herodot, el dă conceptului nud al atomistului din Abdera acoperirea evenimentelor, în timp şi spaţiu. Dar, în consens cu ateul Democrit şi mai presus de Herodot, revine la autodeterminarea, realistă, a existenţei social-istorice. Cum vom vedea însă, ar fi prea mult să-i cerem şi un punct de vedere sistematic privitor la factorii ce intră în componenţa acestei existenţe.

10. Evenimentele de amploare ale *Războiului peloponesiac* se reliefează, învederînd o anumită legitate-necesitate. Aceasta nu este concepută ca ansamblu de norme universal-valabile. Thucydide crede însă că întrucît este vorba de acte istorice decisive, intervine, în împrejurări spaţio-temporale determinate, un ansamblu de variate împrejurări a căror conlucrare ar acţiona asupra deciziilor cu *necesitate*, aşa încît, în cazul unor împrejurări asemănătoare, oamenii ar proceda în chip analog, ca în virtutea unei legi (comiţînd eventual şi acte la fel de reprobabile).

11. În paginile *Războiul peloponesiac* ni se oferă adesea (I, 22, 4; III, 45, 3; III, 45, 7; III, 64, 4; III, 74, 1; III, 82, 2, 111, 84, 2; V, 105; VII, 14, 2) tema naturii umane (φύσις, φύσις τῶν ἀνθρώπων, τὸ ἀνθρώπειον), luată în cîteva sensuri. Cel

mai larg, subînțeles de o serie de desfășurări ideatice care nu pot fi redate în aceste pagini, este snsul privind specificitatea umană în genere, prin raport cu ceea ce se află dincolo de omenire (V, 105); [Atenienii către melieni]: „Nu facem nimic ce ar depăși ceea ce e omenesc (τῆς ἀνθρωπείς)... Divinul și omenescul (τὸ ἀνθρώπεῖον) ... tind către dominație sub imperiul unei necesități proprii naturii lor (ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίας)". Istoriograful păsește astfel alături de ceilalți făuritori ai filosofemei celei mai semnificative prin care s-a afirmat clasicitatea greacă. Contactul cu școala hippocratică a jucat probabil un rol în făurirea acestei semnificații a lui *phýsis* [7]. În enunțuri cu cele de la III, 82, 2, sau III, 45, 3, istoriograful atenian ar identifica însă *phýsis* doar cu fondul impulsurilor reprobabile ale omului, impulsuri, generatoare de suferințe: (III, 82, 2). „Nenorociri ... ce se vor întîmpla întotdeauna, cît timp natura oamenilor (φύσις τῶν ἀνθρώπων) va fi aceeași [și în funcție de împrejurări]". La III, 64, 4 și VII, 14, 2 înțelesul este și mai restrîns: ansambluri de înclinări proprii anumitor colectivități geografico-politeice *. În fine, s-ar distinge și o „natură" a femeii — III, 74, I —, diferită de a bărbatului.

În toate cazurile, istoriograful nu are în vedere, prin „natura umană", o realitate substanțială. ci un complex de condiții de existență [8]. Istoria este, pentru el, desfășurarea unor moduri „natural-umane" de a răspunde unor situații determinate, moduri care tind, în împrejurări similare, să fie invariabil aceleași, dar totodată diferențiate după vîrstă, origine socială ori sex [9].

Ca și în gîndirea hippocratică (teoria raportului organism-mediu), în sistemul de cugetare thucydidian deosebirile cu caracter ambiant, de ordin geografic — poate și de regim politic — ar fi susceptibile să determine unele modificări ale „naturii umane". Dar și în acest caz se admite că, întrucît modificările ar fi „rele", deci de nedorit, ar putea fi eliminate prin educație și cultură, factor stenic, unificator, universalizant, deși greu de înfăptuit.

Aceste moduri, deși naturale, se oferă într-o anumită gamă în cadrul căreia există alegere, iar oamenii sînt, cu o anumită necesitate naturală, *împinși* spontan să aleagă: (III, 45, 7) „[Nici legea, nici teama nu pot împiedica acțiuni ce pornesc din] natura umană (τῆς ἀνθρωπείας φύσεως)" (Din cuvîntarea lui Diodotos). Aria acelor moduri ale „naturii umane" pare a rămîne neschimbată de-a lungul timpurilor. În anumite condiții însă, oamenii pot fi făcuți să reziste „naturii" lor, să acționeze dincolo de ea, ba chiar împotriva ei. Severitatea cu care denunță istoriograful, adesea, caracterul „rău" al naturii umane nu trebuie să deruteze. Este, cum reiese din alte desfășurări de text, această „natură" și brutalitate, dar și simț al demnității; este și interes egoist, dar și cîmp în care poate încolți o cultură aleasă, ca cea ateniană. Critica aspră a unei atare „naturi" nu este negativistă; turnura dată criticii invederează supoziția că ea poate determina un efect benign. Thucydide admitea, se pare, ca și Protagoras, că omul este educabil; se arată mîhnit, uneori chiar mîniat de faptul că oamenii nu fructifică putința de a deveni mai buni.

12. Conceptul său de „natură umană" se află — crede el — într-o confruntare reciprocă cu cele de *pólis* și *nómos;* un dialog ce relevă divergențe, posibile convergențe și șanse luminoase.

Neîndoielnic, împărtășește convingerea lui Pericle referitoare la supremația *pólis*-ei, ca expresie superioară a intereselor indivizilor (II, 60, 2): „Eu socotesc că o cetate aduce mai multe foloase fiecărui cetățean în parte dacă ea, în întregul ei, prosperă, decît dacă fiecare individ în parte o duce bine, dar cetatea se prăbușește. (3) Într-adevăr, un om, chiar dacă lui personal îi merge bine, cade și el dacă se distruge cetatea; dimpotrivă, cel căruia îi merge prost într-o cetate prosperă are încă sorți de izbîndă. (4) Dat fiind că cetatea poate să suporte nenorocirile personale ale indivizilor, dar fiecare din ei nu este în stare să suporte pe cele ale cetății, nu trebuie oare ca toți să o apere"? (Din cea de-a treia cuvîntare a lui Pericle).

Cetatea este formatoare a spiritualității cetățenilor (II, 61, 4), putînd deveni, cum este cazul Atenei, centru pedagogic formativ pentru toți grecii (II, 41, I): „Cetatea noastră

---

[7] Ref. la raporturile cu hippocratismul, vezi Klaus Weidauer, *Thukydides und die hippokratischen Schriften*, Heidelberg, 1954.

* Dau acestui termen semnificația ce privește *determinațiile* ce derivă din *apartenența* individului la *pólis*, vizînd deci configurația lui civică, spre deosebire de termenul de *politic*, prin care se înțelege *atitudinea* luată, față de *pólis*, ori în cadrul ciocnirilor, fie dintre grupările din *pólis*, fie dintre polisuri. Grecescul *politeia* poate să semnifice, prin extensiune și *conduită socială*.

[8] Vd. H. P. Stahl, *Thukydides. Die Stellung des Menschen im geschichtlichen Prozess*, München, Beck, 1966, p. 33; Mario Vegetti, *op. cit.*

[9] Vd. H.-J. Diesner, *Wirtschaft und Gesellschaft bei Thukydides*,, Halle, M. Niemeyer, 1956, p. 9.

[Atena] este un focar educativ pentru întreaga Eladă (τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν)"*.

Remarcabilă proclamaţie! Spuneam mai sus că istoriograful atenian formula ideea de colectivitate umană, escaladînd teza comună a deosebirilor dintre greci şi nongreci, uneori dintre grecii unei regiuni tribale şi aceia ai altei regiuni. Iată că, în formularea de la II, 41, 1, se lasă să se întrevadă un element în plus: colectivitatea greacă este considerată sub virtualitatea unei unităţi *culturale*, aşadar *social-istorice*. În această viziune rămân în umbră alte considerente de ordinul ethniei, sau de ordin tribal.

Să revenim însă la tema *pólis*. Cetatea fiinţează prin legea ei, Thucydide aderă la principiul *nómos*, văzînd în legile statului factori de ordine, justiţie şi moralitate. Dar, diferit de Pericle, este nemulţumit de prezent, deplînge slaba conştiinţă civică a celor mai mulţi (VI, 24, 3), tradusă în disprețul virtuţilor legii; denunţă de asemenea atitudinea de zădărnicire a operii sociale pozitive a constituţiei din statul-cetate. Aşadar problema, aflată atunci la ordinea zilei, a principiilor νόμος şi φύσις[10] nu constă pentru autorul „Războiului" în alternativa *lege civică-rînduială cosmică extraumană*, ca la alţii, ci în discuţia constructivă dintre funcţia formativ-ameliorantă a legiuirii din *pólis* şi înclinarea pornirilor umane celor rele, „de la natură", de a-i ţine piept. În dezacordul dintre natura umană şi civilizaţie, el speră, probabil, că aceasta din urmă va triumfa.

13. Preocupat de chestiunea forţelor determinante care generează mişcarea societăţilor, istoriograful atenian descoperă funcţia motoare a ceea ce modernii numesc *relaţii sociale*. Printre acestea are în vedere frecvent politeicul, relaţiile politice. În măsura în care, pe această linie, ia în considerare rolul statului-cetate ca pivot al raporturilor de forţă intergreceşti şi al confruntării dintre straturile sociale, procedează în spiritul vremurilor noi de atunci. Este notabilă convingerea sa conform căreia o atare considerare „politeică" implică scrutarea *istoriei*[11]. Şi mai relevantă pentru a sa filozofie a istoriei este însă reflecţia prelungită asupra împrejurărilor economice care, din adînc, direcţionează actele colectivităţilor, adesea în chip neştiut de subiectul social.

Să privim mai îndeaproape argumentul său economic. Acesta este prezent în gîndirea lui Thucydide pe două planuri, al *situaţiilor* şi al *conştiinţei*. Primul este îmbrăţişat de el, cum se vede, spre pildă la I, 2, 1, sau I, 2, 4. dar şi în multe alte pagini ale *Războiului*, pentru a explica stări şi evenimente: migraţia popoarelor, instalarea lor în anumite locuri, mişcări sociale[12]. Autorul consemnează şi cauze cosmice (calamităţi naturale) sau geografice, asupra cărora însă nu insistă mai deloc. Celălalt plan se va evidenţia în chestiunea mobilurilor ce operează în sfera *conştiinţei*.

Privitor la primul plan, consider că teoria socială democritică despre funcţia istorică fundamentală a *nevoilor materiale*[13] întîlneşte filozofia socială a lui Thucydide. Cochrane afirmă că gîndirea istoriografului atenian se înrudeşte nu cu aceea a lui Anaxagora — potrivit unei opinii larg răspîndite —, ci cu aceea a atomistului din Abdera, la rîndul lui apropiat de Hippocrate[14]. Dar, cum rezultă din cele relevate mai sus, înrudirea cu Democrit nu este, cum crede Cochrane, doar de domeniul ontologic-gnoseologic şi al începuturilor ştiinţelor empirice, ci e mai cuprinzătoare.

Al doilea plan este acela al conştiinţei ce declanşează acţiunile în istorie, temă constant prezentă în opera la care ne referim. Preocupă mobilurile de ordin antropologic, fie sociale, fie psihologice: emotivitatea maselor, tradiţiile pe care le cultivă, sentimentele lor de demnitate ori frică, capacitatea personalităţilor de a le influenţa prin arta lor oratorică. Hazardul — *týhe* — este invocat adesea, fie în opoziţie cu lucrarea omenească *(téhne)*, fie luat altfel, ca imprevizibil, în contrast cu evaluările raţionale *(gnóme)*, prospective[15]. Paralel cu toate acestea, adesea dominîndu-le ori funcţionînd numai el, acţionează *interesul* material (ὠφελία, la I, 73, 3); deşi enumerat drept factor motor, împreună cu *teama* şi cu *chestiunile de prestigiu*, interesul este invocat de istoriograf în mult mai mare măsură, uneori învingînd frica,

---

* Παίδεσις înseamnă literal *operă educaţională*. Am dat expresiei τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν o traducere liberă, urmînd o sugestie a lui M. Jakotă (Thukydides, *Războiul peloponesiac*, Edit. Casa Şcoalelor, 1941, p. 144).

[10] Vd. I. Banu, *Studiu istoric*, la *Filosofia greacă pînă la Platon*, Edit. Ştiinţifică, 1979, vol. I, partea I-a, p. CLXIX.

[11] Vd. W. Jaeger, *Thukydides als politischer Denker* în *Paideia*, I, Berlin-Leipzig, p. 481.

[12] Vd. şi N. Barbu, Studiu introductiv cap. Cauzalitatea istorică la Thucydides, *Războiul peloponesiac*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1966.

[13] Democrit, ap. Diodor, I, 8; vd. fr. 248, la Capelle, *Vorsokratiker*, 1940.

[14] Charles Norris Cochrane. *Thucydides and the Science of History*, London, H. Milford, 1929, p. 3.

[15] Vd. L. Edmunds *Chance and Intelligence in Thucydides*, Cambridge, Harward Univ. Press, 1975, passim.

ori — ca în conflictul dintre Atena și Melos — bunul renume. Despre ignorarea nedisimulată, datorită interesului material, a dreptului „intercivic", citim la III, 44, 3—4.

Pe alocuri, ca la I, 67, 3 sau IV, 108, I, se exprimă *expressis verbis* motivația prin interes *economic:* (I, 67, 3) „Dușmănia megaricilor față de atenieni se datorește faptului că li se interzice accesul în porturile de sub conducerea atenienilor și la cele din Attica". Sau (IV, 108, 1): „În urma căderii cetății Amphipolis, atenienii au fost cuprinși de o mare teamă, pentru că cetatea le aducea folos, trimițîndu-le lemne pentru construcția corăbiilor și procurîndu-le bani". Altminteri însă, în mod subînțeles dar indubitabil, o atare motivație apare *aproape în întreaga cercetare* asupra desfășurării războiului. Declanșarea acestuia este explicată în mare măsură prin rivalitatea economică dintre Atena și Corynt, singurul oraș portuar din Peloponez, deschis comerțului maritim. Marea campanie contra Siciliei este explicată de insulari — iar Thucydide este evident de acord cu ei — prin faptul că atenienii „rîvnesc la bogățiile insulei" (IV, 61, 3). Ar fi fost de așteptat ca înrudirea tribală să determine alianțele. Dar nu, predomină și aici interesele, relevă analiza perspicace a istoricului (VII, 57, 1—7.)

El acordă o atenție susținută, în cercetarea sa, conflictelor social-politice dintre demos (δῆμος) și „cei puțini" (ὀλίγοι), adică aristocrați, ca la III, 82, 1, text notabil prin semnificația lui larg cuprinzătoare: „Mai tîrziu s-a mișcat aproape întreaga elenime, ca să zicem așa, fiind dezbinată peste tot, căci fruntașii poporului voiau să aducă pe atenieni, iar oligarhii pe lacedemonieni". Nu știm întrucît și-a dat seama de cauza, în fond și ea de ordinul intereselor economice, a rupturii politice de la baza menționatului conflict, dar frecventa asociere de fapt, în text, a celor două planuri ne dă de gîndit.

14. Totul — texte și subtexte ale *Războiului peloponesiac* — indică orientarea antropologică ce situează în mod practic interesul material economic ca unul ce ar funcționa cel mai adesea, ori cu mai mare putere, ca nerv al mișcării colectivităților și al deciziei conducătorilor lor.

Viziunea care tinde să înțeleagă istoria societății omenești prin perspectiva în care un rol precumpănitor îl dețin relațiile sociale și în cadrul acestora, *economicul*, este definitorie pentru filozofia thucydidiană a societății și istoriei.

Filozofia preclasică, gîndind realul în spiritul univocității calitative social-cosmic, nedispunînd așadar de conceptul specificității calitative a socialului, nu putea să dea și nu a dat o filozofie a societății. Cînd lua în considerare, prin Heraclit de pildă, legea cetății ca *lógos*, ea era îndreptățită să se felicite pentru actul teoretic novator, în virtutea căruia instituia astfel, în cetate, funcția normei *cosmice, intrinsece* universului, smulgînd deci legea realului ilogismului *moirei*, ori capriciului olimpian. Ea „naturaliza" astfel pe om, act de seamă în raport cu viziunea pe care o nega, deși ceea ce instituia în loc era o noțiune încă univocă social-cosmică. A merge mai departe, a desface nu numai realul de extrareal, dar a diferenția, în cadrul realului, calitativul social de calitativul cosmic extrasocial era o lucrare ce depășea structural potența teoretică a preclasicilor, potență ce avea să se înfiripe abia în secolul clasicității. Economicul din gîndirea istoriografică a lui Thucydide, să-i spunem economism, a fost una din modalitățile — pentru știința istoriei, cea mai semnificativă — de risipire a univocității, această ceață ce acoperea specificitatea socială a umanului. În virtutea acestei modalități, motorul istoriei nu mai este *lógos*-ul cosmic, realist dar indistinct și, oricum, un raport *exterior* societății. Economicul este socialul în *raport-cu-sine*, guvernat de un sistem propriu de nevoi/aspirații care, pornind de la oameni, se satisfac prin oameni, nu mai are și alt sens decît cel social-uman. Istoria dobîndește un *auto-lógos*, o logică a ei proprie, ea capătă, cu un termen fichteian, o *„Ichheit"*.

Determinarea concretă a acestei „personalități" sociale preocupă și pe alți cugetători contemporani. Atît Socrate cît și Protagoras gîndesc substanța intimă a „civității" în legătură primă cu misiunea satisfacerii unui interes, a utilului. Pentru fiul Phenaretei, utilul este statornicit de conformitatea cu Virtutea, tot una cu Binele care este absolut. Pentru sofistul din Abdera, utilul prinde corp prin ceea ce fiecare *pólis* (sau partid) decide a fi astfel într-un anumit moment, în împrejurarea vremelnică dată (sens concret-istoric, relativ). Și într-un caz și în celălalt, se constată puncte de vedere potrivit cărora politeicul, liberat de sub dominanța univocității *social-cosmic*, rămîne, în raport cu indivizii, în poziție dominantă; indivizii îi aparțin: cetatea este cea care instituie semnificația a ceea ce este util *lor*. Interesul lor *trebuie* să fie tot una cu interesul, decisiv, al cetății.

Soluția thucydidiană, oricum mai minuțioasă, se prezintă oarecum altfel. Pe autorul „Războiului" îl interesează nu numai ce trebuie să facă oamenii, dar și cum anume *sînt* ei. Mai exact: ce anume *trebuie* să facă, dat fiind că *sînt* așa și nu altfel. Problema, la el nu este doar una etico-politică, dar și una de ontologie umană. El se ocupă foarte frecvent de rolul hotărîtor pe care îl au, în stabilirea conduitei istorice a cetăților, interesele acestora de a obține bunurile materiale de care au nevoie. Dar trebuie făcut și examenul

naturii umane. Se constată că această din urmă, întocmai ca în cazul cetăţilor, împinge pe indivizi — chiar dacă nu în mod exclusiv — să cultive interese materiale. Iată însă că această tendinţă „naturală", materialistă, a individului este, de obicei, asocială, nefastă, blamabilă. De aici, un comandament eticopolitic: „natura" în cauză trebuie educată spre a fi adusă la unison cu imperativele interesului economic colectiv, politeic. Pe acest traseu dintre masa indivizilor şi unitatea lor civică se conturează acel Universal uman care se reliefează în gîndirea istoriografică a lui Thucydide şi pe care l-am numi *homo oeconomicus* *, marcat de propensia utilitar-materială a oamenilor văzută ca maleabilă, rectificabilă, deschisă astfel putinţei de a se integra — de a integra, implicit, însuşi omul — în interesele utilitare ale Cetăţii.

Conceptul neexprimat al lui Thucydide are ceva din nota socratică de absolutitate a utilului, dar nu e metafizic ca aceasta ci antropologic. Se învecinează în această privinţă cu viziunea protagorică despre util, dar este liber, pe de altă parte, de labilitatea ce i-o atribuie filozoful sofist. Dominanta civică este păstrată, ca şi la ceilalţi, dar ea nu implică sacrificarea indivizilor, cum cere uneori Socrate, ci modificarea lor. În timp ce căutarea socratică este pur noetică, iar a lui Protagoras grevată de fortuitul evenimenţial, economicul thucydidian este obiect al unei investigaţii concret-observaţionale, ducînd spre definiţii cu aplicabilitate durabilă. Sub acest raport, paginile din *Războiul peloponesiac*, unde întîlnim asemenea investigaţii, au o concretitudine — în sensul ştiinţelor particulare — şi o concludenţă fără echivalent în întreaga literatură a epocii.

Geniul istoriografului atenian s-a născut într-o Cetate a cărei acută dependenţă economică de regiuni străine o obliga să ţină în mod constant pe ordinea de zi preocupările aferente acestei situaţii, ceea ce nu va fi fost lipsit de importanţă pentru constituirea orientării antropo-filozofice a lui Thucydide.

Umanismul său se cristalizează în sfera tezelor privind concretitudinea omenescului, solidaritatea materială a cetăţenilor, proclamarea predominanţei interesului material civic, capacitatea propensiei utilitare naturale a oamenilor de a se „moraliza" potrivit comandamentelor Virtuţii citadine.

15. Spuneam că nu observăm la Thucydide o învăţătură sintetică asupra istoriei în formă teoretică, ci, — şi doar pînă la un punct — una în formă practică. Nu avem nici un enunţ de principii referitor la locul — primordial, ori nu — al economicului printre ceilalţi factori determinatori de istorie pe care îi ia în considerare; nici vreo formulare a relaţiei lui cu mişcarea spirituală. Nu avem vreo definiţie a economicului şi funcţiei lui. Mai mult, el pare să blameze acest rol, să regrete că istoria este aşa şi nu altfel, sperînd că *ar putea deveni altceva*, în speţă un cîmp pur al moralei şi dreptului. Cu toate acestea, spaţiul explicativ ce-l acordă economicului face din istoriograful atic un precursor al concepţiei despre societate, numită a materialismului economic (diferit, notăm, de concepţia materialist-istorică).

Homo oeconomicus al lui Thucydide nu este în mai mică măsură încărcat de *politeic* decît conceptul despre om al celorlalţi clasici, de la Socrate la Aristotel. Deosebirea constă în modul de a concepe ceea ce e proeminent în *pólis* şi *politeic*.

IV

16. În vastul cîmp al filozofiei clasice — conturat prin Socrate, sofişti, Democrit, Hippocrate — istoriograful atenian ocupă un loc care, pe tema, în formă practică, a filozofiei societăţii şi omului, se vădeşte a fi de prim plan. Originalitatea lui se detaşează de pe un fond de influenţe şi contrainfluenţe, unde liniile de contact, chiar ale celor mai probabile, sînt greu de statornicit cu precizie, iar priorităţile cu atît mai greu.

Comentatorii moderni care caută legăturile lui de rudenie filozofică — o fac rar şi în treacăt — pomenesc de regulă pe Anaxagora ori pe sofişti. Cum a rezultat, cred, din cele spuse mai sus, îl văd pe Thucydide înrudit cu hippocratismul, cu Socrate, cu sofiştii, dar mult mai îndeaproape cu Democrit. De Socrate îl leagă filosofia omului şi a Cetăţii. Se simte la el spiritul cugetării sofiştilor: relativism dialectic constructiv, criticism, preocuparea privind unitatea dintre gîndire şi limbă, observarea funcţiei euristice a cuvîntului bine dirijat şi a dezbaterii în contradictoriu; spirit care, spre cinstea îndeosebi a lui Protagoras şi Prodicos, se reafirmă, caracteristică, la atîţia dintre cugetătorii „clasici", chiar neprofesionişti ai filosofiei, de la Pericle la Phidias, de la Hippocrate la Sofocle şi Euripide. Dar concordanţa cu Democrit este mai coagulată; nu este simpla simetrie a mentali-

* Luăm acest termen, nu în sensul sugerat de lexicul elin (sensul de „gospodăresc"), nici în cel latin (de „bine întocmit"), ci într-un sens modern; o facem spre a evita echivocul unei expresii ca aceea de „om economic"!

tății de ansamblu. Ea angajează teze ontologice (ateismul, teoria cauzelor) și gnoseologice (observaționalismul, aportul subiectului în procesul cunoașterii, inițierea științei empirice laolaltă cu hippocraticii) și devine frapantă în filozofia istoriei și a omului: dimensiunea istorică a omenirii, simțul social al oamenilor ca factor de progres, rolul social al limbajului, valoarea pozitivă a experienței practice, rolul luptei pentru satisfacerea nevoilor materiale ca forță motoare a istoriei, semnificația decisivă a conlucrării dintre activitatea materială, facultatea rațiunii și înțelepciune, laicitatea viziunii asupra istoriei omenirii ca devenire autodinamică. Tocmai sfera teoriei istoriei îl separă de Anaxagora, sferă de cugetare care, la filozoful din Clazomenai, fusese, după cîte știm — ca preclasic ce era — cu totul absentă.

Nu doar această apropiere vorbește de clasicitatea logică a cugetării ilustrului istoriograf. Ea este învederată mai ales de spiritul antropo-filozofic al globalității demersului său, spirit pe care cercetarea îl va regăsi, într-o densitate similară, abia în dialogurile lui Platon.

Człowiek i Światopogląd

Omul și concepția despre lume

(R. P. Polonă)

Nr. 4/1980

Din sumar : WŁADYSŁAW KRAJEWSKI, Etapele evoluției determinismului (Istoria ideii de necesitate în natură) ; STANISŁAW BUTRYN, Conceptul marxist de mișcare ; JAN ŁUKASIUK, Dualismul corpuscul-undă ; WOJCIECH RADECKI, Posibilitățile jurisprudenței în ocrotirea mediului natural ; SEWERYN DZIAMSKI, Despre raționalitatea valorilor ; ADAM SCHAFF, Este rațiunea umană imperfectă ? ; LECH WITKOWSKI, *Homo phenomenologicus* (Fenomenologia în perspectiva „Noului raționalism" al lui F. Gonseth) ; ZDZISŁAW SIWAK, Aspecte axiologice ale noțiunilor : „sănătate", „boală", „perfecționarea individului și a societății" ; LARYSA SINIUGINA, Conceptul de om universal la Fromm ; JERZY KUBIN, Cercetarea sensului adevărului.

Nr. 5/1980

Din sumar : JIŘI PEŠEK, Dialectica relațiilor comunitate umană — individ uman ; WŁADYSŁAW J. H. KUNICKI-GOLDFINGER, Evoluție — luptă pentru existență-simbioză ; WŁODZIMIERZ PAWŁUCZUK, Practica și cunoașterea naturii ; FRANCISZEK WIKTOR MLECZKO, Omul în fața timpului ; ARKADIJ D. URSUL, JURIJ A. SZKOLENKO, Umanitate — civilizație cosmică ; ZBIGNIEW KOBYLIŃSKI, ANDRZEJ TOMASZEWSKI, Teoria științifică antropologic idealizată : cazul arheologiei ; HANNA PUSZKOMIŚ Mișcarea gîndirii : metafizică și dialectică ; STANISŁAW BUTRYN, Timp și spațiu.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

INTERPRETAREA AXIOLOGICĂ A LUMII DE AZI ŞI PROBLEMELE CREŞTERII *

Dedicată celor mai acute probleme ale lumii contemporane, lucrarea lui Constantin Vlad *Creştere şi valori* aparţine genului eseului critic; ca structură, cartea este formată din două părţi distincte, aflate în strînsă legătură una cu alta: prima parte e formată dintr-o serie de analize critice asupra celor mai proeminente modele de creştere mondială apărute în anii '70, iar cea de-a doua parte se prezintă sub forma a două dialoguri (remarcabile şi din punct de vedere „dramatic", literar) dedicate problemelor puse de actualele confruntări de idei din domeniul atît de disputat al modelelor de creştere economico-socială. Dacă prima parte este preponderent critică (ceea ce nu înseamnă că aici autorul n-ar avansa păreri proprii, ci dimpotrivă), cea de-a doua reprezintă o pasionată „confruntare" — în sensul bun al cuvîntului, ce include şi „cooperarea" — între două personaje: un adept al creşterii economice şi un adept al limitării acesteia.

În prima parte din *Creştere şi valori* sînt analizate critic mai întîi unele din rapoartele către Clubul de la Roma. Desigur, o atenţie deosebită e acordată raportului Meadows (1972), deoarece *The Limits of Growth* a avut la vremea respectivă un ecou special nu numai printre teoreticieni (economişti, filozofi, viitorologi etc.), ci şi în rîndul unor politicieni din ţările capitaliste dezvoltate; de asemenea, deşi invalidată de cercetări mai noi, *Limitele creşterii* exercită încă o oarecare influenţă în unele medii tehnocratice. Iată de ce autorul, respingînd cu hotărîre şi spirit ştiinţific concluziile raportului Meadows, nu-şi subapreciază „adversarul", depăşind acea perspectivă pentru care, dacă primul raport către Clubul de la Roma a evaluat greşit rezervele de tot felul pe care le oferă Terra, el trebuie tratat cu suficienţă şi respins *ab initio*, fără a-l discuta. Dimpotrivă, *Creştere şi valori* caută să scoată în evidenţă contribuţia pe care ideile din *Limitele creşterii* au avut-o la conturarea unei atitudini mai responsabile faţă de caracterul limitat al resurselor planetei, faţă de primejdia deteriorării ireparabile a mediului în actualele condiţii de poluare ş.a.m.d. Valoroasă (şi mai rar întîlnită în studiile de la noi) este atitudinea *autocritică* a autorului cu referire la stadiul cercetării problemelor creşterii în cîmpul teoretic şi practic al materialismului dialectic şi istoric: „Nu e îndeajuns să criticăm metodele folosite de alţii, să negăm valoarea rezultatelor obţinute de ei, ci este necesară abordarea acestor probleme de pe poziţii filozofice, reprezentate de materialismul dialectic şi istoric. Numai în felul acesta vom putea oferi răspunsuri proprii la aceste probleme a căror seriozitate e greu de eludat" (p. 17).

În acest context, întreaga lucrare *Creştere şi valori* trebuie înţeleasă ca o contribuţie la punerea şi soluţionarea complexelor probleme ale creşterii, din perspectiva socialismului ştiinţific, a teoriei şi practicii materialismului istoric creator; poziţia fundamentală pe care se situează autorul este cea promovată statornic de Partidul Comunist Român, de secretarul său general, tovarăşul Nicolae Ceauşescu: „Aportul teoriei socialismului ştiinţific s-ar dovedi esenţial în a *demonstra* că *nu creşterea trebuie oprită, ci anumite modele ale creşterii vor trebui schimbate*" (p. 18). Ideea este reluată şi aprofundată în partea a doua din *Creştere şi valori*, unde se precizează că ceea ce trebuie depăşit este înţelesul capitalist al creşterii economice, înţeles în care pe prim-plan nu sînt situate nevoile umane reale, actuale şi de perspectivă, nici resursele (inevitabil limitate) ale planetei noastre de a acoperi necesităţile unei producţii de bunuri în continuă expansiune, ci *profitul*.

Creştere şi valori nu pleacă de la păreri preconcepute, ci de la convingerea că deosebit de complexele şi complicatele întrebări puse în pragul mileniului III pot fi rezolvate numai pe cale paşnică, prin modificarea radicală

* Constantin Vlad, *Creştere şi valori*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică (Colecţia „Biblioteca de sociologie"), 1980, 183 p. Trimiterile la această lucrare vor fi date în text.

a opțiunilor politico-economice și sociale; raportul Meadows, deși inexact și incorect în rezultate, constituie totuși un util semnal de alarmă, în vreme ce o lucrare deschiș antizegistă (cum este *The next 200 years. A scenario for America and the World*, publicată în 1976 de un colectiv sub conducerea lui Herman Kahn) oferă o viziune, e drept, optimistă asupra viitorului, care însă este și una superficială, în multe privințe nerealistă, prin ignorarea actualelor decalaje și a nevoilor umane.

Ceea ce singularizează *Creștere și valori* printre lucrările dedicate analizei contemporaneității este faptul că aici gravele tensiuni existente pe planetă sînt abordate într-o manieră axiologică proprie, că setul de valori rezultă dintr-o analiză a realităților contemporane, în paralel cu sublinierea anumitor linii directoare de natură să asigure existența optimă a omenirii în lumea de mîine. Dincolo de simplele sugestii axiologice cuprinse în raportul Mesarovič-Pestel, în raportul Tinbergen sau în studiile lui Richard Falk, lucrarea lui Constantin Vlad propune un sistem coerent de valori avînd drept finalitate înfăptuirea unei noi ordini internaționale în stare să conducă la depășirea actualelor stări conflictuale; în primul rînd însă, *Creștere și valori* este o convingătoare pledoarie în favoarea cercetării axiologice a valorilor specifice problematicii creșterii în lumea contemporană: „O asemenea cercetare, sub unghi valoric, poate duce la: a) identificarea și examinarea *valorilor specifice*, ceea ce ar putea însemna un plus de cunoaștere de ansamblu cu privire la subiectul dat; b) aprecierea măsurii, a gradului în care *cercetarea efectuată deja* asupra subiectului respectiv *identifică și examinează aceste valori* (le reconstituie în procesul cunoașterii). Pe plan practic, o astfel de analiză poate reprezenta un mijloc de apreciere bazată pe o scară de valori fundamentale — fundamentale pentru o epocă, pentru o societate, pentru o clasă socială etc.; un mijloc de apreciere care poate avea o însemnătate deosebită pentru înțelegerea corelației dintre valorile unui domeniu specific și sistemul sau sistemele de valori din societate, pentru integrarea părților în întreg, a subsistemelor în sistem; pentru înțelegerea corelației dintre obiectivele pe termen scurt și cele pe termen lung și, prin aceasta, pentru integrarea viziunii prezente într-una de perspectivă" (pp. 56—57).

Abordarea axiologică a problemelor creșterii are, întîi de toate, o majoră semnificație politică: „O asemenea metodă s-ar putea legitima, cred, în abordarea fenomenelor sociale în general, a atitudinilor sau acțiunilor la *scară și cu efecte sociale, a instituțiilor, a proiectelor de proporții sociale*. Examinarea sub raport valoric, acceptată conștient și intrată în metodele și practicile investigației și acțiunii sociale, poate servi ca instrument eficient pentru dirijarea proceselor din societate" (p. 57). Restructurarea ordinii internaționale nu se poate desfășura decît pe baza unor ferme opțiuni axiologice, dacă se urmărește ca această restructurare să ducă la dispariția surselor de dezechilibru din cadrul sistemului pe care-l reprezintă umanitatea, la un moment istoric dat.

Din analiza realităților economico-sociale și politice, coroborată cu linia strategică a Partidului Comunist Român, elaborată în primul rînd de tovarășul Nicolae Ceaușescu, precum și cu cele mai importante interpretări ale unor cercetători contemporani, tabloul sistemului de valori pe care-l propune cartea recent apărută se prezintă, în mare, astfel: (1) pe prim plan trebuie situate acele valori care pot contribui la depășirea actualelor decalaje internaționale, ceea ce presupune afirmarea cu tărie a echității (justiției) internaționale; (2) dezvoltarea trebuie să fie, în principal, rezultatul eforturilor fiecărui popor, valoare ce surprinde esența relațiilor actuale dintre țările bogate și cele sărace; (3) noua ordine internațională va trebui să se întemeieze pe acele valori care asigură respectarea suveranității și independenței naționale a fiecărui stat, indiferent de mărimea sa și de poziția lui geografică; (4) procesul creării noii ordini internaționale nu se poate desfășura în afara unor valori de importanță internă și internațională, cum sînt libertatea, democrația, participarea reală la rezolvarea tuturor problemelor vitale; (5) transformarea în valoare fundamentală a unei cooperări largi, multilaterale și permanente; (6) considerarea diversității culturale ca o valoare de mare importanță pentru asigurarea echilibrului lumii reorganizate; „valoarea diversității, înțeleasă în sens larg, trebuie extinsă în conținut prin includerea *dreptului popoarelor de a-și alege ele însele, fără amestec în treburile interne, calea de dezvoltare*" (p. 104); (7) în sfîrșit, recunoașterea universală, ca valoare, a armonizării raporturilor dintre om și mediul înconjurător.

Fie și numai din această sumară schiță se poate observa că sistemul axiologic propus în *Creștere și valori* e o lucidă surprindere a obiectivelor ce trebuie să stea în fața întregii omeniri în următoarea perioadă; caracterul *ideal* al unei bune părți din acest sistem de valori nu înseamnă că el este și utopic. Dimpotrivă, autorul mobilizează mijloace impresionante pentru a dovedi realismul opțiunilor sale, iar cel mai convingător argument îl constituie, desigur, eforturile susținute pe care le fac tot mai multe state și forțe de masă din toată lumea, eforturi la care se

cuvine să subliniem constanta preocupare a României socialiste, a președintelui Nicolae Ceaușescu de a promova cu fermitate o politică internă și externă angajată pe deplin în cadrele surprinse de setul axiologic din *Creștere și valori*. Este limpede, totodată, că ideile cuprinse în lucrarea lui Constantin Vlad se cuvin a fi înțelese din perspectiva *Programului P.C.R.*, a documentelor adoptate de Congresul al XII-lea al partidului.

Cea de-a doua parte a cărții se compune din două „dialoguri" între *Al* (adeptul limitării creșterii economice) și *Ac* (adeptul creșterii); e necesar să fie scos în evidență faptul că, spre deosebire de mulți alți autori ce s-au folosit de artificiul „dialogului", Constantin Vlad (adept declarat al creșterii) nu-și subapreciază interlocutorul, nu-l reduce la o caricatură, la o schemă imposibil de apărat și deci lesne de atacat. Dialogul dintre *Ac* și *Al* nu este un simplu artificiu stilistic pentru a afirma imperativul creșterii, ci o reală dezbatere a cîtorva din cele mai grave probleme din lumea de azi, dezbatere în care nu atît „cîștigătorul" contează, cît efortul de lămurire (de la *lamură*, flacără purificatoare și dezvăluitoare) întreprins pentru aflarea unor soluții optime. De-a lungul dialogurilor, „dreptate" are *Ac* dar de multe ori și *Al*, amîndoi întrecîndu-se exemplar în a căuta să rezolve deosebit de complexele teme ale discuției: în ce măsură se poate vorbi în mod realist de o necesitate a limitării creșterii economice, care e raportul dintre creștere și tehnică în contemporaneitate, ce efecte ar putea avea abordarea axiologică a implicațiilor creșterii, cum se raportează limitele „naturale" ale Terrei la nevoile omenirii, cum apare creșterea (și care este reflexul ei ideologic) în orînduirea socialistă și în cea capitalistă ș.a.m.d. Însăși adoptarea formei dialogului este simptomatică pentru încercarea autorului de a dezbate, modest și non-exclusivist, de a avea disponibilitatea structurală de a judeca și păreri incomode, unele tendențioase, dar care toate laolaltă alcătuiesc o atitudine specifică față de mozaicul cîteodată suprinzător și derutant al lumii sfîrșitului de secol XX.

În primul dialog, intitulat *Limitarea creșterii sau schimbarea modelului de creștere?*, ideea directoare o constituie amenințarea pe care o reprezintă capitalismul pentru existența speciei umane; în sensul analizei întreprinse de Marx în *Capitalul*, autorul pune în discuție mutilarea socio-economică pe care o produce societatea capitalistă, prin centrarea creșterii, a întregii producții și a tuturor activităților pe *profit*. În epoca actuală, ținînd seama și de nivelul rezervelor planetare de materii prime și resurse de energie, capitalismul nu mai poate asigura menținerea sistemului global, nici chiar cu prețul celor mai mari inechități, ca pînă acum, pentru că orînduirea capitalistă *este depășită din punct de vedere axiologic*, neputînd ființa fără să pună mai presus de orice profitul. Constantin Vlad subliniază o serie de urmări ale hipostazierii capitaliste a profitului: imensa risipă a disponibilităților umane și planetare făcută în scopul sporirii ratei profitului, absurda escaladare a cheltuielilor pentru înarmare, politica de forță și de amenințare cu forța, perpetuarea inegalităților sociale în interior și a decalajelor în domeniul internațional etc. În acest context, în *Creștere și valori* sînt luate în discuție unele teme ce n-au mai fost abordate în literatura noastră de specialitate, propunîndu-se și soluții originale; de pildă, remarcînd faptul că „profitul a transformat inovația, progresul tehnic și al producției (...) într-o (...) goană și cursă contra cronometru. El a viciat capacitățile creatoare ale omului, utilizîndu-le în acest scop, subordonîndu-și-le" (p. 132), Constantin Vlad cîntărește oportunitatea pe care ar avea-o „o legislație care să temporizeze inovațiile tehnice, în așa fel încît tehnica aflată în funcțiune să fie folosită în timp rațional" (p. 132). Încadrîndu-se în efortul de a schița *un nou model, non-capitalist, al creșterii*, idei de felul „inovației încetinite" merită să fie larg dezbătute; cred că se poate considera „inovația încetinită" ca o replică, din perspectiva unor valori ce nu fac parte din sistemul axiologic capitalist, la „febra inovațiilor" ce are drept scop numai mărirea profitului. Într-o lume în care capitalismul va fi devenit o etapă istorică de mult depășită, se poate imagina utilizarea tehnicii după criteriile unei „eficiențe" umane globale, care are în vedere în primul rînd satisfacerea realelor nevoi umane, în cadrul existenței unui echilibru negentropic la nivelul întregii planete. Cît privește însă o altă propunere avansată, aceea a „muzeelor pe de-a-ndoaselea" („Iată, s-ar putea imagina că oamenii vor continua nestingheriți să facă inovații, să descopere noi mijloace, procedee, să pregătească noi dispozitive, mașini etc. Iar societatea ar putea sprijini, ba chiar ar trebui să sprijine asemenea îndeletniciri. Am în vedere sprijin atît material, cît și moral. De exemplu, pentru calea morală de sprijin să ne închipuim că asemenea creații umane ar putea fi prezentate în expoziții și chiar, de ce nu, în muzee, în care cetatea și-ar putea admira și glorifica creatorii" — p. 134), cred că aici lucrurile stau puțin altfel decît sînt prezentate în carte; este foarte dificil de imaginat o activitate serioasă de inovație și invenție care să se desfășoare în afara cadrelor tehnico-științifice ale producției propriu-zise. Desigur, mica invenție

„edisoniană", astăzi cvasi amatoricească, efectuată în interludiile muncii efective, ar putea fi reprezentată în „muzeele pe de-a-ndoaselea", dar e greu de crezut că domenii-cheie, cum ar fi cel al fizicii atomice şi subatomice, cel al chimiei organice macromoleculare, genetica sau tehnica spaţială, ar putea să fie abordate eficient fără încurajarea consistentă a producţiei; s-ar părea că ideea relativei gratuităţi a inovaţiei tehnice provine dintr-o aplicare poate prea exactă a modelului actual al aşa-numitei „inovaţii sociologico-filozofice", pierzîndu-se astfel din vedere specificul complexului ştiinţifico-tehnic.

Spre deosebire de unele rapoarte către Clubul de la Roma sau de modelul Beriloche, *Creştere şi valori* întreprinde o cercetare a problematicii creşterii dintr-o perspectivă axiologică, în care nevoile umane nu sînt luate nediferenţiat, abstract, ci în întreaga lor istoricitate şi complexitate, deci inclusiv ca unitate de contrarii. Abordarea axiologică a realităţilor contemporane este indispensabilă, în viziunea lui Constantin Vlad, unei înţelegeri corecte a fenomenelor socio-economice şi politice: „În genere, după opinia mea, în cercetarea socială valorile nu ocupă locul ce li se cuvine. Şi prin aceasta ne privăm de un element esenţial în înţelegerea condiţionărilor, motivaţiei comportamentului oamenilor. Adică, la nivelul grupurilor sociale, al naţiunilor, statelor, societăţilor. (...). De fapt, orice acţiune umană cu efecte sociale ar trebui să fie supusă analizei sub raport valoric" (p. 142). Concepută ca o foarte utilă modalitate de cunoaştere filozofică, avînd deosebite implicaţii politice, cercetarea axiologică a epocii noastre are menirea de a conştientiza şi sistematiza valorile pe care omul ultimului pătrar din secolul XX este chemat să le *susţină* şi să le *realizeze* (adică să le treacă din ideal în real, din proiect în nemijlocita concretitudine socială). „Aprecierea valorică nu e un fel de podoabă gratuită a gîndirii. Nu, ea ar trebui cultivată ca o aptitudine de raportare la realitate, ca o atitudine esenţialmente necesară, ca o calitate care ar trebui să devină inerentă oricărui subiect social. Deci, o asemenea apreciere ar trebui privită ca un element cheie, însuşit şi promovat conştient în viaţa socială şi cu atît mai mult în conducerea acestei vieţi sociale" (pp. 143—144).

Este cu totul remarcabilă insistenţa cu care autorul propune lărgirea cîmpului axiologiei, prin includerea în sfera cercetării a unor domenii relativ neglijate pînă acum, deşi fundamentale în plan uman: „Cred că o analiză sub raport valoric este de o însemnătate cardinală cînd se examinează problemele creşterii, ale limitelor planetei noastre. Cu atît mai mult cu cît valorile, care, oricum, ghidează atitudinile şi acţiunile oamenilor în asemenea probleme, sînt intim corelate cu valorile proprii unor domenii esenţiale ale vieţii şi muncii omului: producţia, repartiţia, consumul, condiţiile materiale pentru cultură, învăţămînt, timp liber etc. Din păcate însă, repet, o analiză a valorilor care ar trebui să stea la baza soluţiilor ce se vor da problemelor creşterii, o asemenea analiză de-abia aşteaptă a fi făcută" (p. 144).

Cel de-al doilea dialog, purtînd titlul *Ideologie, creştere şi valori*, aduce în discuţie o originală interpretare dată „competiţiei" dintre socialism şi capitalism; de asemenea, reţine atenţia în mod deosebit dezbaterea pe tema solicitărilor societăţii faţă de indivizi şi a indivizilor faţă de societate („Societatea nu va produce cît va putea produce, ci cît va fi necesar pentru satisfacerea nevoilor. Atunci de ce ea să ceară de la fiecare cît poate da şi să nu solicite doar cît va fi nevoie pentru a se obţine cantitatea totală de bunuri necesare? Aceasta ar însemna aplicarea la scară individuală a ceea ce se va înfăptui la scară socială. Iar principiul respectiv ar putea suna astfel: de la fiecare după necesităţi, fiecăruia după nevoi" p. 172).

Esenţialmente o lucrare de actualitate, *Creştere şi valori* se impune prin seriozitatea demersului, prin dezbaterea curajoasă şi originală a unor probleme nu rareori „incomode". Cartea lui Constantin Vlad este una din contribuţiile semnificative din ultimii ani la discutarea deschisă a celor mai importante aspecte ale lumii de mîine.

Dan Oprescu

PERSPECTIVA SOCIOLOGICĂ ÎN ABORDAREA ORÎNDUIRII TRIBUTALE *

Preocupările constante ale profesorului H. H. Stahl pentru realizarea unei „alianţe epistemologice" între disciplinele istorice şi cele sociologice îşi află deopotrivă concretizarea şi împlinirea în recentul studiu închinat elucidării unor controversate probleme legate de *definirea* şi *determinarea* caracteristicilor a ceea ce materialismul istoric relevă sub denumirea generică de *orînduire tributală*. Ţinem să subliniem de la bun început

* H. H. Stahl, *Teorii şi ipoteze privind sociologia orînduirii tributale*, Bucureşti, Edit ştiinţifică şi enciclopedică, 1980, 194 p.

temeritatea demersului întreprins de savantul român, aptitudinea sa de a purta un dialog fertil, informat şi competent, cu principalele direcţii de investigaţie conturate în acest domeniu de-a lungul ultimelor decenii, atît pe plan naţional, cît şi în confruntările ideologice de pe alte meridiane. Acest lucru se relevă a fi cu atît mai semnificativ, cu cît geneza dezbaterii în jurul orînduirii *tributale* trebuie căutată în chiar modalităţile de receptare a moştenirii intelectuale a clasicilor materialismului istoric, odată cu configurarea, posterioară dispariţiei lui Engels, a unui model de explicaţie istorico-sociologică întemeiat pe o viziune rigidă a succesiunii mai mult ori mai puţin fatale a celor cinci tipuri de formaţiuni sociale. Rămîne deci a se recunoaşte implicaţia de adîncime a discuţiei în jurul orînduirii tributale, care nu ne pare a fi alta decît a posibilităţii de *recuperare* şi *dezvoltare creatoare* a unora dintre intuiţiile cele mai fecunde ale clasicilor, eludate ori minimalizate în perioada „codificării" dogmatice a doctrinei revoluţionare a materialismului istoric. Este vorba, prin urmare, de a respecta indicaţia metodologică formulată în chip expres în *Ideologia germană*, de a nu vedea în categoriile socioistorice cu care operăm altceva decît instrumentele care servesc clasării materialului istoric sau, altfel spus, de a refuza fetişizarea acestor concepte prin hipostazierea lor în *scheme* ori *reţete* în funcţie de care să se adapteze epocile istorice.

Miza discuţiei în jurul formaţiunii tributale nu poate fi nici ea, la rîndul ei, ignorată: prin ipoteze şi prin soluţii, ca şi prin modelul de dezvoltare istorică pe care îl evocă, problema aflată în dezbatere comunică organic cu ansamblul studiilor mai mult sau mai puţin polemice consacrate modului de producţie asiatic, a căror origine reală rezidă în anumite consideraţii ale lui Marx, preluate şi continuate de către Engels şi, ulterior, Lenin. Avem de-a face înainte de toate cu tezele lui Marx expuse în *Forme premergătoare producţiei capitaliste* referitoare la existenţa acelui mod de producţie asiatic, inconfundabil cu şi ireductibil la tipurile societale îndeobşte cunoscute şi recunoscute. În legătură cu raporturile dintre noţiunea de mod de producţie asiatic şi „schemele" marxiste de evoluţie a societăţilor, menţionăm aici, fără a putea intra în detalii, studiul lui Maurice Godelier publicat în volumul *Sur le „mode de production asiatique"*, apărut la Paris sub egida Centrului de studii şi cercetări marxiste (Editions Sociales, 1969, prefaţă de Roger Garaudy). Istoria conceptului în cauză mărturiseşte, trebuie spus, momente dintre cele mai incitante, antrenînd nu o singură dată delimitări tranşante, soldate — îndeosebi în perioada dogmatismului, dominată de schematismul încremenit impus de viziunea simplistă promovată de Stalin — cu anateme aruncate în egală măsură asupra oamenilor şi asupra ideilor, cu decretarea abuzivă a unui vast cîmp de investigaţie drept zonă interzisă şi cu concesionarea sa, fără minime reţineri, unor explorări animate, precum în cazul lui Karl A. Wittfogel, de interese mai mult ori mai puţin partizane. Acesta din urmă, un timp asociat cu Institutul pentru Cercetare Socială din Frankfurt, distanţîndu-se ulterior tot mai mult de perspectiva teoretică de sorginte marxistă, avea să instituie o imagine multă vreme hegemonică asupra *despotismului asiatic*, originată în analiza mecanismelor de funcţionare a „societăţilor hidraulice", sugerînd anumite analogii între situaţiile istorice desemnate prin acest concept şi anumite fenomene birocratic-autoritare înglobate sub denumirea generică de *totalitarism* (v. Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*, New Haven and London, Yale University Press, 1964). Pornind de la specificitatea modului de producţie asiatic, de la faptul că exploatarea este exercitată de către stat în absenţa proprietăţii private asupra pămîntului, prin intermediul funcţionarilor omnipotenţi, Wittfogel ţinea să demonstreze prin exacerbarea unor similitudini istorice, posibilitatea menţinerii unor structuri inegalitar-opresive chiar în regimuri politice care au suprimat proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie. Mult timp, conceptul de despotism asiatic, forjat de Marx prin analiza istorico-sociologică a unor realităţi distincte, avea să fie instrumentalizat cu o finalitate exterioară intenţiei originare a creatorului său, fiind integrat într-un registru politico-epistemologic căruia i se poate reproşa în orice caz caracterul extrem de abstract, precum şi persistenţa unui *parti-pris* doctrinar asumat în chip orgolios, aşa cum limpede transpare din prefaţa scrisă în septembrie 1962.

Rezumarea atitudinilor în jurul acestui niciodată închis capitol de polemică o realizează profesorul H. H. Stahl, reţinînd ca poziţii *logic posibile* următoarele: *a)* acceptarea necondiţionată a tezei mult timp dominante privind dezvoltarea unilineară în cinci faze, cu excluderea prin urmare a despoţiei asiatice; *b)* acceptarea rezervată a despoţiei asiatice, nu însă ca fază autonomă, ci ca fază de tranziţie de la comuna primitivă la sclavagism sau direct la feudalism; *c)* negarea concepţiei privind cele cinci faze, mai mult ori mai puţin obligatorii, în favoarea unei viziuni *pluriliniare* (ori chiar *neliniare*), „cu acceptarea ideii că fiecare societate

în parte îşi are propriul său drum evolutiv, nu însă întotdeauna progresiv, ci uneori regresiv, dacă nu stagnant, adică rămas, pe lungă durată de timp, la o aceeaşi fază"; *d)* soluţia ce încearcă să le reconcilieze pe celelalte, care propune deci compromisul, recunoscînd *diversitatea* şi *varietatea* căilor de dezvoltare istorică, fără a concede la abandonarea tezei privind cele cinci faze ca elemente constitutive ale veritabilului *progres istoric*, generator al formaţiunii capitaliste (p. 22).

Informat exeget al problemei pe care îşi propune să o lumineze, profesorul Stahl înţelege să opereze o trecere critică în revistă a principalelor contribuţii româneşti la dezvoltarea conceptului atît timp ocultat din varii raţiuni obiective şi îndeosebi subiective: este menţionată astfel poziţia susţinută de Ion Banu în favoarea admiterii „orînduirii tributare", precum şi remarcabila sociologie istorică pe care s-a străduit să o construiască regretatul profesor Miron Constantinescu. În legătură cu această din urmă contribuţie, reţinem faptul că ea nu s-a limitat la expunerea dimensiunilor teoretice implicate de conceptul formaţiunii tributale, ci, în spirit riguros marxist, a urmărit *redescoperirea* şi *depistarea* unor trăsături *definitorii* în *istoria socială* a ţărilor româneşti, de natură să legitimeze ştiinţific *adoptarea* şi *utilizarea* respectivei categorii. Rezultat al unui travaliu intelectual prelungit peste decenii, punctul de vedere al lui Miron Constantinescu, cristalizat în ceea ce am putea numi *opera sa finală*, insistă asupra necesităţii operaţionalizării conceptului de *orînduire tributală*, ca tip de *organizare socială* avînd ca premise *esenţiale* structura comunitară a proprietăţii asupra mijloacelor de producţie, unde plusprodusele ce aparţin de drept unităţii supreme, considerate ca unic proprietar, se încasează pe bază de *tribut*. Se formează graţie acestui mecanism un grup social suprapus, constituit din ansamblul celor ce percep tributul, posesor al unor interese specifice, devenind — odată cu emergenţa statului — conştient de realitatea hegemoniei sale. Ceea ce rezultă astfel este un regim *economico-politic* ce nu-şi află corespondentul în nici o altă formaţiune, purtînd aşadar amprenta indelebilă a specificităţii sale: nu se confundă cu comuna primitivă, întrucît se întemeiază pe exploatare, după cum nu poate fi asimilat cu feudalismul clasic. Similară în multe privinţe cu punctul de vedere al lui Miron Constantinescu, viziunea lui H. H. Stahl din lucrările sale anterioare, între care *Les anciennes communautés villageoises roumaines: asservissement et pénétration capitaliste* (1966), *Controverse de istorie socială românească* (1969) şi *Studii de sociologie istorică* (1972), accentuează în mod deosebit asupra rezultatelor dobîndite în urma impresionantei colecţii de informaţie socială constituită încă din perioada studiilor istorico-sociologice ale Şcolii de la Bucureşti. Ceea ce revine la a admite teza fundamentală în virtutea căreia „înţelegerea istoriei noastre sociale atîrnă de prealabila cunoaştere a satelor devălmaşe, considerate drept un fundal al istoriei, în sensul că aceste formaţiuni social-economice constituie un mod de producţie sui-generis", în care *modalităţile de exploatare* merg în ordine succesivă de la o exploatare *tributală* la una *feudală foarte tîrzie*, „ivită pe calea pe care Engels a numit-o a fi « cea de-a doua iobăgie », înlocuită apoi cu cea capitalistă, născută prin procesul numit de Lenin „calea prusacă de pătrundere a capitalismului în agricultură », iar de Gherea « neoiobăgie »" (p. 31). Concluzia unei astfel de abordări, care refuză să sacrifice specificitatea şi particularitatea dezvoltării istorice unei presupuse generalităţi înglobante, o reprezintă un sistem de teze teoretice care susţin, în chip determinant, interesul pentru adîncirea cunoaşterii orînduirii tributale: negarea caracterului sclavagist al Daciei romane; deplasarea deosebită a atenţiei în direcţia perioadei năvălirilor barbare; afirmarea caracterului de stat de substituire primelor domnii autohtone, continuatoare ale sistemului tributal instituit de nomazii antemergători; afirmarea caracterului *tribal* al satelor devălmaşe precum şi postularea existenţei a trei tipuri de feudalisme româneşti — cel transilvănean, de import, cel muntean, de creştere internă, şi cel moldovean, de cucerire prin „descălecare" *(ibidem)*. Într-o astfel de accepţie, originată în studierea istorico-sociologică a unor realităţi *concrete*, devine justificată interogaţia în ce măsură este posibilă existenţa, alături de modul de producţie capitalist, de caracter *industrial*, şi feudal, de caracter *agrar*, a unui al treilea mod de producţie, în egală măsură agrar, definit ca *tributal*. Analiza experienţelor devălmăşiei, ca şi interiorizarea consecinţelor dezbaterilor atît de violente în jurul despotismului asiatic, i-au permis profesorului Stahl elaborarea unui *model comprehensiv original*, apt să susţină integrarea unor momente istorice altfel paradoxale, şocante, inexplicabile, într-o viziune structurală coerentă şi profund relevantă. Categoria la care se face apel în acest sens o reprezintă *exploatarea tributală*, decelabilă în orice mod de producţie comunitar-agrar, „în care clasa exploatatoare nu deţine mijloacele de producţie şi nici nu se amestecă în organizarea proceselor de producţie, ci se mărgineşte să pretindă preluarea plusproduselor obţinute din procese de producţie autonome, cu care nu are decît legături de

exploatare parazitară ..." (p. 36—37). Pentru a se consolida însă o *orînduire tributală*, trebuie îndeplinită condiţia unui ansamblu societal *integrat*, în care să se asigure raporturi de conservare şi perpetuare a exploatării pe baza forjării unui anumit sistem organizat de prelevare a tributului, fără ca membrii grupului dominant să beneficieze ca *proprietari individuali* de pe urma acestuia, aşadar „fără a se amesteca în organizarea şi diriguirea proceselor de producţie"; centrala statală astfel apărută poate proceda la execuţia unor lucrări de largă anvergură, de ordin militar, religios sau economic, printr-un sistem de irigaţii indirect util proceselor de producţie, iar „orînduirea tributală poate căpăta şi caracterul de despoţie". Liniamentele centrale ale modelului de inteligibilitate istorico-socială oferit de profesorul Stahl prevăd astfel: *a)* existenţa unei structuri economice de bază, alcătuită din comunităţi săteşti agricol-pastorale; *b)* existenţa în interiorul acestor colectivităţi umane a elementelor proprii oricărui mod de producţie, i.e. a unor *forţe, procese* şi *relaţii productive* imanente, ce-i conferă *organicitatea* şi *durabilitatea; c)* existenţa unui *grup social hegemonic* (clasa exploatatoare), neîncadrat încă în relaţiile de producţie sătești, întrucît este lipsit de dreptul de proprietate asupra mijloacelor de producţie, precum şi de acela al amestecului (controlului) nemijlocit în organizarea şi derularea procesului de producţie; *d)* plusprodusul este prelevat sub forma *tributului*, i.e. „ca o prelevare de bunuri de către o *colectivitate* unei alte *colectivităţi*, în cantităţi *globale* (nenominalizate pe cap de locuitor)"; *e)* existenţa unei *centrale* a clasei exploatatoare, care stabileşte, încasează şi distribuie tributul către membrii clasei. Astfel tratată, orînduirea tributală, deşi avea să sufere o treptată dezagregare, constituie temeiul, originea şi substratul formării raporturilor de producţie *feudale*, odată cu transformarea tributului *colectiv* şi *anonim* în obligaţii individualizate, pe cap de gospodărie, prin reducţia în servaj a agricultorilor.

Demersul ştiinţific operat cu sagacitate şi remarcabilă aplicaţie de profesorul H. H. Stahl îşi propune, tocmai pentru determinarea specificităţii orînduirii tributale, o regîndire a tipurilor (procedeelor) explicative în ordinea ştiinţelor umane în genere, a sociologiei istorice îndeosebi, accentuînd asupra complementarităţii acestora şi ţinînd a avertiza împotriva oricăror ispite unilaterale ori absolutizante. Sînt astfel puse în lumină deopotrivă avantajele şi dezavantajele apelului la un procedeu sau altul, fără reţineri inutile atunci cînd se pune problema de a distinge dificultăţile ori capcanele generate de supralicitările pripite, de generalizările intempestive: clasificarea *morfologică* a orînduirilor apare ca fiind obligatorie, criteriul distinctiv al proprietăţii este la rîndul său în întregime valabil, după cum este justificată şi „preeminenţa acordată tehnicilor de producţie ca semn formal, vizibil şi concret, al modului de producţie"; toate acestea însă cu o singură condiţie: „clasificarea să rămînă deschisă, adică să poată cuprinde, rînd pe rînd, toate orînduirile pe care ajungem a le cunoaşte istoric" (p. 46).

Am mai avea de amintit, în sensul contribuţiei profesorului Stahl la redimensionarea aparatului conceptual al sociologiei marxiste, formularea explicită, lipsită de orice echivoc, a tezei *neconfundării modurilor de producţie cu orînduirile sociale*, pornind de la ideea cu profunde valenţe euristice a lui Marx în virtutea căreia „aceeaşi bază economică — aceeaşi din punctul de vedere al condiţiilor principale — poate prezenta, în manifestarea ei, datorită nenumăratelor şi diverselor împrejurări empirice, condiţii naturale, relaţii de rasă, influenţe istorice, care acţionează din afară etc, variaţii nesfîrşite şi gradaţii, care nu pot fi înţelese decît cu ajutorul analizei acestor împrejurări empirice date" (K. Marx, *Capitalul*, vol. III, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1955, partea a II-a, cap. XLVII). În aceste teze, autentic program al unei sociologii *realiste* şi concrete, pentru care nivelul *empiricului* este inseparabil de acela al *istoricului*, vede H. H. Stahl sensul acţiunii fondatorului materialismului istoric de întemeiere a autenticei ştiinţe despre societate. Nu un amalgam derutant de date mute, nu o schemă prefabricată care să încorseteze istoria, ci o atenţie mereu vigilentă la detaliu şi la particularitate, aceasta apare a fi calea regală a investigaţiei sociologice marxiste, pentru care nimic nu este mai impropriu, mai hilar şi mai demn de dispreţ decît metamorfoza unor ipoteze, neîndoielnic excepţionale, în adevăruri revelate, postulate inexorabile ale unei prezumtive, teorii istorico-filozofice referitoare la calea generală pe care trebuie să o urmeze în mod fatal toate popoarele, indiferent de condiţiile istorice în care s-ar afla ele, pentru a ajunge în cele din urmă la o societate capitalistă" (Marx). În consens şi în prelungirea acestor gînduri ale lui Marx, modelul evoluţiei societale propus de profesorul H. H. Stahl nu exclude aprioric clasificările incomplete, fără pretenţii exhaustive, valabile şi chiar necesare în cadrul unor cercetări care nu nutresc ambiţia de a explica întreaga istorie universală, ci doar părţi, momente, fragmente ale acesteia. Ceea ce, tradus într-un limbaj ştiinţific adecvat obiectului supus investigaţiei, implică a se admite teza *coexistenţei seriilor evolutive plurale*, i.e. a ţine seama de faptul că „întotdeauna coexistă societăţi

aflate la diverse faze de dezvoltare socială, ale căror serii evolutive se disjung și se interferează" (p. 56). Înțelegerea acestei realități obiective impune, în același timp, obligația de a respecta în demersul științific multiplicitatea de ipostaze ale fenomenelor studiate, rigoarea perseverentă și neîncrederea în asimilările forțate ori în unele analogii pe cît de seducătoare, pe atît de înșelătoare — cum spune H. H. Stahl: „Chiar și în societăți *mai restrînse, nu chiar de talia marilor* imperii, pot coexista nu numai denivelări sociale, ci și moduri de producție diferite, într-o infinită varietate de situații pe care numai descrierea istorică și analiza comparativă, iar nu categorisirea tipologică le poate lămuri, *orice confuzie între șirul logic și cel istoric fiind inadmisibilă*" (p. 57, *subl. ns.*). Astfel prinde ființă o viziune constructivă, o perspectivă închegată și convingătoare asupra istoriei sociale românești, pentru care orînduirea tributală nu mai constituie un mister ori o simplă fantezie istorico-sociologică, ci un tip de organizare socială care se sustrage, prin chiar structura sa, oricărei clasificări uniliniare. Și aceasta întrucît, metodologic, „înseși clasificările liniare, cronologic-cauzale, ale formațiunilor social-economice nu sînt acceptabile", fiind mai mult ca oricînd actuală „ideea seriilor, concomitent și reciproc coordonate" (p. 59).

Nu ne-am permis în acest comentariu o adîncire a problematicii istorice a lucrării profesorului Stahl, sensul reflexiei noastre fiind determinat de caracterul atît de liber, într-adevăr lipsit de inhibiții, al ipotezelor sociologice formulate în marginea uneia dintre cele mai controversate episoade din istoria gîndirii marxiste. Mai mult, am urmărit să suprindem modalitățile prin care cugetarea creatoare face posibilă dezvăluirea unor etape și perioade *atît de puțin cunoscute*, precum orînduirea tributală, unde „ne putem bizui mai mult pe tăcerea documentelor decît pe locvacitatea lor" (p. 194). Fie-ne dar îngăduit să vedem în opera profesorului H. H. Stahl un efort benefic spre aprofundarea și întregirea viziunii marxiste asupra evoluției contradictorii a umanității, un corpus de ipoteze a căror perpetuă verificare se impune, cum chiar gînditorul ține a o spune, ca „o datorie pe încă o foarte lungă perioadă de vreme, cercetările istorice, mai ales atunci cînd au contigențe cu cele de sociologie, fiind fără sfîrșit previzibil".

Vladimir Tismăneanu

TEORIA CONTRADICȚIEI ȘI DINAMICA DEZVOLTĂRII SOCIETĂȚII SOCIALISTE*

Un interes crescînd a suscitat, la nivelul cercetării filozofice românești din ultimii ani, problematica contradicțiilor în socialism și acest fapt ilustrează, fără îndoială, o mutație semnificativă, o deplasare necesară a centrului de greutate al preocupărilor specialiștilor noștri din domeniul științelor sociale spre probleme-cheie ale materialismului dialectic și istoric.

Teoria contradicțiilor constituie însuși nucleul, nervul central al dialecticii materialiste. A o plasa sub fascicolul de lumină al analizei filozofice reprezintă pentru orice cercetător marxist autentic un act de atestare intelectuală, un test revelator, nu atît pentru fidelitatea față de metodă — care, așa cum ne-o dovedește o întreagă istorie a marxismului, a fost nu de puține ori asumată în mod convențional sau declarativ —, cît mai ales pentru consecvența cu care, dincolo de certitudinile facile și peremptorii, se operează o deschidere epistemologică, se caută un sens euristic în chiar demersul teoretic întreprins. Valoarea unei astfel de operațiuni intelectuale, rezidă, așadar, deopotrivă, în consistența rezultatelor și în chipul în care au fost obținute, adevărul implicînd și calea ce duce către el, virtuțile dialecticii nefiind altceva decît distilatul dificultăților pe care această metodă de gîndire le comportă inevitabil.

Preocupările teoretice legate de abordarea și elucidarea problemei contradicțiilor în socialism au avut ca resort, în cîmpul filozofic românesc, în primul rînd o reorientare de principiu provocată de suflul înnoitor adus de partidul nostru în viața intelectuală a țării, în perioada de după Congresul al IX-lea. Ele și-au găsit temeiul în recunoașterea deschisă, lucidă, în documentele de partid, a existenței obiective a contradicțiilor sociale chiar și în cadrul orînduirii socialiste, de o inestimabilă valoare teoretică și practică dovedindu-se în acest domeniu contribuția secretarului general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu: „Viața demonstrează cu putere că și în societatea socialistă continuă să existe contradicții și să se nască chiar contradicții noi. Unele dintre acestea pot deveni antagoniste și pot provoca mari greutăți pe drumul făuririi noii orînduiri sociale", „Problema se pune deci nu de a

* *Contradicțiile sociale în socialism*, Coordonatori: Ion Tudosescu, Aculin Cazacu, București, Edit. politică, 1980, 326 p.

nega sau subaprecia existenţa contradicţiilor — dealtfel, manifestarea contradicţiilor, lupta dintre ele constituie şi în socialism o lege a dezvoltării sociale. Ceea ce se cere este ca, pornind de la recunoaşterea existenţei contradicţiilor, să se treacă la studierea lor temeinică şi să se acţioneze în mod conştient, ţinîndu-se seama de legile obiective ale dezvoltării sociale în socialism, pentru ca aceste contradicţii să nu se amplifice, să nu devină antagoniste, să nu ducă la ciocniri violente" [1].

Apariţia, sub egida Editurii politice, a unui volum de studii consacrate problemei contradicţiilor sociale în socialism are astfel menirea să canalizeze o dezbatere filozofică deja angajată în jurul acestui obiect de cercetare, oportunitatea lui, utilitatea sa metodologică impunîndu-se fără discuţie, în special datorită posibilităţilor de operaţionalizare pe care le deschide şi pistelor pe care le sugerează, analizei, reflecţiei, acţiunii în deplină cunoştinţă de cauză, de pe liniamentele materialismului dialectic şi istoric, ale filozofiei şi sociologiei marxiste. Colectivul de autori — format în majoritatea din cadre didactice şi cercetători în domeniul ştiinţelor sociale de la Universitatea din Bucureşti — a fost animat de dorinţa, legitimă dealtfel, de a îmbrăţişa problema urmărită din mai multe unghiuri de vedere, sub toate aspectele ei. Coordonatorii volumului, Ion Tudosescu şi Aculin Cazacu, mărturisesc într-un succint *Cuvînt înainte* intenţia de a supune atenţiei unele contradicţii din principalele domenii ale vieţii sociale, economice şi politice şi de a configura cîteva direcţii de cercetare a acestora, întemeiate pe o perspectivă interdisciplinară. Autorii nu şi-au propus însă nici să epuizeze chestiunea adusă în discuţie, nici să emită vreun verdict de natură să excludă sau să închidă definitiv dezbaterea şi este cu atît mai mult meritul lor dacă aceste obiective, relativ limitate pe care şi le-au fixat, sînt nu numai atinse, dar şi depăşite.

Ocupîndu-se de *conceptul de contradicţie în dialectica materialistă*, Alexandru Valentin este tentat să reţină mai ales principalele determinaţii şi dimensiuni ale conceptului, interesat nu atît de avatarurile acestuia de-a lungul istoriei filozofiei, cît mai ales de confruntările contemporane dintre marxism şi unele curente şi orientări din gîndirea filozofică nemarxistă (neotomismul, personalismul etc.). Autorul demonstrează în chip pertinent inconsistenţa acelor poziţii teoretice pe care se situează unii filozofi ce refuză să recunoască obiectivitatea contradicţiilor în viaţa socială, decelînd raţiunile ce stau la baza atitudinilor acestor gînditori şi atrăgînd atenţia asupra semnificaţiei ideologice a recurenţei unor variante, teme sau motive ale dialecticii hegeliene — modalitate dealtfel destul de transparentă de recuzare sau negare a dialecticii marxiste. Subliniind necesitatea cunoaşterii contradicţiilor sub raportul specificului conţinutului şi formelor lor concrete de existenţă, Alexandru Valentin insistă asupra unei idei de o incontestabilă valoare metodologică, şi anume că, „toate aceste elemente caracteristice unei contradicţii sau sistem de contradicţii nu sînt date odată pentru totdeauna, *ne varietur*, ci, dimpotrivă, se schimbă, se transformă, trec şi ele unele în altele" (p. 38).

Alexandru Boboc, preocupat de raportul dintre *contradicţie şi înstrăinare*, urmăreşte să pună în evidenţă procesualitatea, formele concrete de existenţă ale contradicţiei în societatea noastră, relevînd că nu există o „cosubstanţialitate" între cele două elemente puse în relaţie: „Nu orice contradicţie generează înstrăinare, ci, în principiu, numai forma antagonică a contradicţiei" (p. 51). Reluînd în dezbatere tezele lui Marx din *Manuscrisele economico-filozofice*, Alexandru Boboc consideră necesar să nuanţeze unele aprecieri, formulate chiar în sînul teoriei marxiste contemporane, privitoare la fenomenul alienării, oprindu-se în special asupra lucrărilor lui Adam Schaff.

„Ca fenomen social — conchide *filozoful român* — înstrăinarea se circumscrie modalităţilor de fiinţare a contradicţiilor în viaţa socială şi, ca urmare, constituie o formă istorică de manifestare a naturii contradictorii a fenomenului mult mai complex al obiectivării omului (ca fiinţă socială şi individ, totodată), prin muncă" (p. 56). Chiar dacă problema înstrăinării vizează îndeosebi formele istorice de viaţă trecute ale omului, necesitatea înţelegerii dinamicii contradicţiilor în socialism, conştientizarea modalităţilor de soluţionare a situaţiilor conflictuale sau de criză, care constituie sursa şi catalizatorul fenomenelor de alienare, trebuie înţelese ca premise şi condiţii *sine qua non* ale întemeierii praxisului revoluţionar şi umanismului socialist, ca depăşire conştientă a tuturor opreliştilor ce stau în calea afirmării plenare a personalităţii umane, pentru a accede la comunism.

În studiul său *Teoria generală a contradicţiei şi acţiunea legii contradicţiei în socialism*, Ion Tudosescu propune o modalitate de abordare a problemei contradicţiilor ţinînd cont nu numai de datele teoriei marxiste clasice şi ale dialecticii ca metodă predilectă a acesteia, ci şi de achiziţiile contemporane ale teoriei cunoaşterii. Autorul reţine acele

[1] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, Bucureşti, Edit. politică, 1973, p. 548, 549.

valenţe utile, din perspectiva materialismului dialectic, ale teoriei sistemelor, delimitează sfera de acţiune şi manifestările legii contradicţiei, aplecîndu-se mai atent asupra specificului contradicţiilor în socialism. Tipologia contradicţiilor ce stau la baza diferitelor fenomene şi raporturi, al căror teren îl constituie noua orînduire, oferă, în concepţia autorului, elemente susceptibile de a prefigura modalităţi eficiente de rezolvare şi prevenire a efectelor disfuncţionale ale acestora. Ion Tudosescu pledează pentru o interferenţă, de ordin metodologico-acţional, a teoriei contradicţiilor cu perspectiva sociologică marxistă privind relaţiile umane în socialism, convins fiind că răspunsul pe care-l reclamă aceste probleme cardinale necesită încă eforturi de cunoaştere susţinute, mobilizarea resurselor creatoare ale cercetării noastre filozofice, care beneficiază de un valoros îndreptar teoretic şi practic în documentele programatice ale partidului, în lucrările secretarului general al acestuia, tovarăşul Nicolae Ceauşescu.

Constantin Sîrbu supune analizei în studiul *Contradicţii ale vieţii economice* însuşi substratul dezvoltării economico-sociale a societăţii socialiste, sfera forţelor şi a relaţiilor de producţie. Autorul surprinde sintetic condiţiile genezei şi cadrul de desfăşurare a principalelor contradicţii economice în socialism, ca dealtfel şi premisele economice şi sociale ale rezolvării diferitelor tipuri de contradicţii specifice noului mod de producţie, care, în virtutea esenţei sale, nu se situează automat dincolo de fenomene şi procese cu caracter contradictoriu, conflictual.

Un cadru general teoretic de abordare a *dinamicii contradicţiilor la nivelul sistemului politic*, cu reale valenţe operaţionale, propune în articolul său Ovidiu Trăsnea.

Considerînd că tipul şi gradul de intensitate a contradicţiilor sistemului politic se repercutează asupra sistemului social înglobant şi a subsistemelor acestuia, autorul consideră necesară decelarea şi ierarhizarea *tipurilor* de contradicţii ce însoţesc şi traversează procesul de transformare revoluţionară a societăţii, edificarea socialismului şi a relaţiilor politice corespunzătoare noii orînduiri. Un prim tip, cu caracter generic, priveşte „contradicţiile proprii (şi/sau inerente) politicului ca subsistem social specific (sub raport structural) şi cosistem (sub raport funcţional) al sistemului societal" (p. 135). Un alt tip de contradicţii vizează anumite etape ale procesului revoluţionar. Există, de asemenea, contradicţii „reziduale" generate de persistenţa unor vestigii ale vechiului, ca şi contradiţii legate de anumite optici subiective, erori, ignorarea sau încălcarea unor cerinţe obiective la nivelul structurii sociale. Ovidiu Trăsnea depistează, de asemenea, o altă categorie de contradicţii, specifice epocii pe care o străbatem, ce se manifestă la scară mondială şi îmbracă anumite particularităţi de acţiune în socialism. Autorul sugerează cîteva direcţii de abordare a problematicii contradicţiilor sistemului politic: întîi şi întîi *în cadrul* sistemului ca atare şi după aceea la nivelul *raporturilor acestuia cu mediul său intern (intrasocietal) şi extern (extrasocietal)* (p. 157—161). Realizarea *performanţelor* sistemului politic, eficienţa funcţionării mecanismului vieţii politice reprezintă, în perspectiva perfecţionării cadrului democraţiei socialiste, o finalitate practică, care, în viziunea lui Ovidiu Trăsnea, presupune nu mai puţin adjudecarea unui „stil" politic conform exigenţelor noilor structuri politice ale socialismului, dezvoltarea creativităţii politice, afirmarea nestingherită a spiritului novator ca o dimensiune definitorie a praxisului revoluţionar.

În plan *moral*, existenţa şi manifestările contradicţiilor şi conflictelor valorico-normative tind să reconstituie un cîmp de acţiune conex sistemului contradicţiilor din sfera relaţiilor de producţie şi a relaţiilor sociale în genere. Stelian Stoica, deşi disociază fenomenele conflictuale, de ordin valorico-normativ, antagonice de cele neantagonice, considerînd antagonismul moral ca o expresie, ca o formă particulară determinată a antagonismului social în societăţile bazate pe exploatare şi scindate în clase antagoniste, recunoaşte totuşi şi faptul că în socialism triumful normelor, principiilor şi valorilor morale, subjacente acestuia, departe de a se realiza de la sine, implică lupta, opoziţia deschisă sau latentă a unor sisteme de valori şi atitudini, a unor mentalităţi adeseori divergente, dacă nu antipodice. Autorul relevă cu pronunţat spirit de pătrundere sociologică condiţiile şi implicaţiile „eroziunii" etosului, ţărănesc în socialism sub impactul industrializării şi urbanizării, îngustarea spaţiului de manevră propriu spiritului individualist micburghez, accentuînd asupra corelaţiei dialectice dintre generalizarea şi perfecţionarea relaţiilor socialiste şi consolidarea sistemului de norme şi principii ale eticii şi echităţii socialiste, potenţarea lor reciprocă constituind garanţia edificării unui univers social şi moral superior tuturor celor cunoscute de-a lungul istoriei civilizaţiei umane.

Raportul dinte *mutaţiile sociale şi mutaţiile estetice*, pe care Ion Ianoşi, îl circumscrie în studiul său, unui punct de vedere filozofic determinist, marxist, comportă, aşa cum ne demonstrează autorul, recursul la o metodologie de analiză adecvată, pe de o parte, caracteristicilor specifice restructurărilor şi deschiderilor estetice ce au loc în societatea socialistă, pe de altă parte, implicaţiilor şi

metamorfozelor provocate de revoluția științifico-tehnică în viața socială, în lumea contemporană. Arta, frumosul încetează să mai constituie în socialism un privilegiu, apanajul unei minorități sau al unor elite. Democrația culturii nu înseamnă însă cu nici un chip vulgarizarea sau aplatizarea valorilor estetice, „deprofesionalizarea" artistului, „diluarea" sau „dizolvarea" activității artistice: „O mare problemă a socialismului — subliniază Ion Ianoși — rămîne găsirea căilor optime pentru sudura dintre «special» și «total» în cadrul celor mai diverse activități și creații. Aceasta este problema prezentă și viitoare, poate cea mai dificilă și fascinantă pentru artistul care se va păstra profesionist și își va accentua profesionalizarea odată cu implantarea în totalități sociale caracterizate prin toate lucrările tuturor lucrătorilor" (p. 196).

Cîteva disociații necesare privind *fenomenologia conștiinței și antinomiile ei specifice* realizează, de pe pozițiile psihologiei sociale marxiste, Pantelimon Golu. Antinomiile clasice — *natural-social, material-ideal, reproductiv-creativ, social-psihologic, individual-colectiv* — nu epuizează registrul unității contradictorii a conștiinței. Există decalaje și disfuncții la nivelul structurii interne a conștiinței, după cum există anumite tensiuni fără de care însești existența și activismul conștiinței nu sînt de conceput. De aceea, conștiința umană este întotdeauna o conștiință *in actu*, o construcție nicicînd încheiată, o realitate vie și ca atare contradictorie, a cărei transformare revoluționară se înfăptuiește prin activitatea concretă a oamenilor înșiși, prin praxisul social.

Ultima secțiune a volumului privește dialectica integrării sociale, strategiile decizionale și modalitățile de acțiune prin care se asigură rezolvarea contradicțiilor în cadrul societății socialiste. Abordînd o problematică de o deosebită rezonanță în sociologia contemporană, Aculin Cazacu procedează, în studiul *Condiția socială a omului și integrarea proceselor educaționale*, la stabilirea cîtorva distincții principiale între caracteristicile și manifestările fenomenului educațional în capitalismul dezvoltat și condițiile ce favorizează *dezvoltarea integrată* a educației în socialism.

În socialism are loc depășirea crizei „reproducerii culturale" — fenomen specific societății capitaliste avansate, semnalat și analizat de Pierre Bourdieu și Jean-Claude Passeron —, între sistemul culturii și cel al educației nemaiexistînd nici un hiatus, nici un clivaj sau incongruență de ordin structural și funcțional. Condiția organizațională a educației în noua orînduire relevă nu numai absența „represiunii instituționale", a fenomenului de „violență simbolică", inanitatea acestora pe măsura constituirii și funcționării unor mecanisme noi de „generare a șanselor sociale de acces" la învățămînt, de „selecție pe parcursul studiilor" și „utilizare profesională a absolvenților" (p. 236), ci și flexibilitatea unui cadru sistemic în care *învățămîntul, cercetarea* și *producția* se împletesc organic, își transferă reciproc elemente. Acestei perspective autorul îi adaugă și reconsiderarea, din punctul de vedere al finalității social-productive a școlii, a condiției socioprofesionale a sistemului de învățămînt, subliniind, contribuția originală și eficiența practică a măsurilor adoptate de partidul nostru în ceea ce privește pregătirea și utilizarea optimă a tuturor categoriilor de absolvenți, pe care sistemul de învățămînt, în strînsă corelare cu planificarea economică și a producției, le are în atenție permanent, la nivel macrosocial și la nivelul fiecărui membru al societății în parte.

O serie de precizări privind *contradicțiile și funcționalitatea* sistemului de învățămînt privit în dinamica sa aduce și studiul Didinei Bărbulescu, elaborat împreună cu Lazăr Vlăsceanu, care insistă de asemenea asupra sistemului integrat învățămînt-cercetare-producție.

Nu lipsită de valențe operaționale este și contribuția lui Cătălin Zamfir, preocupat mai ales de evidențierea *surselor cognitive ale contradicțiilor sociale*, privite prin prisma repercusiunilor pe care acestea le au la scara structurilor organizaționale și a funcționării sistemelor sociale.

Pentru Virgil Constantinescu, un cîmp de manifestări al contradicțiilor sociale în socialism, ce este departe încă de a-și fi epuizat implicațiile și semnificațiile în raport cu sistemul social, îl constituie ansamblul transformărilor socioocupaționale suferite de categorii întregi de populație activă din mediul rural în angrenajul procesului de industrializare socialistă. Autorul surprinde fenomenul *biprofesionalizării* persoanelor cu statusuri ocupaționale duble, muncitori-țărani sau țărani-muncitori, navetismul nereducîndu-se cîtuși de puțin la o simplă mișcare pendulatorie cu frecvență zilnică sau săptămînală între locul de rezidență rural și locul de muncă din mediul urban-industrial. El accentuează asupra rolului valorilor și modelelor comportamentale ce guvernează acest fenomen, depistează cauzele și condițiile favorizante ale „desprinderii" navetiștilor de mediul tradițional și ale sinuosului lor „drum" spre o identitate socială proprie și scoate în evidență caracteristicile modului acestora de raportare la presiunile sociale pe care le suportă, elaborînd totodată elemente pentru

o analiză tipologică a fenomenului avut în vedere.

Ion Ungureanu, autorul studiului *Responsabilitate socială și acțiune în rezolvarea contradicțiilor*, militează pentru necesitatea unei mai clare determinări, din punct de vedere sociologic, a problematicii contradicțiilor în socialism, insistînd cu precădere asupra dialecticii intime între sfera conștiinței sociale și cea a acțiunii, între planul normelor, valorilor, atitudinilor și cel al comportamentelor individuale și colective. Problema responsabilității sociale reprezintă în viziunea autorului piatra unghiulară, elementul constitutiv al unei noi conduite, specifice noului context de relații socialiste. Ea reprezintă deopotrivă principiul motor și finalitatea acțiunii sociale conștiente, desfășurate în deplină cunoștință de cauză.

Volumul *Contradicțiile sociale în socialism*, rezultat al unor strădanii teoretice și metodologice conjugate, este, în același timp, suma unor eforturi și ambiții puse în comun și a unor promisiuni a căror onorare abia urmează să se înfăptuiască. Dialogul amorsat de autori rămîne astfel deschis. Lucrarea este indiscutabil utilă atît specialiștilor, cît și publicului cititor interesat de problema adusă în centrul discuției. Întrebările pe care ea le suscită, răspunsurile pe care le sugerează, nu fac decît să incite la reflecție, analiza proprie — plecînd de la acest prim nivel de sistematizare și generalizare — fiind de fapt aceea care trebuie să furnizeze fiecăruia substanța și sensul înțelegerii cît mai profunde a legităților obiective, a contradicțiilor și tensiunilor dialectice ce stau la baza dezvoltării sociale.

Mihai Milca

CONDIȚIA FEMEII ȘI VALORILE FEMINITĂȚII ÎN CIVILIZAȚIA CONTEMPORANĂ*

Literatura în acest domeniu este destul de săracă la noi, deși experiența mișcărilor feministe din trecut și mai ales practica socială contemporană oferă un bogat material de reflecție teoretică. Iată de ce lucrarea Stanei Buzatu, consacrată acestei probleme, este binevenită și de mare actualitate. Ea are la bază o cunoaștere aprofundată a temei — reunește o investigare amplă a literaturii de specialitate și numeroase date obiective de ordin social-politic și cultural, toate favorizînd o justă înțelegere și analiză a acestei probleme. După știința noastră este prima monografie de asemenea amploare despre condiția femeii, o realizare cu totul remarcabilă, începînd cu structura sa originală și continuînd cu modul de a concepe și soluționa problemele specifice ale temei.

Lucrarea debutează cu un capitol care își propune să definească *Noțiunea de condiție a femeii*. Autoarea subliniază că acest din urmă concept trebuie examinat nu prin prisma efectelor de conștiință și nici ca un *dat natural*, ci ca rezultat al unei evoluții sociale în care inegalitatea raporturilor dintre sexe este un reflex al inegalității în raporturile dintre clase. Este vorba de un concept complex din care nu lipsește o componentă *biologică*, dar factorii determinanți sînt de natură social-istorică: „Multitudinea de factori care determină forma concretă de manifestare face din problematica cuprinsă în conceptul de condiție a femeii un domeniu deosebit de complex, care nu poate fi descifrat decît printr-o analiză multilaterală, atît în planul condițiilor sociale cu devenirea lor istorică ... cît și în planul psihologiei și culturii, al tradițiilor și valorilor specifice diferitelor epoci și civilizații" (p. 43). Cu alte cuvinte, această noțiune este deopotrivă *antropologică* (unitate biopsihică), *sociologică* (unitatea dintre economic-social-politic) și *axiologică* (unitate de valori specifice în primul rînd *etice* și *estetice*).

Autoarea se întreabă în mod îndreptățit în ce măsură aspectele prin care s-a manifestat de-a lungul istoriei statutul social de subordonare al femeii se păstrează încă în societățile cele mai civilizate, mai evoluate astăzi sub raport cultural. Răspunsul pe care îl aflăm în lucrare este că, sub o formă sau alta, total sau parțial, *de iure* sau *de facto*, toți acești factori de subordonare și inferioritate se păstrează în toate civilizațiile presocialiste. Chiar dacă intervin mutații importante în *orizontul producției*, în *sfera învățămîntului și culturii*, cu implicații și repercusiuni importante în *situația profesională*, *culturală* și *morală* a femeii. Toate aceste mutații sînt analizate în lucrare cu măsură și cumpănire — fără a minimaliza efectele lor pozitive pentru *statutul social* al femeii, dar și fără a le exagera însemnătatea. Este vorba de pătrunderea femeii în producție de lărgirea evantaiului de profesii și de domenii în care forța de muncă feminină este solicitată, reducerea dependenței economice a femeii în familie, accesul neîngrădit la toate formele de învățămînt. Dar toate acestea n-o pot împiedica pe Stana Buzatu să pună în lumină, cu spirit critic și luciditate, stările

* Stana Buzatu, *Condiția femeii — dimensiune a progresului contemporan*, București, Edit. politică, 1979, p. 528.

precare, fenomenele de insatisfacție și inegalitate reală ce persistă în condiția femeii contemporane. De pildă, în ceea ce privește așa-zisa echivalență sau complementaritate a sarcinilor și răspunderilor femeii și bărbatului: ea crește copiii și îndeplinește treburi gospodărești, el își asumă răspunderea bazei materiale a familiei — ceea ce pare firesc, de vreme ce istoria însăși a consfințit acest mod de existență a familiei. „Numai că istoria — scrie autoarea — nu a decantat încă cu toată gravitatea și într-o perspectivă consecvent umanistă prețul acestei « echivalențe », al acestei complementarități. Acest preț poartă numele de subdezvoltare umană, care nu poate fi echivalat cu nici un fel de condiții materiale de care s-ar putea bucura femeia" (p. 58). Și aceasta pentru că valoarea muncii casnice a femeii nu este recunoscută și omologată social. Dealtfel, însăși ponderea cu totul disproporționată a sarcinilor sale în cadrul familiei împiedică femeia să-și valorifice condițiile sociale favorizate ale emancipării; căci *munca în gospodărie implică*, chiar în condițiile modernizării treburilor casnice, o muncă repetitivă, abrutizantă, cu un foarte redus *conținut de valoare*, o minimă *deschidere culturală*.

O idee fundamentală a lucrării Stanei Buzatu este aceea că *femeia dispune de un uriaș potențial de creativitate*, de numeroase valențe pentru munci de superioară demnitate axiologică. Dar personalitatea femeii s-a putut rareori dezvolta potrivit valențelor sale creative, fiind limitată unilateral la atribute tradiționale, socotite drept „naturale", creîndu-se o opoziție arbitrară între *funcția maternității*, care este antropologică, și nu doar biologică, și *funcțiile socioculturale* ale femeii. Dimpotrivă, concilierea, armonizarea acestor funcții ar putea să acționeze ca un factor de umanizare și spiritualizare, nu numai al femeii, dar și al societății în ansamblul ei, în primul rînd al relațiilor interumane. Emanciparea globală a societății de tot ceea ce împiedică afirmarea plenară a personalității umane reprezintă o condiție esențială, necesară, dar nu suficientă a emancipării femeii.

Un capitol de peste 200 pagini, *Feminismul: între trecut și viitor*, se ocupă de semnificațiile și destinul acestei mișcări sociale de emancipare a femeii. Apărut în condițiile capitalismului, feminismul a avut înainte de toate meritul de a fi depășit o stare milenară nu numai de inferioritate *(de iure* sau *de facto)* a femeii, dar și un fenomen poate mai grav: atitudinea de resemnare a femeii, acceptarea pasivă a stării ei ca o stare naturală. În ciuda aspirațiilor sale universaliste, arată Stana Buzatu, feminismul este tributar inițial concepțiilor burgheze, ceea ce nu trebuie însă să ne împiedice a aprecia pozitiv numeroasele acțiuni de luptă organizate de mișcările feministe din diferite țări. Analizînd larg astfel de mișcări, autoarea disociază *feminismul radical* de cel *conservator*, evidențiază temeiurile ideologice ale feminismului, care se dovedesc mult mai complexe și contradictorii decît ar putea să pară la o privire superficială.

În acest context, aș atrage atenția asupra unui titlu semnificativ de paragraf: *De la revendicarea egalității la dobîndirea identității ca personalitate umană integrală*. Este o revendicare a feminismului radical, dar și o cerință obiectivă a emancipării condiției femeii, atît în planul practicii sociale obiective, cît și prin respingerea a ceea ce autoarea numește *„ideologia totalizantă* care reflectă, justifică aceste structuri din cadrul familiei, tocmai pentru a justifica acel *statu-quo* definit de sociologia funcționalistă ca « stare de echilibru » (p. 193). Mișcarea comunistă și muncitorească nu neagă feminismul — mai exact obiectivele radicale ale acestuia —, ci le integrează în orizontul luptei sale revoluționare pentru eliberarea socială globală.

Și totuși, ce este *feminitatea?* „Sexualitatea și feminitatea — scrie autoarea — au constituit și mai constituie încă acea sferă a existenței în care femeia își trăiește în mod dramatic condiția de dependență față de bărbat" (p. 195). De aici revendicarea de a demistifica condiția umană a femeii, cu toate ambiguitățile și contradicțiile sale.

Sexualitatea și feminitatea sînt „noțiuni încărcate de milenii cu o imensă zestre de subiectivism, idealism, cu cele mai bizare ambiguități", iar azi domină pînă la obsesie o întreagă literatură și revuistică confecționată pe măsura „societății de consum", contribuind la impunerea unor false modele sociale și provocînd o adevărată „criză a identității" femeii, împiedicînd-o să-și conștientizeze statutul social, să acționeze și să militeze pentru dobîndirea unei noi condiții umane. Modelele culturale ale acestei societăți sînt de asemenea saturate de sexualitate și erotism.

Principalul efort al autoarei cărții pe care o comentăm constă tocmai în demistificarea acestei feminități, dar demistificarea este numai un pas spre reconstrucția sa. Căci *feminitatea* are valențe pozitive care afirmă într-o manieră specifică și nu neagă autonomia și demnitatea femeii. Este vorba, în primul rînd, de o anume *modalitate a conștiinței de sine* ca o ființă originală, ca o personalitate distinctă și legată de lume, de semenii săi, care se exprimă nu numai prin atracția sexuală, ci prin cunoaștere, muncă, creație artistică, literatură, prin prietenie și dra-

goste în munca socială, în organizarea vieții familiale, educația copiilor.

Egalitatea sexelor, mai ales în cîmpul vieții sociale-profesionale, științifice, culturale acceptată rațional nu înlătură automat la nivelul structurilor necontrolate de rațiune ale vieții sufletești unele prejudecăți. Să nu uităm că purtăm în noi, în ereditatea noastră biopsihică, însemnele unei milenare istorii, în care inegalitatea (sexelor, claselor, națiunilor etc.) și prejudecățile de tot felul constituiau mediul nutritiv de viața psihospirituală a oamenilor. Iar comportamentele noastre nu sînt toate și în întregime călăuzite de luminile rațiunii sau de gardienii conștiinței. Și cu toate acestea, a crede în frumusețea și farmecul feminității nu constituie o prejudecată.

Înțeleg prin feminitate anumite *valori estetice* și *morale*, ba chiar o anume structurare și coloratură a valorilor, alcătuind *specificul feminin*. Mă gîndesc la acele inepuizabile resurse de gingășie, de delicatețe, bunătate și omenie, de afecțiune, iubitoare și ocrotitoare totodată, la acel simț înnăscut al ordinii și frumosului — toate acestea și multe altele aflîndu-se, în cazul femeii, într-un asemenea aliaj care conferă comportamentului feminin o notă aparte, distinctivă, aducînd pretutindeni un spor de ordine estetică și frumusețe.

Convins fiind de *legitimitatea istorică a feminității sub raport antropologic și axiologic*, și deci de o anume rigiditate a feminismului în tratarea acestui concept, trebuie să subliniez în același timp că este pe deplin îndreptățită reacția critică a autoarei împotriva unor interpretări deformante ale feminității — cum ar fi psihanaliza freudiană, mistica feminină, împotriva crizei valorilor și a efectelor ei negative asupra calității vieții, îndeosebi prin pierderea identității umane-personale.

Oricît de sinuos și contradictoriu ar fi drumul feminismului, dominanta sa constantă este lupta pentru afirmarea femeii ca ființă integrală, cu o viață psihică bogată care nu se limitează la valorile (reale sau potențiale) ale feminității, dar nici nu le neagă. Cred că nu trebuie să confundăm astfel de noțiuni analizate critic în lucrare ca „șovinism antimasculin", „feminitudine", „sexism" etc. cu ideea de feminitate. Stana Buzatu nu face o atare confuzie, dar nici nu o previne cu toată claritatea, poate datorită proiectării feminității aproape exclusiv în pîcla deasă a mistificărilor tradiționale. Ea este mereu călăuzită de un ascuțit spirit critic, de o conștiință *lucidă* a problematicii analizate, opunîndu-se oricăror idoli, oricăror sacralizări și autoiluzionări, ca și dulcegăriilor sentimentale, dar nu cred că am păcătui împotriva adevărului fiind sensibili la ceea ce dînsa numește „poezia diferențelor" sau la dialectica subtilă a unității și diversității nu numai la nivel social global, dar și la nivelul raporturilor dintre sexe.

Capitolul *Socialismului și condiția femeii* reprezintă o fericită încununare a acestei remarcabile lucrări. Un succint istoric al problemei feminine în România, noile orizonturi ale progresului în socialism, condițiile de ordin economic, politic, juridic și sociocultural ale afirmării femeii în toate domeniile de activitate — sînt principalele elemente de analiză în acest capitol. Condiția femeii devine unul dintre cei mai importanți indici ai superiorității noului tip de progres și de dezvoltare socială. Saltul calitativ se realizează prin integrarea femeii în practica socială productivă, precum și în toate celelalte domenii de activitate socială, în condițiile conștientizării și modernizării structurilor obiective de viață.

Concluzia rațională, optimistă ce se degajă din ampla lucrare a Stanei Buzatu ar putea fi formulată astfel: cum ar putea să fie ignorate în perspectiva comunistă a lumii de mîine patrimoniul de gînduri și sentimente, capacitatea de iubire și visare a femeii? Niciodată tensiunea creatoare dintre științific și fantastic (fantasticul laic) nu a fost mai puternică, mai tulburătoare decît azi, pentru că niciodată zborul gîndului iscoditor nu a avut mai mare nevoie decît azi nu numai de suportul științific al unor calcule exacte, de temeiul realist al faptelor și legilor obiective, ci și de aripile romantice ale visului, de proiecția unui *crez filozofic*, a unui *ideal etic*. În toate aceste eforturi prometeice, civilizatoare, nu poate lipsi spiritualitatea creatoare a femeii atît de deschisă înnoirilor.

Al. Tănase

O CONTRIBUȚIE ROMÂNEASCĂ LA EXEGEZA MARILOR GÎNDITORI*

Ideea de a reuni într-un volum cîteva dintre eseurile filozofice ale lui Dan Bădărău trebuie salutată cu multă satisfacție și ne exprimăm din capul locului speranța că această culegere va fi un *prim* volum (și nu singurul). Figura lui Dan Bădărău este încă vie în memoria celor mai mulți dintre iubitorii filozofiei românești, iar în prefața

* Dan Bădărău, *Serieri alese* (sub red. acad. Vasile Pavelcu), București, Edit. Academiei, 1979, 318 p.

cărţii, îngrijitorul culegerii ne prezintă o succintă biobibliografie a unei personalităţi complexe, pentru care strădaniile filozofice au fost numai unul dintre aspectele activităţii sale spirituale. Erudiţia sa neobişnuită a făcut din Bădărău un valoros exeget al operelor multor clasici ai filozofiei. Reţinem cîteva caracterizări consemnate în prefaţă: raţionalist şi umanist, patriot democrat, posesor al unei originalităţi discrete — dar autentice (p. 9—10). Credem că nu întîmplător, volumul acestui mare erudit conţine mai ales studii referitoare la mari filozofi care au fost mari eruditi — mari oameni de ştiinţă. Aceste nume de prestigiu sînt Aristotel, Leibniz, Dimitrie Cantemir. Studiile sînt scrise în ultimii douăzeci de ani şi lor li se adaugă un text inedit, foarte valoros, despre *Noţiunea de concept de-a lungul istoriei* (p. 247—318). Dar să începem prin paginile consacrate lui Aristotel, care nu sînt puţine (p. 13—124) şi care reprezintă o contribuţie remarcabilă la istoria gîndirii dialectice, aşa cum o înţelegem în urma operei epocale a lui Marx, Engels şi Lenin.

Un prim studiu priveşte *Categoriile la Aristotel*. Cititorul urmăreşte cu interes, dar şi cu oarecare nedumerire, unele oscilaţii ale gîndirii Stagiritului, depistate cu multă ascuţime de către comentatorul român. Pentru Aristotel, categoriile sînt „atributele care revin în modul cel mai curent lucrurilor, genurile cele mai generale" (p. 15), dar rămîne neexplicat (de către marele filozof elin) de ce el deosebeşte cîteodată zece, alteori mai puţine. Considerînd ca depăşită interpretarea lui Trendelenburg (1846) după care categoriile *logice* ale lui Aristotel s-ar modela după categoriile *gramaticii* greceşti, Bădărău compară „listele" lui Aristotel cu cele propuse de Platon (cinci), Kant (douăsprezece, grupate cîte trei) şi Hegel (douăzeci şi cinci). Ipoteza sa se dezvoltă din luarea în considerare a relativului, corelativului, opoziţiilor, contrariilor. „Resortul lăuntric" al Stagiritului pare să fie „presentimentul logicii dialectice" (p. 30). Cele zece categorii aristotelice nu pot fi puse în contul unei alegeri pur empirice, ci aparţin filierei dialecticii spontane, înnăscute, despre care Engels scria că a fost apanajul filozofilor greci din antichitate (p. 57). Un studiu intitulat apăsat *Cuplul dialectic în logica lui Aristotel* va căuta că regrupeze majoritatea categoriilor în diade şi să argumenteze că aceste diade sînt dialectice: „grupări binare care exprimă unitatea contrariilor, adică o unitate de laturi, însuşiri şi tendinţe contrare : doi termeni din care unul neagă ceea ce celălalt afirmă" (p. 59). Totuşi — ni se atrage atenţia — diadele aristotelice au un caracter mai puţin riguros şi mai puţin rigid decît o cere legea unităţii contrariilor — ceea ce s-ar explica prin aceea că, în cugetarea logicianului metafizician al antichităţii, logicul şi ontologicul nu se acoperă cu desăvîrşire (p. 72). Oricum, cuplurile se afirmă puternic în opera acestui „Hegel" al antichităţii" şi Bădărău sugerează că originea lor trebuie căutată „în practica multimilenară a popoarelor mediteraneene care au ştiut să discearnă că un concept nu se poate înţelege decît în legătură cu un altul" *(ibid.)*. Două studii în limba franceză reiau unele aspecte ale „dialecticilor" aristoteliene; folosim cuvîntul la plural, pentru a deosebi ceea ce înţelegea Aristotel prin „dialectică", de germenii liniei evolutive a gîndirii care a dus la Hegel şi la Marx. Printre aceştia se evidenţiază teoria coprezenţei contrariilor într-un gen (p. 124). Însă ar fi nedrept să atragem atenţia doar asupra *acestui* „fir roşu" al studiilor lui Bădărău; ele discută amplu semnificaţia (adeseori greşit înţeleasă) a *tuturor* categoriilor din tabelele lui Aristotel şi ecourile pe care le-au avut tezele sale la filozofii antici şi la o seamă de comentatori moderni (şi contemporani), cu care autorul român este deseori în dezacord polemic.

Cît despre G. W. Leibniz (despre care Bădărău a scris o monografie), autorul afirmă că „aproape nu există ramură a cunoştinţelor omeneşti al cărei bilanţ istoric să se poată face fără să apară numele, printre îndrumători şi înnoitori, al acestui spirit omnilateral" (p. 124). Cum se justifică, atunci, ideea de pe aceeaşi pagină, după care omenirea este vinovată „de o apăsătoare ingratitudine faţă de acest uriaş al cugetării omeneşti"? Desigur, nu numai „pasiunea sa rece şi uscăciunea sa înfricoşătoare" care l-au îndepărtat oarecum de un contact direct, intim, cu contemporanii săi (cu care a purtat însă o vastă corespondenţă!) şi l-au făcut să nu aibă discipoli numeroşi, i-au înnegurat amintirea. „Leibniz — scrie autorul — a eşuat ... în faţa aceleiaşi împliniri a unei concilieri între un determinism strict şi o contingenţă a faptelor din natură" (p. 129) cu care s-a confruntat şi un Spinoza. Leibniz se refugiază pe „poziţii vulnerabile" (p. 135). Însă — arată Bădărău —, de fapt, Leibniz a profesat o filozofie luminoasă, a crezut întotdeauna în bine, a sperat în progres, a militat pentru pace şi împăcare (p. 127); opera sa filozofică este „minunată şi mereu neistovită" (p. 137), dar viziunea sa universală nu se pretează unor asimilări uşoare. Este trist să aflăm că dezinteresul contemporanilor săi faţă de autorul monadismului s-a putut exprima şi printr-o înmormîntare la care sicriul a fost urmat numai de devotatul său secretar! Însă trebuie să privim cu simpatie (şi Bădărău o face) cum, ceva mai tîrziu, Diderot a afirmat

că Leibniz singur a adus Germaniei, mai multă fală decît au adus Greciei Platon, Aristotel și Archimede la un loc.

Articolul oarecum ocazional pe care l-am urmărit în rîndurile precedente este urmat, în volum, de un amplu studiu (în franceză) despre *Componenta logică a teoriei leibniziene a identității indiscernabilelor* (p. 139—175).

Ca români, ne interesează, firește, în chip cu totul deosebit, cele patru studii dedicate lui Dimitrie Cantemir (se știe că D. Bădărău a fost exegetul cel mai competent al filozofiei sale). Un prim studiu se ocupă de influența medicului și chimistului flamand Van Helmont asupra scrierilor lui D. Cantemir. Van Helmont este prezentat mai puțin prin ceea ce a adus pozitiv în știința renascentistă, cît prin „notele tulburi ale științei ermetice medievale" (p. 204) care-l încătușau, prin opoziția declarată pe care o proclamă între învățătura sacrosanctă a creștinilor și știința „păgînă" aristotelică. D. Cantemir, care era un mare admirator al lui J. B. Van Helmont (deși nu ni se explică de ce?), se „sustrage în parte acestui fundal confuz și obscurantist", dar adoptă în cele din urmă teoria dublului adevăr (p. 204). Oricum, D. Bădărău vede în enciclopedistul român un precursor al gîndirii științifice moderne, *prin contrast* cu autorul flamand citat — o poziție ce ar mai avea nevoie de lămuriri. De o valoare documentară particulară este articolul referitor la *D. Cantemir academician*, din care rezultă că „misiunea" sa principală în această calitate era să aducă în fața forului din Berlin precizări referitoare la genealogia poporului român (p. 215). Enciclopedismul lui D. Cantemir este proiectat pe fondul epocii, cu „preocupări universalizante ... în concordanță cu starea încă de nediferențiere a cunoștințelor omenești în acel secol" (p. 219). Crede, ca alți contemporani ai săi, că un același om este în stare să îmbrățișeze întregul complex al fenomenelor naturii. În articolul lui D. Bădărău se dă o caracterizare adecvată *Descrierii Moldovei*, ca lucrare de geografie umană, elaborată nu ca un amator ci ca un savant care „epuizează știința în ansamblul ei", ce e drept „încă sărac" (p. 226). Rădăcina patriotică a acestei opere este ușor de argumentat. Dar trebuie să subliniem și rădăcinile patriotice ale cercetării monografice întreprinse de D. Bădărău asupra filozofiei lui D. Cantemir, în special în domeniul filozofiei istoriei, inclusiv al metodologiei istoriografice. Comparația cu iluminiștii francezi din secolul XVIII nu-i este defavorabilă (p. 245).

★

Dacă textele trecute în revistă pînă acum sînt reeditări, în *Noțiunea de concept de-a lungul istoriei* întîlnim nu numai reluări de teze și expuneri anterioare, într-o nouă formă, ci și propuneri terminologice și conexiuni de idei cu desăvîrșire originale.

Iată, de exemplu, diferențierea (funcțională) între *ființare* și *existență* (p. 247), pornind de la utilizarea copulativă a lui „este". Ființă este tot ce *ființează* — ca obiect al ontologiei. Problematica conceptului este privită în strînsă legătură cu cea a devenirii și cu cea a limitării realității la obiectele singulare. Cele unsprezece secțiuni ale studiului conduc cititorul (ca și eseurile despre Aristotel) de la Platon la Hegel. Ca și în acele eseuri, se urmărește funcția divizărilor binare, a elaborării opozițiilor dintre noțiuni; dealtfel, și în acest cadru, lui Aristotel i se acordă multe pagini. Studiul, evident refractar oricărei rezumări, este interesant și prin suprinzătoarele anticipări ale unor viziuni „moderne", pe care le întîlnim la filozofii antici sau medievali mai puțin cunoscuți. Logicianul Bădărău își afirmă „magistralitatea" mai ales în discuțiile referitoare la extensivism și comprehensivism (p. 280 ș.u.) Reîntîlnim, poate mai clar exprimate decît în eseul despre indiscernabile, poziții lui Leibniz. Iar paginile dedicate lui Hegel, „citite" cu ochii unui om format în disciplinele științelor contemporane, sînt apte de a scoate în relief strălucirile, dar și caducitățile, din opera acestui mare filozof. Optînd categoric pentru o filozofie a devenirii, D. Bădărău acuză eleatismul de a fi aruncat gîndirea occidentală într-o milenară stare de „încertitudine" și de „apăsătoare nedumerire" (p. 318). Dar oare, în adevăr, filozofi singulari au influențat gîndirea *omenirii*, iar Hegel a indicat acesteia ieșirea din impas?

Nu este expunerea sa prea „încețoșată", cum nota chiar Lenin? Impresia noastră este că dialectica necesită o continuă „regîndire" în contact cu pașii (ce nu sînt „pași pe loc") ai științelor din secolul ce s-a scurs de la Hegel încoace și o revizuire (cu rafinările implicite) a terminologiei. Este Heraclit un filozof al *devenirii*, sau numai al *curgerii? Desfășurarea* este ea o *dezvoltare* sau este o prezentare succesivă a ceea ce era *preprogramat* (înfășurat)? În afară de „negarea" din *devenire*, ce semnificații pot avea *anulările* „pure și simple", *nimicirile* „nedialectice"? Schemele hegeliene nu sînt, oare, doar *modalități* ale devenirii, mult mai diversă în modele? Ce „rol" logic (și ontologic) revine *complementarității* și „armoniei", aspecte care sînt subestimate critic în raport cu *antinomia*, la p. 60 (notă) a articolului lui D. Bădărău, publicat în 1965?

Culegerea de studii pe care am parcurs-o este extrem de bogată în detalii și probleme;

cu alte cuvinte, este instructivă și dinamizantă. Departe de a-și restrînge rostul la omagierea unui intelectual de o excepțională finețe, ea este un instrument de lucru pentru logician, pentru filozoful și istoricul științei și al culturii.

Victor Săhleanu

O PORTRETIZARE A SECOLULUI*

Analizelor riguroase ale veacului pe care-l străbatem, ce pun în relief uriașe încărcături de semnificații, necesare, desigur, de a fi întreprinse minuțios, dar izvorîte fiind dintr-un ochi, am zice, ciclopic, rece și necruțător, căruia îi lipsește slăbiciunea tulburătoarei bătăi a pleoapelor, le ia cîteodată locul tentativa de a *portretiza* istoria *trăită*. Într-o asemenea perspectivă, respectul pentru adevărul istoric păstrîndu-se intact, se insinuează — pe porțiuni mai întinse sau mai restrînse —, în locul denotativului tutelator și „dur", conotația reverberantă și seducătoare, ca un ecou multiplicat. Așa stau lucrurile cu ultima carte a lui Ion Ianoși, *Secolul nostru cel de toate zilele*. Ea este, într-adevăr, o portretizare conotativă a secolului XX, analiza teoretică, descripția logic-categorială, întrînd într-un permanent joc al concurenței cu sugestia artistică pe care o degajă imaginea literară, întrecerea cîștigînd-o, de cele mai multe ori, cel de al doilea concurent. Căci, în definitiv, aceasta-i explicația: dacă în *Secolul nostru cel de toate zilele* conotația artistică are o pondere considerabilă este pentru că autorul a simțit nevoia imperioasă să *întruchipeze* într-un mod mai decis *vocea scriitorului*. Asta, în ciuda declarațiilor prudente ale lui Ion Ianoși care mărturisește că n-a avut niciodată încredere deplină în virtuțile sale de creator de literatură; a căutat refugiul în teorie, și că — în cele din urmă — a înaintat pe o linie de graniță, unde domeniile se întîlnesc înfrățite. Dacă nu cumva asemenea prudență este doar un nevinovat act diplomatic, pentru a atenua eventualele observații ale cititorului, I. Ianoși ar putea fi mai generos cu sine: *este* și scriitor. Un scriitor cu talent autentic, dispunînd de densitate a expresiei artistice, ce se reține ca atare. Așadar, cînd cu cîțiva ani în urmă scriam că *Poveste cu doi necunoscuți* conține în substanța ei elemente ce mărturisesc un talent scriitoricesc, nu ne înșelam. Lucrurile se conturează acum — din acest punct de vedere — cu o claritate sporită: dacă *Poveste cu doi necunoscuți* este cartea unui teoretician cu certe înclinații literare, *Secolul nostru cel de toate zilele* este o creație de scriitor, o elaborare cu preponderență artistică, din care perspectiva teoreticianului nu lipsește, desigur, dar ea se subordonează cu suplețe celeilalte structuri. Prin urmare, de astă dată, o carte ce-l afirmă mai cu seamă pe scriitor.

Secolul nostru cel de toate zilele este confesiunea unui autor ce are — am spune — *orgoliul timpului istoric* pe care-l trăiește, în sensul că-și „asumă" cu dezarmantă sinceritate, cu o cuceritoare și cinstită *responsabilitate critică*, nu numai acte de izbîndă umană a veacului, ci și avataruri consumate în drame grave. Voind să fie o carte de memorii, din perspectiva unui „fals tratat despre sine", lucrarea lui Ion Ianoși ni se relevă drept o portretizare în raze concentrice a istoriei dispersată la nivelul cotidianului trăit. Însă și cotidianul este înțeles aici nu în direcția acelui insignifiant mărunțiș al vieții, ce se spulberă fără urmă, ci de la o anumită *altitudine* în sus: un cotidian înclinat către posibilitatea de a se înscrie în *istorie*.

Spuneam că este vorba de o portretizare în „raze concentrice". Impresia aceasta vine din năzuința de a cuprinde totul în *scopul* descrierii sugestive, expresive: istoria cu dramele ei, viața socială, politică, fericirea oamenilor, tăria și lașitatea lor, contorsionarea ori pierderea unor destine, filozofia, arta, școala, structura individuală a unor personalități, ori a unor prieteni apropiați autorului. O materie atît de diversă, concentrată într-o lucrare nu foarte voluminoasă, ar fi putut genera acea dezordine a alergării de la una la alta, ce eșuează pînă la urmă în prolixitate supărătoare. Dacă Ion Ianoși a reușit să evite o astfel de capcană, aceasta se datorește rafinamentului cu care a știut să cupleze firele aparent dezlînate, să racordeze — fără schimbări scrișnite de ritm — antinomiile, într-un cuvînt să construiască un tot polifonic, capabil să sugereze întensitatea unei vieți trăită plenar. Iar în ce privește talentul de portretist, el e cu adevărat remarcabil mai ales în reliefarea artistică a unor stări de spirit, fie la nivelul unor individualități, fie la acela — mai vast — al configurației secolului. Ne-am îngădui să adresăm lui Ion Ianoși îndemnul sincer de a persevera în cărțile lui viitoare, în acest *gen* de portretizare.

Că autorul a năzuit să cuprindă în cartea sa atît de multe nivele ale vieții trăite, era nu pur și simplu o chestiune de ambiție su-

* Ion Ianoși, *Secolul nostru cel de toat e zilele*, București, Edit. „Cartea românească", 1980, 272 p.

biectivă, ci adecvarea la un adevăr de ordin istoric: secolul cel de toate zilele e unul al *libertății prin dependență*, în sensul că emanciparea multiplă a domeniilor, a umanului atrage — în fapt — după sine infinite corelații, niciodată line, niciodată plate și lipsite de semnificații. O emancipare ce a însemnat nu numai spirit efectiv constructiv și eficient, nu numai libertate echitabil cucerită, ci — uneori — și răstălmăcirea ei tendențioasă în defavoarea unor probleme, ori a unor individualități ce ar fi meritat altă soartă, mai generoasă și mai dens omenească. Istoria se asumă *pînă la capăt*, cu tot ceea ce generează ea, bun sau rău, și nu doar cu ceea ce subiectiv ne convine, iată ce sugerează insistent paginile acestei cărți. Și dacă, pe de o parte sîntem tentați să reproșăm autorului o anume disponibilitate moralizator-didactică, o gesticulație de „povățuitor" trecut prin multe, pe de alta am înclina să acceptăm tonul moralizator tocmai în sensul atitudinii lui superioare, ca îndemn spre asumarea *integrală* a unui adevăr, oricît de incomod ar fi el. Este, în fond, o pledoarie pentru cinste, probitate și îndrăzneală a spiritului.

Dar să luăm, efectiv, în discuție cîteva din ideile avansate de cartea la care ne raportăm. Descriind și comentînd o serie de ipostaze ale comportamentului uman în acest secol, Ion Ianoși subliniază: „Observ tot mai des tentația retragerii sau regrupării din prezent în trecut, din trecutul apropiat în cel îndepărtat, din personal în impersonal, din subiectiv în obiectiv, o rece obiectivitate prin care cu greu străbate tot ceea ce fiecare dintre noi am trăit. La noi și prin alte părți, literaturii i se substituie critica, critica e înlocuită prin știință, faptei i se preferă comentariul; sînt procese pe care le analizăm, justificăm, lăudăm, cultura e a doua noastră natură, e natura noastră autentică, singura în măsură să ne satisfacă, orice joc a devenit « secund », chiar « terțiar » să ne sublimăm viața în cuvinte, să vorbim în loc să trăim, existenței să-i preferăm esențele: să ne facem că facem ceva" (p. 6). Frumos spus, cu o fermecătoare gravitate a reliefului ideilor. Un relief, însă — de astă dată — prea tranșant, ce aliniază aceluiași fluid problematic, lucruri ce se deosebesc între ele, alcătuind ,să spunem așa, „opinie separată" prin propria lor natură. Dacă autorul are dreptate să observe cu reală subtilitate că tentația retragerii din prezent într-un trecut apropiat sau mai depărtat, este un mod „de a ne instala comod în morți", iar în acest sens un mod de a scăpa de dificultățile proprii pentru a le contempla pe ale altora, ce legătură — de ordinul naturii problematice — are asta cu constatarea că „literaturii i se substituie critica, critica e înlocuită prin știință, faptei i se preferă comentariul"? Nu prea vedem. Pe lîngă faptul că asociația de probleme ni se pare aici întrucîtva forțată, nici substituția literaturii prin critică nu este, astăzi, întru totul reală. Se scrie abundent literatură pe toate meridianele încît, nu se poate pretinde — decît cel mult ca un orgoliu de „castă" profesională — că ar fi vorba de o substituire prin critică. Și apoi literatura este „faptă" în raport cu propriul ei domeniu, după cum și critica este „faptă" pe teritoriul său. Dar nu că literatura ar fi „faptă" mai puțin preferată în raport cu „comentariul" criticii — cum pare a sugera autorul. Încă ceva, în imediata prelungire a ideii de mai sus: dacă în raport cu cultura beletristică a secolului XX, mii de cititori preferă adesea literatura de călătorie, memoriile, creația bazată pe consemnarea evenimentelor politice, sociale etc., aceasta se întîmplă pur și simplu pentru că oamenii au început să manifeste un gust sporit față de *comentarea bazată pe fapte*. De unde rezultă că atît faptele cît și comentariul lor se află pe un plan *egal* al importanței, în ochii publicului. Cum rămîne, deci, cu preferarea comentariului, în raport cu faptele?

Unul din aspectele cele mai pregnante ale cărții lui Ion Ianoși este — am spune — polivalența *istorismului*. Autorul este obsedat, în sensul înalt, constructiv și nobil al cuvîntului, de ideea istorismului, ca prezență consubstanțială a existenței umane, ca permanență a ei. Așa se face că mai totdeauna analizele acestui autor posedă un original spirit *realist*, o incitantă coborîre *pe pămînt* a problemelor, punîndu-le „pe notele" istoriei și sporindu-le — pe această cale — deopotrivă farmecul dramatic și gravitatea de esență. În perspectiva *istorismului*, spectacolul uman devine mai nuanțat, dobîndește o voce distinctă, anevoie de uitat.

Făcînd — din perspectiva istorismului — o remarcabilă și necruțătoare analiză a dogmatismului anilor cincizeci, a unor consecințe nefaste ale acestuia, Ion Ianoși, referindu-se autocritic, cu maximă sinceritate ce-i face cinste, la propria-i activitate, trage un semnal de alarmă în fața virtualelor culpe, la un pas de a se înfăptui: „E un avertisment util pe care merită să-l regîndim în detalii, toți cei ce am « scăpat » cu fața relativ curată din penibile retrospective; care, cînd nu sînt de evitat, ar trebui săvîrșite nu din afară și cu relativă seninătate de către cei « puri », ci mai degrabă de către cei împricinați, cunoscători avizați ai cauzelor și mecanismelor" (p. 94). Bineînțeles, autorul n-a intenționat să impună aci un canon, un principiu restrictiv, dar — dacă am forța nițel ideea — ar putea rezulta pînă la urmă formularea unei

exigenţe exclusiviste: anumite momente istorice să fie comentate *doar* de cei ce le-au trăit efectiv, la timpul prezent. Dorinţă, am spune noi, imposibil de înfăptuit: orice trecut devine cu timpul *istorie obiectivă*, din perimetrul căreia dispar firesc, omeneşte ireversibil, cei ce au trăit-o direct. Şi atunci — nu există altă cale — o comentează cei „puri", dar de astă dată „puri" pentru că ei s-au născut într-o clipă *ulterioară* momentului istoric pe care-l comentează. Orice retrospectivă istorică nu poate pune decît o singură condiţie: *obiectivitatea comentariului şi nu exclusivitatea comentatorului*. În definitiv — dacă ar fi să „hărţuim" puţin problema pusă — cine poate garanta că obiectivitatea maximă, exclusivă, poate fi asigurată retrospectivei doar de cei ce au trăit direct momentul în cauză? Un comentator din această categorie n-ar putea fi el suspectat de trunchiere, ori de denaturare a celor petrecute, tocmai pentru că a participat, oricît de neînsemnat şi sporadic, la făptuirea unor lucruri grave, devenite apoi foarte incomode? Din fericire, cartea lui Ion Ianoşi este — cum spuneam — de o corectitudine desăvîrşită în relatarea unei istorii trăite. Întrebarea noastră nu-i decît un avertisment la „avertismentul" autorului, a cărui grabă în formulare ar putea fi speculată de către un mare amator de echivocuri.

À propos de autentica virtute de portretist a autorului, fie-ne îngăduită o paranteză, o remarcă secundară: printre cei „pictaţi" cu afecţiune de către Ion Ianoşi, surprinzîndu-le unele habitudini, calităţi ori defecte, se numără şi subsemnatul. Conturul sentimental pe care se străduieşte a mi-l fixa — prezentîndu-mă într-o postură niţel patriarhală, de ins ce nu se mai poate desbăra de nevinovate habitudini ţărăneşti înşurubate adînc în instinct şi în spirit — este departe de a-mi displace. Şi dacă autorul tot este ispitit să convertească în memorialistică proprie şi să facă publice şi unele mărturisiri, mai mult sau mai puţin intime, ale prietenilor în viaţă, atunci ar fi fost de dorit să reţină că sînt penultimul şi nu ultimul, cum a reţinut domnia sa, din cei nouă fraţi cîţi am crescut într-o bătătură ţărănească. Nu de alta, dar dacă cineva şi-ar mai arăta cîndva gustul de a se ocupa de modesta-mi trecere prin lume, să nu fiu învinovăţit că am ştiut de involuntara „scurtare" a numărului fraţilor şi n-am făcut cuvenita rectificare. Chestie de „dosar"!.

Revenind la ceea ce este esenţial în *Secolul nostru cel de toate zilele*, am spune că portretizarea de indiscutabilă complexitate, într-un corpus omogen, a densităţii acestui secol, a pulsului său insistent, nedomolit, o îmbinare evocatoare originală, expresivă, între trăitul obiectiv şi trăindul subiectiv, în sfîrşit un stil ce captivează prin predilecţia pentru înfrăţirea antinomiilor — toate acestea la un loc fac din cartea lui Ion Ianoşi un poem aparte şi deopotrivă un diagnostic de referinţă.

Grigore Smeu

UN PREŢIOS INSTRUMENT DE INFORMARE FILOZOFICĂ ŞI SOCIOLOGICĂ*

Mai mult poate decît oricînd în trecut, problema folosirii raţionale a timpului în activitatea de cercetare ştiinţifică, a scurtării la minimum a acestuia, este astăzi la ordinea zilei. De modul cum este ea soluţionată depinde evident şi gradul de eficienţă al investigaţiei. Ar fi, se înţelege, o greşeală să se considere că un asemenea grad de eficienţă trebuie luat în seamă numai în acele ramuri ale cunoaşterii care produc efecte economice directe şi imediate. Dimpotrivă, chiar şi în disciplinele noologice — printre care un loc însemnat îl ocupă filozofia însăşi — nici unui cercetător nu-i poate fi indiferent dacă timpul, ce şi-l hărăzeşte în primul rînd meditaţiei asupra chestiunii studiate, îi este răpit, peste măsură, de travaliul complimentar, rutinier dar indispensabil, al depistării, selecţionării şi ordonării izvoarelor.

Desigur, ca întotdeauna, viaţa însăşi şi-a luat asupra ei menirea de a ne pune la îndemînă mijloacele biruirii unor astfel de dificultăţi pe care tot ea ni le-a creat; în timpul infinitezimal, al unei fracţiuni de secundă o maşină electronică modernă de prelucrare a datelor îl poate scuti pe cercetător de munca istovitoare a parcurgerii unui număr de mii şi chiar zeci de mii de pagini. Dar maşina nu poate face şi minuni; ea nu *oferă* decît *ceea ce i se oferă*. De aceea computerizarea informaţiei ca sarcină de stringentă actualitate a epocii noastre trebuie ea însăşi pregătită prin constituirea unui stoc imens de date care ar urma să fie ulterior înmagazinate în memoria maşinilor. De aici decurge firească şi necesitatea imperioasă de a se proceda la o activitate sistematică şi *coordonată* în vederea alcătuirii unor vaste corpusuri bibliografice destinate a înregistra în cuprinsul lor

* Grigore Traian Pop, *Reviste de filozofie şi sociologie*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1979, 477 p.

totalitatea contribuţiilor intelectuale de care dispunem pînă în momentul de faţă.

Sub acest raport, se poate afirma, fără teama de a greşi, că am rămas considerabil în urmă. S-au făcut, fără îndoială cîţiva paşi înainte de către editura ştiinţifică şi enciclopedică mai ales în domeniul bibliografiilor istorice şi literare. Însă faţă de golul ce trebuie umplut este prea puţin. Mai ales în ceea ce priveşte filozofia, realizările în această materie sînt din punct de vedere cantitativ cu totul neglijabile.

Astfel stînd lucrurile, se cuvine a saluta drept o înfăptuire deosebit de meritorie chiar şi numai simpla apariţie a bibliografiei „Reviste de filozofie şi sociologie", alcătuită de harnicul cercetător Grigore Traian Pop. Consacrîndu-şi vreme îndelungată muncii ingrate — aducătoare poate a prea puţine satisfacţii personale — de despuiere a publicaţiilor „Studii filosofice" (1897—1914), Revista de filosofie" (1923—1944), „Arhiva pentru ştiinţă şi reformă socială (1919—1943), „Sociologie românească" (1936 — 1943), „Saeculum" (1943—1944), domnia sa a oferit un preţios ajutor de ordin documentaristic îndeosebi acelora care-şi îndreaptă investigaţiile spre trecutul gîndirii filozofice din ţara noastră. Şi, desigur, însemnătatea lui sporeşte dacă ne gîndim că *„revistele sînt laboratorul mişcării noastre filozofice, locul unde se precizează şi se amplifică anumite atitudini sau, dimpotrivă, se estompează şi dispar, silite să-şi recunoască inconsistenţa, lipsa de întemeiere ştiinţifică"* (p. 5), după cum pe bună dreptate observă autorul în cuvîntul înainte ce-i însoţeşte lucrarea. Într-adevăr, dincolo de rolul ei esenţialmente tehnic din punct de vedere informativ, această bibliografie ni se relevă, după integrala şi atenta ei parcurgere, ca fiind şi foarte instructivă, din perspectiva imaginii globale pe care o sugerează asupra mişcării complexe, diverse şi contradictorii a ideilor în spaţiul românesc de-a lungul a cinci decenii.

Căci, spre deosebire de cele ce s-au întîmplat prin alte părţi ale lumii, la noi revistele de filozofie nu s-au întemeiat cu scopul de a promova ori impune o anumită direcţie spirituală sau un sistem oarecare. Mai mult chiar, cu excepţia sociologiei care a avut parte de propriile ei publicaţii, presa filozofică românească n-a cunoscut nici măcar specializarea în funcţie de anumite discipline diferenţiale ale filozofiei. Dimpotrivă, conducerile revistelor apărute în răstimpul amintit s-au dovedit înzestrate cu un spirit tolerant atît de accentuat, încît au îngăduit apariţia în cuprinsul lor a manifestărilor unor poziţii extrem de diverse şi adeseori antitetice, deşi ele însele, departe de a fi fost promotoarele eclectismului, erau partizanele unor concepţii sau sisteme precis şi riguros configurate. Chiar şi „Saeculum", condusă de Lucian Blaga — a cărui concepţie era, după cum se ştie, atît de ireductibil personală — nu ni se înfăţişează cîtuşi de puţin ca exponentul strict şi limitat al modului de gîndire propriu directorului ei, ci mai degrabă ca un teren de întîlnire şi confruntare a unei pluralităţi de atitudini filozofice.

De aici decurge firească şi sus-amintitul caracter instructiv al acestei bibliografii, mai precis însuşirea ei de a ne înfăţişa un fel de tablou sinoptic al mişcării filozofice româneşti din vremea respectivă. Ceea ce, bineînţeles, nu înseamnă că autorul însuşi n-a avut partea sa de merite — am putea spune cea covîrşitoare chiar — în imprimarea cu bună ştiinţă a respectivei calităţi instructive lucrării sale.

Aceste merite ni se dezvăluie mai ales dacă examinăm cu atenţie modul de ordonare şi grupare al fişelor bibliografice, precum şi acela de alcătuire al *adnotărilor* care le însoţesc. Astfel, de pildă, ţinînd seama tocmai de faptul amintit mai înainte că sus numitele publicaţii nu ajunseseră să se diversifice în aşa măsură încît contribuţiile din cuprinsul lor să se specializeze potrivit diferitelor discipline, autorul a procedat cît se poate de oportun grupînd întregul material al fiecărei reviste în parte pe capitole distincte consacrate la rîndul lor cîte unei ramuri specifice sau unui mănunchi de domenii înrudite, ca: *1)* filozofie generală, metafizică, ontologie, categorii; *2)* sociologie şi probleme sociale; *3)* gnoseologie şi logică; *4)* istoria filozofiei româneşti; *5)* istoria filozofiei universale; *6)* etică şi axiologie; *7)* estetică, teoria artei şi literaturii ş.a.m.d. Bineînţeles, autorul n-a putut impune o diviziune pe capitole, standard, de natură a înghesui în cadrul ei, ca într-un fel de pat al lui Procust, întregul material al tuturor revistelor deopotrivă. Lăsînd la o parte faptul că deşi nu reprezentau atitudini partizane sau specializări înguste, revistele sus-amintite se distingeau totuşi prin anumite particularităţi dictate poate chiar şi numai de preferinţele acordate unor sfere de preocupări determinate, se cuvine a preciza că printre ele se găsesc şi publicaţiile sociologice care, evident, sînt obligate să respecte un grad mai accentuat de specializare. Aşa se explică de ce în despuierea revistelor „Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială" şi „Sociologie românească" apar diviziuni pe capitole diferite de cele sub care sînt inventariate „Revista de filosofie" şi „Saeculum".

Dar calitatea principală a lucrării rezidă îndeosebi în modul cum au fost redactate adnotările. Caracterul sus-amintit, de tablou sinoptic al dialecticii concepţiilor şi sistemelor filozofice din România, al aportului lor original, în contextul jocului de interferenţe al diverselor linii de influenţă, provenite din

iradierea în spaţiu românesc al marilor dezbateri desfăşurate pe plan european şi universal, se datorează tocmai chipului extrem de divers, succint, edificator, la obiect, de o mare pregnanţă, precizie şi concreteţe cu care acestea au fost formulate. Autorul a ştiut să facă faţă cu multă dexteritate deopotrivă celor două sarcini — deşi contrastante prin însăşi natura lor — ce şi le-a propus: cea de a informa în mod obiectiv asupra conţinutului textului înregistrat şi de a adopta, în măsura în care însăşi factura propriei sale lucrări i-o îngăduia, o anumită atitudine valorificatoare sau critică asupra acestuia. În ceea ce priveşte prima exigenţă, trebuie apreciat faptul că în general a evitat propriile formulări pentru a nu altera specificul contribuţiei semnalate. Cînd textul inventariat are o întindere mai mare şi este el însuşi împărţit pe capitole, adnotarea consistă pur şi simplu din reproducerea acestora, ceea ce oferă cititorului nu numai o idee exactă asupra conţinutului dar îi uşurează unui cercetător găsirea temelor căutate. Alteori, cuprinsul este concretizat printr-un scurt citat, extras deobicei din concluziile respectivei contribuţii şi care, la rîndul lui, are darul de a reda chiar ideea ei centrală. Aceste două tipuri principale, fără însă a fi singurele, de adnotare nu se exclud reciproc. Dimpotrivă, într-un număr însemnat de cazuri, cînd necesităţile o impun, ele sînt pur şi simplu îmbinate, astfel încît, alăturînd sumarului un citat edificator, cuprinzînd ideea principală a studiului, se oferă cititorului un indiciu cît se poate de elocvent cu privire la conţinutul textului inventariat.

În ceea ce priveşte cea de a doua sarcină asumată, trebuie precizat că spaţiul fiecărei adnotări în parte a fost afectat în proporţie directă cu însemnătatea contribuţiei la care se referă. Dimensiunile cele mai mari au fost rezervate studiilor semnate de personalităţile cele mai proeminente ale filozofiei româneşti din vremea respectivă şi reprezentînd aporturi de primă mărime la configurarea principalelor direcţii spirituale ale acelei epoci. În schimb, simpla reproducere a unor concepţii sau lucrări străine este adnotată doar printr-un singur cuvînt: rezumat.

În cuvîntul său înainte, dedicat unei succinte, dar binevenite expuneri istorice a rolului îndeplinit de revistele de filozofie şi sociologie în dezvoltarea intelectuală a României, precum şi a particularităţilor fiecăreia dintre ele — autorul ţine să precizeze că, din despuierea lor, apare cu toată limpezimea preponderenţa atitudinilor raţionaliste şi ponderea însemnată a materialismului în peisajul de ansamblu al culturii noastre naţionale.

De aceea a urmărit ca şi bibliografia sa, fără a impieta cîtuşi de puţin asupra obiectivităţii şi exactităţii informaţiei, să pună în lumină cu mai multă pregnanţă atare preponderenţă şi pondere. Din acest punct de vedere se cuvine să subliniem că în adnotările privitoare la textele aparţinînd unor poziţii antiraţionaliste sau mistice, autorul adoptă o pronunţată atitudine critică.

Desigur, este greu ca asemenea lucrări să atingă perfecţiunea. Nici cea de faţă, în ansamblu atît de meritorie, nu este lipsită de unele puncte vulnerabile. Ele sînt însă puţine şi de mică însemnătate. Astfel, de pildă, îşi face loc o anumită inconsecvenţă în modul de redactare al fişelor bibliografice. Unele texte în limbi străine sînt însoţite de traducerea românească, altele nu. După părerea noastră, ele ar fi trebuit traduse în întregime (titlurile din cele patru limbi străine în care apar diferite texte în cuprinsul bibliografiei). De asemenea, credem, autorul ar fi trebuit să se gîndească mai mult la faptul că lucrarea sa va fi de natură să aparţină unui stoc de date destinate maşinilor automate de prelucrare a datelor. De aceea, nu ar fi fost cazul să grupeze în cadrul unui singur capitol mai multe domenii, chiar şi înrudite. Cu alte cuvinte, fiecare capitol trebuia să înmănunchieze contribuţii dintr-o singură disciplină specifică.

Credem că este cu totul inutil să mai insistăm asupra necesităţii ca realizarea, deosebit de meritorie, a lui Grigore Traian Pop să *nu* rămînă singulară; în special, ar fi de dorit o bibliografie a contribuţiilor în filozofie apărute după 1944.

V. Mogîescu

Deutsche Zeitschrift für Philosophie

(R.D.G)

Nr. 4/1980

Din sumar : F. KLIX, Conceptul de informaţie şi teoria informaţiei în psihologie ; A. KOSSAKOWSKI, Analiza şi interpretarea fenomenelor psihice. Premise şi consecinţe teoretice ; M. VORWERG, Implicaţiile psihologiei individuale asupra individului în societate ; G. ROSENFELD, K. F. WESSEL, Dezvoltarea personalităţii şi stabilitatea morală ; W. HACKER, Accentuarea laturii intensive a activităţilor productive ; J. ERPENBECK, Pentru o dialectică a cunoaşterii, a valorii şi acţiunii din punct de vedere filozofic şi psihologic ; H. METZLER, Perspectivă gnoseologică asupra problemei percepţiei interpersonale ; F. KLINGBERG, Probleme actuale ale neurofiziologiei şi însemnătatea lor pentru concepţia despre lume ; A. THOM, Aspecte filozofice în dezvoltarea psihologiei clinice şi a psihoterapiei în R.D.G. ; F. KLEINHEMPEL ş.a., Despre activitatea editorială în domeniul psihologiei pedagogice ; H. HIEBSCH, Wilhelm Wundt şi începuturile psihologiei experimentale ; A. ARNOLD/W. MEISCHNER, Wilhelm Wundt — psihologia şi filozofia în conflict.

Nr. 5/1980

Din sumar : H. KLOTSCH, Probleme ale dezvoltării activităţii intelectuale creatoare ; A. LANGE, Aspecte fundamentale ale elaborării dialecticii leniniste ; H. FRIEDRICH, Funcţia socială a tehnologiei în socialism ; U. J. HEVER, Cu privire la rolul activ al suprastructurii demonstrat pe exemplul normelor juridice ; B. IHME, Curentul conservator contemporan şi influenţa iraţionalismului filozofic asupra interpretării conservatoare a puterii ; H. C. RAUCH, Al. 5-lea Congres al filozofilor din R.D.G. ; F. RICHTER, Există o tendinţă antipozitivistă în evoluţia teoriilor nemarxiste ale ştiinţei?

Nr. 6/1980

Din sumar : M. LOITSCH, F. RICHTER, Cu privire la condiţionarea ştiinţei ; E. DÖLLING, J. ERPENBECK, Limbă, proces de generalizare şi formare de invarianţi ; H. H. v. BORZESZKOWSKI, R. WAHSNER, Relaţiile între metoda experimentală şi noţiunea de spaţiu ; D. LÜBKE, Diviziunea muncii şi reflexia filozofică la Protagoras şi Platon ; A. TÜRPE, Gîndirea dialectică în concepţiile lui Clausewitz ; G. PAWELZIG, Comportamentul ca problemă a dialecticii materialiste ; U. WILKE, O conferinţă etică despre educaţia morală ; M. TETZEL, Eduard Bernstein şi „socialismul democratic" ; A. LIEPERT, Jacobi între 1779 şi 1783 — situat pe poziţiile liberalismului filozofic ? ; P. NOLTE, Observaţii privind relaţia dintre chimistul Schönbein şi Schelling.

NECROLOG

ACAD. D. D. ROȘCA

La 25 august 1980 a încetat din viață academicianul D. D. Roșca, unul dintre marii noștri oameni de cultură din generația interbelică, filozof de renume mondial, creator de școală filozofică la universitatea clujeană, mare patriot.

S-a născut la 11 februarie 1895, în Sălișteа Sibiului, în familia oierului, apoi comerciantului Dumitru Roșca. După terminarea celor patru clase primare la școala din satul natal, în toamna anului 1906 se înscrie la liceul de stat din Sibiu, unde limba de predare era cea maghiară. Sistemul scolastic practicat de dascălii de aici îl determină ca în clasa a VI-a să se mute la Liceul „Andrei Șaguna" din Brașov. La sfîrșitul liceului va fi tipărit în anuarul școlii cu „gross", ceea ce însemna că a obținut notă maximă la toate materiile. La Brașov a fost coleg cu Lucian Blaga și între cei doi se va lega o trainică și sinceră prietenie care nu se va stinge pînă la despărțirea lor definitivă.

În toamna anului 1914, cei doi se înscriu la Institutul teologic din Sibiu pentru că aceasta îi scutea de armată. Cînd lucrurile s-au mai limpezit, în 1917, se duc la Universitatea din capitala Austriei unde vor urma primele trei semestre ale Facultății de filozofie. Cînd, în 1918, panica pricinuită de dezastrul de pe front cuprinsese toată Viena, se vor întoarce în țară. Blaga va reveni și își va termina studiile la Viena. D. D. Roșca se lasă însă prins în vîltoarea evenimentelor din decembrie 1918, pentru ca, la începutul anului următor, să se înscrie în anul III al Facultății de litere și filozofie din București. Va trece și aici, ca pretutindeni, toate examenele cu calificative maxime. Condițiile încă grele de studiu îl vor determina să plece la Paris, unde va urma cursurile Facultății

Rev. filoz., **XXVII**, *5*, p. 675–680, București, 1980.

de litere și filozofie de la Sorbona. I-a avut ca profesori pe celebrii Lévy Bruhl, Abel Rey, Emile Bréhier. În iulie 1921 va susține examenul de licență de stat, fiind apreciat ca unul dintre cei mai străluciți candidați. După un an va obține și diploma Școlii de științe politice din Paris. Se înscrie la doctorat, angajîndu-se într-o cercetare ale cărei dificultăți nu le bănuia în întregime: influența lui Hegel în gîndirea filozofică franceză. Ulterior, tema va fi restrînsă la influența lui Hegel asupra lui Taine. Începută sub îndrumarea lui Lévy Bruhl și continuată sub aceea a lui Bréhier, după ce primul ieșise la pensie, teza a fost definitiv elaborată și susținută în anul 1928, împreună cu o a doua teză, secundară, traducerea unei lucrări din tinerețe a lui Hegel, *Vie de Jésus*, precedată de un amplu studiu istoric. Succesul a fost deplin, iar Bréhier, care refuzase de la început să-l sprijine în demonstrarea ideii pe care D. D. Roșca o avansase, potrivit căreia Taine ar fi fost hegelian și nu comtist, și-a început intervenția cu cuvintele: „Par votre travail, vous avez détruit une légende".

Lucrarea, publicată imediat la Paris, cu sprijinul financiar al Universității (nesolicitat de autor), face senzație în rîndul filozofilor vremii, intrînd definitiv în bibliografia universală.

Revenit în țară, va ocupa prin concurs un post de conferențiar (1930) la Facultatea de litere și filozofie a Universității din Cluj, unde va funcționa pînă în anul pensionării (1965).

Ca profesor, a fost unul dintre corifeii universității clujene, pe care a slujit-o cu deplină dăruire pedagogică și probitate științifică. A susținut cursuri de introducere în filozofie și de istoria fizolofiei. Mai tîrziu, la Sibiu, a ținut și un curs de istoria materialismului, fiind, apoi, unul dintre cei care au contribuit la introducerea materialismului dialectic și istoric în învățămîntul universitar clujean, înainte de reforma din 1948.

După reforma învățămîntului, D. D. Roșca a depus o adevărată muncă de pionierat în predare, re-creînd întreaga istorie a filozofiei din noua perspectivă deschisă de marxism. A fost un efort a cărui valoare nu poate fi îndeajuns apreciată și care s-a concretizat, înainte de toate, în instruirea și educarea unor generații de studenți într-o concepție nouă, pe care profesorul o îmbrățișa cu căldură și o transmitea cu convingere.

Ca membru al „Extensiunii universitare", a ținut nenumărate conferințe la Cluj, Sibiu, Brașov, Deva și în alte localități. Ele îi prilejuiau un dialog permanent cu cei mulți pe care nu-i putea întîlni în amfiteatre. Și, mai ales după 1940, ecoul cuvintelor sale făcea să tresară acele zone ale conștiinței oamenilor atît de strașnic păzite de propaganda fascistă: sentimentul libertății, al independenței naționale, al demnității umane, încrederea în om și în posibilitățile sale de a transforma societatea, de a împlini idealurile de pace și progres. Prin vorbă și scris, de la catedră și tribună, D. D. Roșca exprima, în acei ani de teroare cenușie, opoziția fățișă față de iraționalism, de darvinismul social, de întreaga politică de dezumanizare promovată de fascism. La el, raționalismul, umanismul și patriotismul au constituit elemente constitutive ale unui mod de viață.

Anii de după Eliberare au însemnat pentru filozoful și omul D. D. Roșca ani de ridicare pe noi trepte de înțelegere, ani de împlinire. Înscrierea lui în rîndul militanților pentru noua orînduire, în rîndul comuniștilor, s-a făcut în chip firesc și necesar. Iar alegerea lui ca membru corespondent și apoi membru al Academiei Republicii Socialiste România s-a înscris tot în firescul încununării unei activități de excepție.

Apreciată după numărul scrierilor originale, opera lui D. D. Roșca este relativ modestă. Dar din punctul de vedere al calității, al valorii sale autentice, această operă se înscrie de pe acum în patrimoniul clasic al culturii noastre filozofice. În afara *Influenței lui Hegel asupra lui Taine* (1928), în 1934 a văzut lumina tiparului *Existența tragică*, pentru ca în 1943, la Sibiu, să publice două volume de studii: *Linii și figuri* și *Puncte de sprijin*, iar în 1967, *Însemnări despre Hegel*. Unele studii și eseuri vor fi republicate alături de altele în două volume: *Studii și eseuri filozofice* (1970) și *Oameni și climate* (1971). Altele, destul de numeroase, vor rămîne risipite prin diferite reviste.

Ceea ce impresionează în opera originală a lui D. D. Roșca este consecvența liniei raționalist-umaniste pe care și-a fundamentat concepția și prin care s-a angajat hotărît în lupta de idei a vremii. Adept al unei raționi comprehensive, dinamice, în necontenită căutare pentru a cuprinde cît mai mult din realitatea infinită și în veșnică devenire,

umanist în sensul cel mai cuprinzător al cuvîntului, D. D. Roșca pledează prin întreaga sa operă și activitate pentru potențarea la maximum a cunoașterii științifice, a valorizării și eticii, pentru acțiune creatoare, transformatoare, pentru un ideal menit să se ridice la cerințele și exigențele timpului, ale societății și să răspundă nevoilor reale ale poporului, ale națiunii.

Contribuția lui D. D. Roșca la cultura noastră spirituală se întregește cu inestimabilul dar pe care ni l-a făcut prin traducerea — poate mai corect spus re-crearea — în românește a 12 din cele 16 volume ale operelor marelui dialectician care a fost Hegel. Mai bine de 14 ani i-a luat această muncă, dar monumentul de cultură ridicat poate fi suficient pentru nemurire. Și tot lui i se datoresc traducerea în limba franceză a *Existenței tragice* și în românește a *Influenței lui Hegel asupra lui Taine.*

D. D. Roșca a încetat să mai existe printre cei vii. Întreaga spiritualitate românească pierde prin dispariția lui pe unul dintre cei mai mari și mai originali creatori de cultură filozofică, dar rămîne moștenitoarea unei opere nemuritoare.

Foști elevi ai Profesorului,
Redacția „Revistei de filozofie"

BIBLIOGRAFIE

D. D. ROȘCA

A. *Lucrări originale*

a. Cărți

1. *L'influence de Hegel sur Taine théoricien de la connaissance et de l'art*, Paris, Gamber, 1928, 431 p.
2. *Pentru respectul terenului necunoscut. Răspuns domnului V. Bărbat (recenzor al lucrării autorului: L'influence de Hegel sur Taine théoricien de la connaissance et de l'art...)*, București, Atelierele „Adevărul", 1930, 28 p. (Extras din „V. Românească").
3. *Existența tragică. Încercare de sinteză filosofică*, București, Fundația pentru Literatură și Artă, 1934, 252 p.
4. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel.* (în): *Istoria filosofiei moderne*, vol. II: *De la Kant pînă la evoluționismul englez*, București, 1938, p. 272—294.
5. *Linii și figuri*, Sibiu, Edit. „Țara", 1943, 271 p.
6. *Puncte de sprijin*, Sibiu, Edit. „Țara", 1943, 265 p.
7. *Însemnări despre Hegel*, București, Edit. științifică, 1967, 224 p.
8. *Existența tragică. Încercare de sinteză filosofică*, Ediția definitivă, București, Edit. științifică, 1968, 212 p.
9. *Studii și eseuri filosofice*, București, Edit. științifică, 1970, 212 p.
10. *Oameni și climate* (studii), Cluj, Edit. Dacia, 1971, 259 p.

b. Studii și articole din periodice

Studii

11. *Scrisoare din Franța. Pascal și filosofia contemporană*, în „Viața Românească", XV, nr. 6 iun. 1923, p. 445—449.
12. *Miguel de Unamuno*, în „Viața Românească", XV, nr. 8—9, aug.-sept., 1923, p. 291—295.
13. *Reflecții pe marginea unui interview*, în „Viața Românească", XVI, nr. 2, feb. 1924, p. 429—437.
14. *Umanismul lui Jules Romains*, în „Viața Românească", XVI, nr. 11, nov. 1924, p. 234—239.

15. *Scrisori din Paris. O patologie a literaturii*, în „Viața Românească", XVI, nr. 12, dec. 1924, p. 455—459.
16. *Scrisori din Paris. O restaurație filosofică în Franța*, în „Viața Românească", XVIII, nr. 11, noy. 1926, p. 249—255.
17. *O restaurație filosofică în Franța*, în „Viața Românească", XIX, nr. 2, feb. 1927, p. 261—269.
18. *Renașterea hegelianismului. Logica speculativă*, în „Minerva", nr. 1—2, 1927.
19. *Cetind pe Faguet*, în „Viața Românească", XX, nr. 2, feb. 1928, p. 217—225.
20. *Cu ocazia centenarului lui Taine*, în „Viața Românească", XX, nr. 3, mart. 1928, p. 434—439.
21. *Hegel și Taine după o opinie românească*, în „Viața Românească", XXII, nr. 6, iun. 1930, p. 254—279.
22. *Despre o istorie a inteligenței (Încercări de lărgire a noțiunii de „irațional")*, în „Viața Românească", XXIII, nr. 7—8, iul. 1931, p. 189—213.
23. *Introducere în istoria filosofiei eline*, în „Țara Bîrsei", III, nr. 5, iul.—august, 1931, p. 353—368.
24. *Bericht Über die rumänischen Arbeiten zur Geschichte der Philosophie* (în colab. cu Lucian Blaga), în „Archiv für Geschichte der Philosophie", Heft 1—2, 1932.
25. *Pentru o concepție tragică a existenței*, în „Revista de filosofie", vol. XVIII (serie nouă), nr. 1, ian.—mart. 1933, p. 3—24.
26. *Mitul utilului*, în „Gînd românesc", I, nr. 2, febr. 1933, p. 49—66.
27. *Alain*, în „Viața Românească", XXV, nr. 3, mart. 1933, p. 227—231.
28. *Actualitatea lui Descartes*, în „Țara Bîrsei", V, nr. 2, mar.—apr. 1933, p. 122—134.
29. *Actualitatea lui Descartes*, în „Țara Bîrsei", V, nr. 3, mai—iun. 1933, p. 236—248.
30. *Filosofie neconfortabilă*, în „Gînd românesc", II, nr. 1—2, ian.—febr. 1934, p. 1—8.
31. *La révision du traité de Trianon est-elle possible?*, în „Revue de Transylvanie", I, 1934—1935, p. 220—221.
32. *Pe marginea unei cărți (Ion Petrovici. Viața și opera lui Kant)*, în „Gînd Românesc", V, nr. 1, ian. 1937, p. 29 36.
33. *Tineretul ardelean și filosofia*, în „Pagini literare", 4, nr. 6—8, 1937, p. 273—280.
34. *Valori vecinice*, în „Luceafărul", I, nr. 9 (1941).
35. *Despre unele puteri ale științei*, în „Transilvania", 73, nr. 12, dec. 1942, p. 899—912.
36. *Etica intelectuală*, în „Simposion", nr. 2 (1943).
37. *Europeanul Bărnuțiu*, în „Luceafărul", IV, nr. 4—5, 1944.
38. *„Rezistențe" și „Limpeziri"*, în „Luceafărul", V, nr. 3—4, 1945, p. 48—56.
39. *Lenin*, în „Luceafărul", V, nr. 3—4, 1945, p. 4—24.
40. *Oportunitate și oportunism*, în „Luceafărul", V, nr. 1—2, 1945, p. 3—6.
41. *Asupra conceptului la Hegel*, în „Cercetări filosofice", 14, nr. 1, ian.—febr. 1957, p. 31—38.
42. *„Logica" lui Hegel în românește*, în „Contemporanul", nr. 1, 10 ian. 1958, p. 7.
43. *Unele particularități în stilul de gîndire al lui Hegel*, în „Tribuna", III, nr. 13, 28 mart. 1959, p. 1, 8.
44. *Dialectica marxist-leninistă — baza filosofică a cercetării științifice*, în „Lupta de clasă", XII, nr. 7, iul. 1961, p. 49—61.
45. *Actualitatea lui Heraclit*, în „Steaua", XII, nr. 8, aug. 1961, p. 48—61.
46. *Semnificația unor termeni hegelieni*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Philosophia et oeconomica", 1962, p. 143—146.
47. *De quelques éléments positifs dans la dialectique de Hegel*, în „Analele Universității București. Acta logica", 6, nr. 6, 1963, p. 71—90.
48. *Apariția gîndirii filosofice grecești. Consultații universitare în „Tribuna"*, nr. 4, 28 ian. 1965, p. 8—9.
49. *Un om între oameni (Mihail Ralea)*, în „Viața Românească", 18, nr. 2, feb. 1965, p 162—169.
50. Roșca D. D. și Mare Călina, *Știința și spiritul de partid*, în „Tribuna", 9, nr. 29, 22 iul. 1965, p. 8.
51. *Recitind logica lui Hegel* (I), *(O ipoteză de lucru și o perspectivă de interpretare posibilă)*, în „Revista de filosofie", 12, nr. 7, iul. 1965, p. 883—894.
52. *Recitind logica lui Hegel* (II). *(O ipoteză de lucru și o perspectivă de interpretare posibilă)*, în „Revista de filosofie", 12, nr. 8, aug. 1965, p. 1021—1040.

53. *Nicolae Titulescu — o scurtă evocare*, în „Steaua", 17, nr. 3, mar. 1966, p. 97—99.
54. *Unele date hegeliene ale condiției umane și ceva despre omul Hegel*, în „Revista de filozofie", 13, nr. 10, oct. 1966, p. 1225—1240.
55. *A költö — filozofus Hegel*, Forditotta Bretter György, în „Korunk", 26, 4 sz., 1967, apr. 459—465 1.
56. *Influența lui Hegel asupra lui Taine. Manuscrise*, în „Ramuri", 4, nr. 12, 15 dec. 1967, p. 16—17, 23.
57. *Evocare (C. Rădulescu-Motru)*, în „Tribuna", 2, nr. 6, 8 feb. 1968, p. 1.
58. *150 de ani de la nașterea lui Marx*, în „Tribuna", 12, nr. 18, 2 mai 1968, p. 1.
59. *Știință și filosofie*, Cronica ideilor, în „Tribuna", 12 nr. 26, 27 iun. 1968, p. 1, 6.
60. *Ceva despre statutul filosofiei*, în „Astra", 4, nr. 6, iun. 1969, p. 6.

Recenzii (titlul cărților recenzate de D. D. Roșca)

61. *Demangeon, A. L'empire britanique*, Paris, Colin, 1923, în „Viața Românească", XV, nr. 8—9, aug.—sept. 1923, p. 349—352.
62. *Daudet, Léon. L'hécatombe (Récits et souvenirs politiques de 1914—1918)*. Paris, Nouvelle Librairie Nationale, în „Viața Românească", XVI, nr. 3, mar. 1924, p. 456—457.
63. *Hesnard, O. Les partis politiques en Allemagne (Enquêtes du musée social)*, în „Viața Românească", XVI, nr. 3, mar. 1924, p. 457—459.
64. *Romier, Lucien. Le carrefour des empires morts. (Du Danube au Dnister)*. Hachette, 1931, în „Viața Românească", XXIII, nr. 7—8, iul.-aug. 1931, p. 206—208.
65. „*Continentul*" *U.R.S.S.*, București, 1944, în „Luceafărul", IV, nr. 8—9, 1944 — de M. Constantinescu.
66. *Materialism dialectic. Manual*, București, Edit. politică, 1963, în „Scînteia", XXXIII, nr. 6151, 29 ian. 1964, p. 2 (Recenzie de D. D. Roșca și Ion Aluaș).
67. *Gulian, C. I. Metodă și sistem la Hegel*. Vol. II, București, Edit. Academiei, 1964, în „Scînteia", 33 nr. 6289, 16 iun. 1964, p. 2.
68. *G.W.F. Hegel, Fenomenologia spiritului*. trad. de Virgil Bogdan, București, Edit. Academiei, 1965, în „Contemporanul", nr. 47, 19 nov. 1965, p. 8.

B. *Traduceri*

69. Hegel, G. W. F., *Vie de Jésus*, traduit et précedé d'une introduction par D. D. Roșca, Paris, J. Gamber, 1928, 159 p.
70. Hegel, G. W. F., *Enciclopedia științelor filozofice*. Partea 1—3-a (traducere de D. D. Roșca, Virgil Bogdan, Constantin Floru), 3 vol. București, Edit. Academiei, 1962—1971. Partea I: *Logica*, 1962. 375 p. Partea a 2-a: *Filozofia naturii*, 1971, 583 p. Partea a 3-a: *Filozofia spiritului*, 1966, 407 p.
71. Hegel, G. W. F., *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. I—II, traducere de D. D. Roșca, București, Edit. Academiei, 1963—1964, vol. I, 664 p.; vol. II, 703 p.
72. Hegel, G. W. F., *Prelegeri de estetică*, traducere de D. D. Roșca, vol. I—II, București, Edit. Academiei, Vol. I, 631 p., vol. II, 1966, 644 p.
73. Hegel, G. W. F., *Știința logicii*, traducere de D. D. Roșca, București, Edit. Academiei, 1966, 860 p.
74. Hegel, G. W. F., *Studii filozofice*, traducere de D. D. Roșca, București, Edit. Academiei, 1967, 331 p.
75. Hegel, G. W. F., *Prelegeri de filozofie a religiei*, traducere de D. D. Roșca (București) Edit. Academiei, 1969, 534 p.
76. *L'existence tragique*, Roșca D. D., București, Edit. Academiei, 1977, 192 p.
77. Roșca D. D., *Influența lui Hegel asupra lui Taine*, București, Edit. Academiei, 1968, p. 313.

(„Bibliografia" a fost alcătuită
de *Marin Panait*)

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

The Personalist

(S.U.A.)

Nr. 2/1979

Din sumar: GREGORY ZEIGLER, *Gorgias* al lui Platon şi egoismul psihologic; O.H. GREEN, Obligaţii referitoate la pasiuni; MILTON SNOEYENOBS, Atitudini şi teorie estetică; ELLEN FRANKEL PAUL, Teoria cadrului temporal al legitimităţii guvernamentale; THOMAS C. MAYBERRY, Despre conceptul de fiinţă umană; B.C. POSTOW, O altă apărare a imperativelor categorice; GARY F. SEIFERT, Filozofia lui Hobbes: text şi context şi problema sedimentării.

Nr. 3/1979

Din sumar: THOMAS WESTON BESTOR, Gilbert Ryle şi teoria adverbială a intelectului; T.M. REED, Mizeria prescriptivismului; THOMAS B. TALBOTT Indeterminismul şi evenimentele întîmplătoare; TARAS D. ZAKYDALSKY, Resurecţie imanentă şi identitate personală; RICHARD WERNER, John, Dewey şi pragmatismul. O reconstrucţie a pragmatismului şi justificării; J.L. CRAFFT, Este raţională credinţa în Dumnezeu?

Nr. 4/1979

Din sumar: ROBERT J. YANAL, Note cu privire la fundamentele teoriei lui Nozick despre drepturi; DAVID A. GOLDBLATT, Pregnanţa estetică C.E. BURLINGAME, În căutarea unei întrebări; JOHN MC.CUMBER, Natura dialogului heideggerian; W.H. WERKMEISTER, De la Kant la Nietzsche. Ontologia lui Martin Heidegger.

RECTIFICARE

În numărul precedent al revistei (nr. 4/1980) s-au strecurat cîteva erori de tipar care se cer corectate astfel:

— la p. 438 (rînd 14 de sus), în loc de „...scopuri, prin imposibilitatea noastră" se va citi „...scopuri, să nu conducă, prin impasibilitatea noastră...";

— la p. 448 (rînd 30 de sus) se va citi „*modus tollens*";

— la p. (450, formula 10) se va citi astfel: RS, AT_1, MP, 10);

— la p. 474 (rînd 18 de jos) în loc de „un timp" se va citi „un tip";

— la p. 485 (rînd 19 de sus), în locul formulei $O^k x C_j^k$ se va citi $O^k \times C_j^k$. (N. red.).

[continuare de pe contrapagină]

RADU FLORIAN, **Introducere în teoria marxistă a determinismului social,** 1979, 375 p., 11,50 lei.
HENRI H. STAHL, **Teorii și ipoteze privind sociologia orînduirii tributale,** 1980, 194 p., 6,25 lei.
ION MORARU, **Un model epistemologic-psihologic al creativității tehnice,** 1980, 195 p., 5,50 lei.
EUGEN NĂSTAȘEL, IOANA URSU, **Argumentul sau despre cuvîntul bine gîndit,** 1980, 280 p., 12,50 lei.
ION BANU, **Filozofia elenismului ca etică,** 1980, 248 p., 7 lei.

EDITURA MINERVA

* * * HEGEL. **Despre artă și poezie.** Selecție, prefață și note de Ion Ianoși, vol. I—II, 1979, 270 p. + 368 p., 10 lei.

EDITURA UNIVERS

C. TSATSOS, **Filosofia socială a vechilor greci,** 1979, 310 p., 15 lei.
AL. HUSAR, **Ars longa,** 1980, 336 p., 12,50 lei.

EDITURA DACIA

* * * **D. D. Roșca în filozofia românească** , 1979, 385 p., 12,50 lei.
VIRGIL CÂNDEA, **Rațiunea dominantă,** 1979, 384 p., 25 lei.
ALEXANDRU DUȚU, **Modele, imagini, priveliști,** 1979, 272 p., 9,75 lei.
GHEORGHE TOMA, **Permanențe filosofice românești. Studii și eseuri,** 1979, 233 p., 6,50 lei.
GEORGE MARICA, **Studii de istoria și sociologia culturii române ardelene din sec. XIX,** vol. III, 1980, 256 p., 13,50 lei.

EDITURA FACLA

VIOREL SÎRBU, **Arta și acțiunea socială,** 1979, 292 p., 7,75 lei.

EDITURA JUNIMEA

TEOFIL SIMEȚKI, **Un dicționar al înțelepciunii,** 1979, 1064 p., 27 lei.
PETRE BOTEZATU, **Note de trecător. Reflecții în marginea vieții,** 1979, 224 p., 3,75 lei.
GRIGORE MOISIL. **Știință și umanism,** 1979, 296 p., 7,75 lei.
* * * **Artă și ideologie.** Coordonatori: Al. Tănase, Ion Rebedeu, 1979, 253 p., 9,25 lei.
ERNEST STERE, **Artă și filozofie,** 1979, 265 p., 6,75 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

ION IANOȘI, **Secolul nostru cel de toate zilele,** 1980, 272 p., 9,50 lei.
CONSTANTIN NOICA, **Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel,** 1980, 253 p., 7.50 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

JOHN B. CARROLL, **Limbaj și gîndire,** 1979, 156 p., 4,50 lei.

EDITURA EMINESCU

DUMITRU GHIȘE, **Dimensiuni umane (eseuri),** 1979, 376 p., 12 lei.
* * * **Estetică și umanism.** Introducere, comentariu și texte selectate de Ion Pascadi, 1979, 364 p., 14 lei.

EDITURA KRITERION

ERNÖ GALL, **Dimensiunile convietuirii. Studiu despre națiune și naționalitate,** 1978, 480 p., 18,50 lei.

1990

0 IIII 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU.

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P. O. Box 136—137, Telex 11226 — 79717 București, România, str. 13 Decembrie, nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București, Telefon: 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande de l'étranger sera adressée à ILEXIM — Département Export-Import Presse, P. O. Box 136—137, télex: 11226, 79717 Bucarest, Roumanie, str. 13 Décembre, 3, 70716, Bucarest, Roumanie. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

* * * **Civilizația socialistă. Dimensiuni și confruntări.** Coordonator: Alexandru Tănase, 1979, 291 p., 14 lei.

* * * **Studii de istorie a filozofiei universale. VI.** Coordonatori: Alex. Boboc, Simion Ghiță și Radu Pantazi, 1979, 175 p., 10 lei.

* * * **Studiul sistemelor în știința conducerii.** Coordonatori: Sergiu Tamaș, Paul Constantinescu, 1979, 248 p., 10,50 lei.

IOAN C. IVANCIU, **Ființă și valoare în gîndirea filozofică a lui L. Lavelle**, 1979, 256 p., 10 lei.

DAN BĂDĂRĂU, **Scrieri alese**, Sub red. acad. Vasile Pavelcu, 1979, 318 p., 17,50 lei.

ANGELA BUSUIOC-BOTEZ, **Dialectica creșterii științei (O abordare epistemologică)**, 1980, 228 p., 11,50 lei.

EDITURA POLITICĂ

ADELA BECLEANU-IANCU, **Spiritualitatea românească**, 1980, 215 p., 8 lei.

MARIN NEAGU, **Dezvoltarea democrației socialiste**, 1979, 240 p., 7,50 lei.

GIUSEPPE PRESTIPINO, **Natură și societate (Pentru o nouă lectură a lui Engels)**, 1980, 385 p., 15 lei.

B. G. KUZNEȚOV, **Raționne și ființare. Studii despre raționalismul clasic și știința neclasică.** Trad. și prefață de Florica Neagoe, 1979, 420 p., 15 lei.

MARX, ENGELS, LENIN, **Despre existența socială și conștiința socială**, 1980, 282 p., 7 lei.

* * * **Contradicțiile sociale în socialism.** Coordonator: I. Tudosescu și Aculin Cazacu, 1980, 327 p., 11 lei.

* * * **România în anii socialismului 1948—1978.** Coordonator: Gheorghe Surpat, 1980, 467 p., 27 lei.

GEORGETA FLOREA, **Ideologie și cunoaștere**, 1979, 218 p., 9 lei.

ELENA ZAMFIR, **Cultura libertății**, 1979, 200 p., 8 lei.

ILEANA IOANID, **Societate și cultură**, 1979, 228 p., 7 lei.

ALEXANDRU BOBOC, **Fenomenologia și științele umane**, 1979, 128 p., 3,50 lei.

VIRGIL MĂGUREANU, **Puterea politică**, 1979, 240 p., 9 lei.

MIHAI DRĂGĂNESCU, **Profunzimile lumii materiale**, 1979, 280 p., 13 lei.

NICOLAE LOTREANU, **Condiția umană a politicului**, 1979, 264 p., 10 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

PETRU BERAR, **Umanism și ateism. Studii**, 1980, 263 p., 8 lei.

GHEORGHE LUCUȚA, **Democrația socialistă și responsabilitatea socială**, 1979, 195 p., 7 lei.

ȘTEFAN CELMARE, **Determinism și cauzalitate**, 1979, 112 p., 2,60 lei.

* * * **Filozofia greacă pînă la Platon**, vol. I, partea I și partea a 2-a, Redactori coordonatori: Adelina Piatkowski, Ion Banu, 1979, 626 p., 52 lei.

CONSTANTIN VLAD, **Creștere și valori**, 1980, 183 p., 6,25 lei.

PETRU IOAN, **Axiomatica. Studiu morfologic**, 1980, 196 p., 6,25 lei.

ANA KATZ, **Conștiința socială, dialectica ei**, 1979, 120 p., 2,60 lei.

B. SPINOZA, **Tratatul despre îndreptarea intelectului.** Studiu introductiv, trad. din lb. latină și note de Alexandru Posescu, 1979, 54 p., 3,50 lei.

[continuare pe contra pagină]

REV. FILOZ., XXVII, 5, p. 543—680, BUCUREȘTI, 1980

I.P.I. c. 2525

43503

Lei 20

I 8049

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- ROLUL FACTORULUI SUBIECTIV ÎN DETERMINISMUL VIEȚII SOCIALE

  Ion Tudosescu

- LOGICĂ ȘI DIALECTICĂ

  Vasile Tonoiu

- CRITICA TEZELOR LUI MARIO BUNGE DESPRE RAPORTUL DINTRE DIALECTICĂ ȘI LOGICĂ

  Pavel Apostol

- REALISM ȘI UMANISM ESTETIC

  Vasile Macoviciuc

1 000 DE ANI DE LA NAȘTEREA LUI AVICENNA

Colaborează: Gh. Vlăduțescu
M. Dinorșoev (R.S.S. Tadjikă, U.R.S.S.)

6

NOIEMBRIE – DECEMBRIE

TOMUL XXVII – 1980

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL XXVII, 1980 6

EA

1990

0 IUL. 2005

97

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P.O. Box 136—137, Telex 11226 — București, România, str. 13 Decembrie, nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București, Telefon: 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressé à ILEXIM — Département Export-Import Presse, P.O. Box 136 — 137, telex: 11226 — rue 13 Décembre, no 3, 70716, Bucarest, Roumanie.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

i 8049

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXVII Nr. 6 1980

ULU 2014 2022

SUMAR

- ION TUDOSESCU, Rolul factorului subiectiv în determinismul vieții sociale . . . 685
- CONSTANTIN RĂDUCU, ECATERINA DELIMAN, Umanism și patriotism . . . 692
- OVIDIU TRĂSNEA, Tendințe specifice în politologia contemporană 696
- ARISTIDE CIOABĂ, Tendințe în evoluția ideologică (postbelică) a partidelor social-democrate și socialiste 700

PROBLEME ACTUALE ALE DIALECTICII ȘI CUNOAȘTERII

- VASILE TONOIU, Logică și dialectică 715
- PAVEL APOSTOL, Critica tezelor lui Mario Bunge despre raportul dintre dialectică și logică 722
- GRIGORE GR. RÂPEANU, Legea științifică în viziunea lui Karl R. Popper . . 735

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- VASILE MACOVICIUC, Realism și umanism estetic 743
- ION ITU, Linie și sens 757

STUDII DE ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

1000 DE ANI DE LA NAȘTEREA LUI AVICENNA

- GH. VLĂDUȚESCU, Permanențe ale avicennismului 765
- M. DINORȘOEV (R.S.S. Tadjikă, U.R.S.S.), Ontologia lui Ibn-Sina 769

*

- TUDOR GHIDEANU, Jean-Paul Sartre și căutările ontologiei fenomenologice . . 779
- GHEORGHE DĂNIȘOR, Valoarea universalului în filozofia lui Hegel 790
- VALERIU GHERGHEL, Socrate sau filozofia ca practică ironică 793
- IOAN IOSEP Concepția lui Auguste Comte despre maladia socială și „remediul" ei moral 798

NECROLOG GRIGORE GR. RÂPEANU 809

INDEX TEMATIC ȘI ALFABETIC (vol. XXVII, numerele 1—6/1980) 811

Rev. Filoz., XXVII, 6, p. 681—816, București, 1980.

31807

BIBLIOTECA „ASTRA" SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE
ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

Том XXVII № 6 1980 г.

СОДЕРЖАНИЕ

- ИОН ТУДОСЕСКУ, Роль субъективного фактора в плане детерминизма социальной жизни 685
- КОНСТАНТИН РЭДУКУ, ЕКАТЕРИНА ДЕЛИМАН, Гуманизм и патриотизм 692
- ОВИДИУ ТРЭСНЯ, Специфические направления в современной политологии 696
- АРИСТИДЕ ЧОАБЭ, Тенденции в идеологической эволюции (послевоенного периода) социал-демократических и социалистических партий . . 700

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ДИАЛЕКТИКИ И ПОЗНАНИЯ

- ВАСИЛЕ ТОНОЮ, Логика и диалектика 715
- ПАВЕЛ АПОСТОЛ, Критика тезисов Марио Бунге по вопросу о соотношении между диалектикой и логикой 722
- ГРИГОРЕ ГР. РЫПЯНУ, Научный закон в воззрении Карла Поппера . . 735

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

- ВАСИЛЕ МАКОВИЧУК, Реализм и эстетический гуманизм 743
- ИОН ИТУ, Линия и смысл 757

ИЗ ИСТОРИИ ВСЕМИРНОЙ ФИЛОСОФИИ

1000-ЛЕТИЕ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ АВИЦЕННЫ

- Г. ВЛЭДУЦЕСКУ, Бессмертное наследие Авиценны 765
- М. ДИНОРШОЕВ (Таджикская ССР), Онтология Ибны-Сина 769

- ТУДОР ГИДЯНУ, Жан-Поль Сартр и поиски феноменологической онтологии 779
- ГЕОРГЕ ДЭНИШОР, Ценность универсальности в философии Гегеля . . . 790
- ВАЛЕРИУ ГЕРГЕЛ, Сократ или философия как практика иронии 793
- ИОАН ИОСЕП, Огюст Конт о социальной болезни и ее моральном «исцелении» 798

НЕКРОЛОГ ГРИГОРЕ ГР. РЫПЕАНУ 809

ТЕМАТИЧЕСКИЙ И АЛФАВИТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ (ТОМ XXVII, № 1—6/1980) 811

Rev. filoz., XXVII, 6, p. 681—816, Bucureşti, 1980.

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXVII — Nº 6 — 1980

SOMMAIRE

- ION TUDOSESCU, Le rôle du facteur subjectif dans le déterminisme de la vie sociale 685
- CONSTANTIN RĂDUCU, ECATERINA DELIMAN, Humanisme et patriotisme . 692
- OVIDIU TRĂSNEA, Tendances spécifiques dans la politologie contemporaine . . . 696
- ARISTIDE CIOABĂ, Tendances dans l'évolution idéologique (après la guerre) des partis sociaux-démocrates et socialistes 700

PROBLÈMES ACTUELS DE LA DIALECTIQUE ET DE LA CONNAISSANCE

- VASILE TONOIU, Logique et dialectique 715
- PAVEL APOSTOL, La critique des thèses de Mario Bunge sur le rapport entre la dialectique et la logique 722
- GRIGORE GR. RÂPEANU, La loi scientifique dans la vision de Karl R. Popper 735

NOTES PHILOSOPHIQUES

- VASILE MACOVICIUC, Réalisme et humanisme esthétique 743
- ION ITU, Ligne et sens 757

ÉTUDES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE UNIVERSELLE

1 000 ANS DEPUIS LA NAISSANCE D'AVICENNA

- GH. VLĂDUȚESCU, Permanences de l'avicennisme 765
- M. DINORSOEV (R.S.S. Tadjique, U.R.S.S.), L'ontologie d'Ibn-Sina 769

*

- TUDOR GHIDEANU, Jean-Paul Sartre et les recherches de l'ontologie phénoménologique 779
- GHEORGHE DĂNIȘOR, La valeur de l'universel dans la philosophie de Hegel . . 790
- VALERIU GHERGHEL, Socrate ou la philosophie comme pratique ironique . . . 793
- IOAN IOSEP, La conception d'Auguste Comte sur la maladie sociale et son « remède » moral 798

NÉCROLOGIE GRIGORE GR. RÂPEANU 809

INDEX THÉMATIQUE ET ALPHABÉTIQUE (vol. XXVII, les numéros 1—6/1980) 811

Rev. filoz., XXVII, 6, p. 681—816, București, 1980.

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXVII N° 6 1980

SOMMAIRE

- ION TUDOSESCU, Le rôle du facteur subjectif dans le déterminisme de la vie sociale 685
- CONSTANTIN RĂDUCU, ECATERINA DELIMAN, Humanisme et patriotisme . 692
- OVIDIU TRĂSNEA, Tendances spécifiques dans la politologie contemporaine . . . 696
- ARISTIDE CIOABĂ, Tendances dans l'évolution idéologique (après la guerre) des partis sociaux-démocrates et socialistes 700

PROBLÈMES ACTUELS DE LA DIALECTIQUE ET DE LA CONNAISSANCE

- VASILE TONOIU, Logique et dialectique 715
- PAVEL APOSTOL, La critique des thèses de Mario Bunge sur le rapport entre la dialectique et la logique 722
- GRIGORE GR. RĂPEANU, La loi scientifique dans la vision de Karl R. Popper 735

NOTES PHILOSOPHIQUES

- VASILE MACOVICIUC, Réalisme et humanisme esthétique 743
- ION ITU, Ligne et sens 757

ÉTUDES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE UNIVERSELLE

1000 ANS DEPUIS LA NAISSANCE D'AVICENNA

- GH. VLĂDUȚESCU, Permanences de l'avicennisme 765
- M. DINORSOEV (R.S.S. Tadjique, U.R.S.S.), L'ontologie d'Ibn-Sina 769

*

- TUDOR GHIDEANU, Jean-Paul Sartre et les recherches de l'ontologie phénoménologique 779
- GHEORGHE DĂNIȘOR, La valeur de l'universel dans la philosophie de Hegel . . 790
- VALERIU GHERGHEL, Socrate ou la philosophie comme pratique ironique . . . 793
- IOAN IOSEP, La conception d'Auguste Comte sur la maladie sociale et son « remède » moral 798

NÉCROLOGIE GRIGORE GR. RĂPEANU 809

INDEX THÉMATIQUE ET ALPHABÉTIQUE (vol. XXVII, les numéros 1–6/1980) 811

Rev. filos., XXVII, 6, p. 681–816, Bucureşti, 1980.

ROLUL FACTORULUI SUBIECTIV ÎN DETERMINISMUL VIEȚII SOCIALE

DE

ION TUDOSESCU

1. OBIECTIV ȘI SUBIECTIV ÎN VIAȚA SOCIALĂ

Dialectica vieții sociale include corelat în structura temeiului său motivațional două domenii de factori: factorii *obiectivi* și factorii *subiectivi*. Primul domeniu, cel al factorilor obiectivi, se instituie ca sistem de determinări materiale, ca ansamblu de cauze care acționează *legic*, cu puterea unor forțe naturale. Al doilea domeniu, cel al factorilor subiectivi, constă în *acțiunea oamenilor*, convergentă sau divergentă legităților obiective, din exercitarea căreia rezultă modificări în sistemul structurilor vieții sociale.

În procesul structurării lor și în determinismul vieții sociale aceste două domenii de factori acționează corelat, unul intervine în alcătuirea și funcționarea celuilalt. Astfel, existența materială a societății se constituie prin intermediul acțiunii factorilor subiectivi, realitatea socială nu este dată pe cale naturală, ci este subiect obiectivat, existență umanizată, se constituie și se definește ca totalitate a relațiilor obiective care se stabilesc istoricește între oameni. Societatea (structurile ei materiale) încorporează așadar acțiunea oamenilor; legile de structură și de desfășurare a domeniilor ei structurale, deși au caracter obiectiv se exercită prin acțiunea oamenilor, prin activitatea lor producătoare de bunuri și valori întemeiate teleologic și psihologic. La rîndul ei, acțiunea oamenilor, manifestată spontan sau conștient, întemeiată în fiecare epocă istorică pe o anumită paradigmă de raționalitate (în care se includ, în funcție de interese individuale și colective, o gamă de convingeri, scopuri, idealuri), devine posibilă și atinge grade superioare de eficiență în măsura în care ei cooperează, intră în raporturi obiective între ei în cadrul unei diviziuni a muncii sociale specifice epocii respective. Pentru a acționa (pentru a participa la procesul productiv) — după cum spunea Marx —, oamenii intră necesarmente în raporturi între ei, natura acestor raporturi nedepinzînd însă de voința lor, ci de legitatea procesului productiv, de caracterul structurilor obiective ale vieții sociale (rol determinant în această privință avîndu-l domeniile vieții materiale ale societății).

Dealtfel, în perspectiva sugerării unității dintre factorii subiectivi și factorii obiectivi în structurarea sistemului vieții sociale, A. Gramsci definește *blocul istoric* (termen care desemnează complexul domeniilor vieții sociale care alcătuiesc formațiunea economico-socială) ca sistem de acțiuni sociale, societatea — în toate alcătuirile ei obiective — fiind astfel concepută ca produs al activităților umane producătoare de bunuri și valori sau de structuri organizaționale care mijlocesc grade superioare de eficiență în raporturile lor cu natura și societatea. În contextul unei asemenea interpretări acționaliste (la edificarea căreia au contribuit și sociologi ca Max Weber, Emile Durkheim, Vilfredo Pareto, Talcott Parsons, Robert Merton), însuși conceptul de relație socială (fie între oameni și natură, fie între oameni) este de fapt un raport acțional, definirea societății ca sistem de relații obiective nefiind diferită de definirea ei ca un complex de acțiuni. Se dovedește astfel a fi la fel de important conceptul de acțiune (a subiectului) ca și cel de realitate (obiectivă) în caracterizarea unei formațiuni sociale.

Valorificarea conceptului de acțiune în cadrul explicației sociologice oferă posibilitatea surprinderii mai nuanțate a sensului termenului sociologic de *subiect* (în corelație cu cel de obiect sociologic). Avînd în vedere și delimitîndu-se de interpretarea tradițională a termenului de subiect (care are sensul de subiect al cunoașterii), sociologia, îndeosebi sub influența gîndirii acționaliste, luînd ca sistem de referință geneza și structurarea fenomenelor sociale, desemnează prin termenul de subiect *omul activ*, în ipostaza sa de *homo faber*, de producător, de *agent* al acțiunii sociale după cum sugerează Kotarbinski.

Rev. filoz., XXVII, 6, p. 685—714, București, 1980.

Asemănător, termenul de *obiect*, de asemenea împrumutat din epistemologie (în care are sensul de obiect al cunoașterii), trebuie înțeles din perspectiva sociologiei acționaliste ca *existent care este supus acțiunii oamenilor*, ca realitate socială la care omul se raportează practic (transformator), ca *pacient* al acțiunii agentului după cum propune Kotarbinski.

Relația dintre subiect și obiect în plan social devine astfel relație între agent și pacient, adică între om (în ipostaza sa de demiurg, de producător) și realitatea socială în care trăiește (realitatea în ipostaza sa de obiect al acțiunii umane, de domeniu existențial supus schimbării de către om) în vederea satisfacerii nevoilor sale materiale și spirituale.

În aceeași ordine de idei, trebuie menționat că, privit din perspectivă sociologică, agentul nu este individul izolat, decupat din contextul istorico-social, ci *colectivitatea umană (grup, clasă, comunitate) instituită istoric*. Cel mai potrivit termen folosit pentru a desemna o astfel de ipostază a agentului acțiunii sociale este cel de *subiect istoric*. Relația dintre subiect și obiect în plan social capătă astfel semnificația de *raporturi dintre clase (sociale) sau comunități (umane) și societate, dintre mase populare (sau personalități) și istorie (a societății)*.

2. ROLUL STRUCTURILOR ORGANIZAȚIONALE ÎN ACȚIUNEA FACTORULUI SUBIECTIV

În structura raportului dintre subiect și obiect în dezvoltarea societății, în măsura în care acest raport este conceput nu numai ca raport existențial, ci și, îndeosebi, ca raport acțional, un rol hotărîtor îl au *mijloacele acțiunii*, instrumentele prin intermediul cărora oamenii, conștient sau spontan, își asigură grade superioare de eficiență în raporturile lor transformatoare cu lumea.

Alături de *mijloacele tehnico-materiale* (în cadrul cărora uneltele de producție au rol primordial în geneza structurilor materiale ale vieții sociale) și procedeele tehnologice prin care oamenii mînuiesc eficient aceste mijloace materiale, de *mijloacele teoretice* (conceptele, teoriile și concepțiile oamenilor despre natură și societate) și procedeele tehnicologice prin care oamenii construiesc elaboratele lor teoretice, de *mijloacele ideologice* (concepțiile și doctrinele politice, juridice, etice, estetice, religioase, filozofice), a căror raționalitate este motivată de natura intereselor grupale sau comunitare ale oamenilor, un rol decisiv în structurarea acțiunilor sociale îl au *mijloacele organizaționale* (întregul ansamblu de structuri organizaționale, de la asociații și organizații, întreprinderi și instituții, pînă la complexul instituțional statal). Mijlocind cooperarea și diviziunea profesională și socială a oamenilor în raporturile lor acționale cu natura și societatea, structurile organizaționale au o dublă funcționalitate. Pe de o parte, contribuie la integrarea socială a individului și, ca atare, la subordonarea intereselor acestuia față de interesele cu caracter colectiv (grupal sau comunitar), iar pe de altă parte, contribuie la realizarea condiției umane (a individului) pe temeiul acestei integrări, respectiv la obiectivarea umană (în funcție de natura intereselor colectivităților umane cărora le aparțin aceste structuri organizaționale) a structurilor societare.

În sistemul mijloacelor acțiunii sociale, structurile organizaționale nu se situează mecanic alături de celelalte tipuri de mijloace, ci le coordonează pe toate acestea, le potențează instituirea și funcționalitatea lor eficientă în raport cu interesele și idealurile grupurilor sociale sau comunităților umane cărora le aparțin. De aceea, prin structurile lor organizaționale, clasele sau comunitățile de oameni își făuresc mijloacele teoretice și ideologice adecvate de acțiune, potențînd niveluri de competență și conștiință corespunzătoare, în funcție de care acestea pot acționa eficient în direcția promovării intereselor și aspirațiilor colective.

Se poate conchide astfel că perfecționarea sistemului structurilor organizaționale ale societății și intensificarea rolului acestora în stimularea unor grade superioare de eficiență în activitatea claselor sau comunităților umane cărora le aparțin exprimă nemijlocit creșterea rolului factorului subiectiv în dezvoltarea socială. În această perspectivă, se poate afirma, de pildă, că sporirea ponderii rolului partidelor politice, a atribuțiilor statului în organizarea, planificarea și conducerea proceselor sociale contemporane conferă factorului subiectiv posibilitatea de a influența hotărîtor ritmurile dezvoltării, determinismul obiectiv al vieții sociale specifice epocii noastre.

Subliniind rolul structurilor organizaționale, al partidelor politice și statelor în viața socială contemporană, precizăm că acestea nu sînt în sine factori subiectivi, ci *instrumente (mijloace) ale acțiunii factorilor subiectivi*, ale activității agenților acțiunii sociale (colectivităților umane structurate grupal sau comunitar). Dar, deși sînt instrumente ale factorului subiectiv, într-o clasificare a nivelurilor structurale ale sistemului social, *structurile organizaționale aparțin domeniilor ontice ale vieții sociale*. În sensul sociologic al punerii problemei, ele au statut obiectiv și nu subiectiv, sînt „obiect creat" de om (la fel ca și alte obiecte tehnice sau logice) pentru a-i

mijloci niveluri superioare de eficiență în raporturile sale cu „obiectul dat" (existent independent de subiect). Mai bine zis, odată constituite (totdeauna din necesitate) de către oameni, structurile organizaționale acționează în calitate de *forță obiectivă* în sistemul determinărilor sociale și umane. Cu particularitatea că întreaga lor acțiune este concepută și proiectată de oameni — de subiect (în ipostaza sa de agent colectiv sau subiect istoric). În această privință, marxismul respinge orice fetișism organizațional și critică orice fenomen de înstrăinare organizațională (cum ar fi, de exemplu, concepția și convingerea că statul sau partidele politice ar ființa și acționa deasupra claselor sau comunităților umane).

Obiectualitatea structurilor organizaționale decurge și din faptul că ele funcționează pe baza unor sisteme de norme, care, la rîndul lor, deși sînt edificate de subiect, corespund unor necesități obiective (interesele claselor sau comunităților umane cărora le aparțin structurile organizaționale respective). Normele organizaționale (constituțiile statelor, statutele organizațiilor politice, de masă și obștești, prescripțiile normative pe baza cărora funcționează întreprinderile și instituțiile sociale etc.) au o mare putere de influențare asupra activității de ansamblu a oamenilor, încălcarea lor echivalînd cu încălcarea necesității (sociale), datorită cărui fapt au putere coercitivă și privatoare de libertate asupra oamenilor, la fel ca și legile naturale (de altfel, după cum se exprima și Claude Levi-Strauss, locul legii în reglementarea comportamentelor lumii animale și a raporturilor naturale îl ia norma sau regula în reglementarea *comportamentului uman și a relațiilor* sociale).

3. PARTICULARITĂȚI ALE ACȚIUNII FACTORULUI SUBIECTIV ÎN DETERMINISMUL VIEȚII SOCIALE ÎN SOCIALISM

Socialismul instaurează în istoria societății o nouă paradigmă de raționalitate socială, corespunzător noilor dimensiuni structurale ale *factorului obiectiv și factorului subiectiv*. Legile sociale specifice acestei societăți acționează pe temeiul unei concordanțe dialectice între nivelurile fundamentale de structurare ale sistemului social (între nivelul de dezvoltare a forțelor de producție și caracterul relațiilor de producție; între natura bazei economice și particularitățile suprastructurii; între structurile economice și tehnico-materiale și structurile organizaționale etc.). O astfel de concordanță elimină treptat antagonismele în raporturile sociale, elementele de spontaneitate în acțiunea factorului subiectiv și îndeosebi efectele centrifugale și entropice ale acestei acțiuni în raport cu tendințele generale ale progresului de ansamblu al societății.

Subiectul istoric (agentul acțiunii) în socialism, constituit inițial din clasa muncitoare în alianță cu toate categoriile de oameni ai muncii, cuprinde treptat — pe măsura lichidării claselor exploatatoare — întreaga masă de membrii ai societății, întreaga comunitate de stat. De aceea, ca urmare a constituirii socialismului (în condițiile trecerii la etapa făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate), partidul comunist al clasei muncitoare reprezintă interesele tuturor oamenilor muncii, năzuințele maselor largi populare, ale întregului popor — coeziunea politică, morală și ideologică a întregului popor în jurul acestui partid devenind astfel o trăsătură structurală specifică a subiectului istoric în condițiile socialismului.

În acest context istoric, în acțiunea factorului subiectiv au loc modificări esențiale.

În primul rînd, *se trece de la spontan la conștient în activitatea maselor populare*, instituirea dimensiunii conștiente fiind potențată de conducerea de către partidul comunist a acestora — baza teoretică a politicii partidului fiind concepția filozofică marxistă despre lume și viață, o concepție pentru prima oară științifică despre structura și dinamica vieții sociale (materialismul dialectic și istoric și socialismul științific).

În al doilea rînd, *organizarea și conducerea acțiunilor sociale se realizează pe temeiul științei conducerii* — planurile și programele de activitate, atît la nivel macrosocial cît și la nivel microsocial, fiind elaborate pe baza unor ample cercetări prospecționale, iar deciziile adoptate, pe o solidă întemeiere nomologică (folosindu-se în această privință și tehnicile decizionale și de calcul cele mai moderne) și pe o atentă motivare axiologică, presupunînd o estimare responsabilă atît a determinărilor cauzale obiective ale proceselor sociale cît și a aspirațiilor fundamentale ale subiectului istoric, în concordanță cu cerințele materiale și spirituale de viață mereu crescînde ale oamenilor muncii din toate domeniile de activitate.

În al treilea rînd, deși în structurarea ierarhică a agentului acțiunii sociale se manifestă o riguroasă distribuție a competențelor și răspunderilor, *se manifestă o împletire strînsă între activitatea organelor de decizie și activitatea nemijlocit productivă a maselor populare* — în spiritul unei tot mai accentuate democrații participative, potrivit căreia oamenii muncii își pot manifesta (și sînt stimulați în a-și exercita) dreptul de a contribui

la luarea deciziilor și de a participa la conducere în toate verigile sistemului acțional al societății.

Gradul de participare a maselor la decizie și conducere, precum și dreptul lor de control asupra activității diferitelor organe reprezentative în sistemul organizațional al societății sînt condiționate de *asigurarea unui nivel ridicat de competență al acestora, de lărgirea orizontului lor de cunoaștere și de cultură* — fapt pentru care, în potențarea eficienței acțiunii agentului, socialismul inițiază o puternică dezvoltare a învățămîntului și culturii, stimulează un evantai larg de activități instructiv-educative și politico-ideologice.

În al patrulea rînd, mijloacele organizaționale, *întregul sistem de organizații și instituții* (prin intermediul utilizării cărora subiectul istoric dobîndește eficiență maximă în activitatea sa practică, în raporturile sale cu natura și societatea) *capătă o nouă esență, noi atribuții sociale și umane.*

Statul socialist — în calitatea sa de complex instituțional — aparține tuturor oamenilor muncii; asigurînd exercitarea puterii de către clasa muncitoare, apără direct sau indirect interesele întregului popor. Cu toate acestea, deoarece socialismul este încă o societate cu clase și diverse categorii sociale, *statul își păstrează caracterul său de clasă.* Dar, dat fiind faptul că în socialism clasele și categoriile sociale de oameni ai muncii au interese fundamentale comune, iar clasele exploatatoare au fost lichidate în procesul construirii socialismului, *statul dobîndește tot mai mult funcții comunitare.* În această direcție, în condițiile dezvoltării multilaterale a socialismului și înaintării spre comunism, datorită adîncirii procesului de omogenizare socială, ștergerii deosebirilor esențiale între clase sau categorii sociale, va deveni *stat al întregului popor* — etapă intermediară în procesul dispariției sale în comunism (societatea fără clase, deci fără structuri organizaționale cu caracter de clasă cum este statul) și, odată cu aceasta, de constituire a altor modalități organizaționale la nivel macrosocial (care vor prelua funcțiile actuale ale statului, adaptate însă altei raționalități sociale, altor nevoi și cerințe materiale și spirituale de viață ale oamenilor).

Un rol hotărîtor în acest proces revine *partidului comunist* al clasei muncitoare. Fiind forță politică conducătoare în societate (chiar în condițiile în care acționează și alte partide ale oamenilor muncii în socialism), acest partid intervine stimulînd funcționarea optimă a tuturor organelor centrale și locale ale puterii de stat, a tuturor instituțiilor și întreprinderilor cu caracter de stat. De asemenea, partidul comunist activizează întregul ansamblu de organizații de masă și obștești, astfel încît să se poată asigura *convergența acțională* a acestora, *adîncirea procesului de omogenizare organizațională* la nivel macrosocial, a cărui consecință directă o constituie creșterea rolului factorului subiectiv în determinismul vieții sociale specifice societății socialiste.

Avînd contribuție hotărîtoare în mecanismul luării deciziilor la nivelul comunității de stat, partidul (comunist) își perfecționează permanent stilul și metodele sale de activitate, obiectivul permanent în această privință, în perspectiva adîncirii continue a democrației socialiste, fiind antrenarea maselor largi populare la conducere și decizie. De aceea, creșterea rolului conducător al partidului comunist echivalează cu accentuarea contribuției maselor populare la creația istorică.

În perspectivă istorică, în măsura adîncirii procesului de omogenizare socială specific perioadei făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintării spre comunism, partidul comunist va deveni tot mai mult *organizație politică a întregului popor.* Iar în condițiile comunismului, ca urmare a dobîndirii de către toți membrii societății a unui nivel comunist de conștiință socială, *partidul se va identifica integral cu masele*, ceea ce va echivala cu *încetarea existenței sale ca tip aparte de structură organizațională* în sistemul deplinei autoconduceri comuniste.

Avînd o funcție deosebită în perfecționarea întregului sistem organizațional al societății socialiste, în propulsarea unor grade superioare de eficiență în toate domeniile acțiunii sociale, a unor ritmuri înalte de dezvoltare economică și socială necunoscute în alte orînduiri sociale, statul socialist și partidul comunist reprezintă cadrul (și temeiul) organizațional specific al societății socialiste, iar *creșterea rolului conducător al partidului comunist și perfecționarea funcțiilor statului socialist reprezintă legități obiective în societatea socialistă*, legități ale procesului de dezvoltare multilaterală a socialismului și înaintare spre comunism.

4. PERFECȚIONAREA SISTEMULUI STRUCTURILOR ORGANIZAȚIONALE — EXPRESIE A CREȘTERII ROLULUI FACTORULUI SUBIECTIV ÎN CONDIȚIILE ETAPEI ACTUALE DE FĂURIRE A SOCIETĂȚII SOCIALISTE MULTILATERAL DEZVOLTATE ÎN ȚARA NOASTRĂ

O particularitate a sistemului structurilor organizaționale specifice țării noastre în etapa actuală o constituie *împletirea activității instituțiilor cu activitatea organizațiilor*, îndeosebi a activității de partid cu cea de stat. Această

împletire se realizează pe mai multe căi: exercitarea conducerii de către organizațiile de partid la nivelul tuturor instituțiilor și întreprinderilor, realizîndu-se astfel și la nivel microsocial principiul general al conducerii de către partid la nivel macrosocial (Partidul Comunist Român, după cum se precizează în Constituția țării, fiind forța politică conducătoare în stat); crearea unor organisme centrale de partid și de stat, în a căror sarcină intră coordonarea unor sectoare importante ale activității economice și sociale, precum și controlul îndeplinirii unor hotărîri de partid și de stat privind dezvoltarea societății noastre socialiste în etapa actuală; creșterea rolului organizațiilor de masă și obștești (a sindicatelor, organizațiilor de femei și de tineret, a organizațiilor profesionale și cooperatiste etc.) în activitatea instituțională.

În direcția perfecționării sistemului structurilor organizaționale în etapa actuală, o foarte originală formă integratoare a organizațiilor care acționează pe teritoriul patriei noastre o reprezintă *Frontul Democrației și Unității Socialiste*. Creat ca un ansamblu organizațional cuprinzător, din care fac parte toate organizațiile politice de masă și obștești (precum și anumite instituții, cum sînt instituțiile cultelor; instituțiile militare), F.D.U.S. este nemijlocit condus de partidul comunist, fapt care-i asigură o puternică prezență în structura factorului subiectiv, a subiectului istoric specific țării noastre în etapa actuală.

O particularitate aparte a acestui Front o constituie prezența în structura sa a *Democrației și unității socialiste* (cu organizații proprii în toate întreprinderile și instituțiile). Cuprinzînd astfel în rîndurile sale și oameni ai muncii care nu sînt membrii ai Partidului Comunist Român, dar care adoptă linia politică și strategia acțională a acestuia, Frontul Democrației și Unității Socialiste prefigurează un proces complex de omogenizare politică și ideologică a întregului popor — ridicarea conștiinței politice și morale a tuturor membrilor societății la nivelul conștiinței comuniste.

Un asemenea orizont al conștiinței sociale va mijloci, în perspectiva înaintării spre comunism, și *omogenizarea organizațională* deplină a societății, pe temeiul căreia, odată cu încetarea existenței statului ca sistem instituțional (cu caracter de clasă), va înceta să mai acționeze și partidul comunist ca tip aparte de organizație (toți membrii societății ridicîndu-se în aceste condiții la nivelul de conștiință și competență propriu în etapa actuală doar membrilor acestui partid). Subiectul istoric în comunism va fi astfel întregul popor, pe deplin omogen, societatea omenească fără clase, care va avea la dispoziție ca instrument organizațional de acțiune — după cum se subliniază în Programul P.C.R. — un *organism central unic de conducere, planificare și organizare a vieții sociale* (cu prelungiri la nivel teritorial și local). Această modalitate organizațională a poporului unic muncitor va lua locul actualelor structuri organizaționale cu caracter de clasă (statului și partidelor politice), preluîndu-le însă funcțiile constructiv-organizatorice, în vederea mijlocirii unor grade calitativ superioare de eficiență în exercitarea rolului factorului subiectiv în dezvoltarea legică obiectivă a societății.

★

Împletirea dintre activitatea de partid și de stat în sistemul nostru organizațional se manifestă cu originalitate și la *nivelul puterii de stat*, în conținutul și raporturile dintre puterile legislativă, executivă și judecătorească.

a) În domeniul *puterii legislative* se exercită o împletire strînsă între activitatea Comitetului Central al Partidului Comunist Român și a Comitetului său Politic Executiv, pe de o parte, și Marea Adunare Națională și Consiliul de Stat, pe de altă parte. Din dispoziția Comitetului Central al partidului, în baza hotărîrilor Congresului partidului, Comitetul Politic Executiv al Comitetului Central propune principalele proiecte de lege și de măsuri generale privind îndeplinirea obiectivelor programului partidului și a planurilor cincinale și de perspectivă în toate domeniile de activitate economică și socială la nivelul comunității statale. Aceste proiecte se supun dezbaterii Marii Adunări Naționale sau Consiliului de Stat, din dispoziția cărora (în funcție de felul în care au fost aprobate) devin apoi instrumente de acțiune practică (cu caracter juridic) la toate nivelurile sistemului puterilor executivă și judecătorească. La unitatea de acțiune a organelor centrale de partid și organelor supreme de stat în domeniul puterii legislative contribuie hotărîtor și faptul că președintele țării este secretar general al Partidului Comunist și, totodată, președinte al Consiliului de Stat.

Împletirea dintre organele centrale de partid și organele supreme de stat în exercitarea puterii legislative asigură *caracterul unitar al puterii noastre de stat;* aceasta cu atît mai mult cu cît între aceste două eșaloane centrale ale sistemului nostru organizațional funcționează raporturi de *corelare pe verticală*: Comitetul Central al Partidului Comunist Român și Comitetul Politic Executiv al acestuia sînt organe centrale ale *forței politice conducătoare în stat*, iar M.A.N. și Consiliul de Stat sînt organe supreme ale puterii de stat, în care partidul are rol conducător. Primele (organele centrale ale partidului) exercită atribuții decizionale la nivel macrosocial *din dispoziție constituțională* (constituția țării fiind în socialism un cod normativ fundamental care exprimă voința maselor largi

populare), iar celelalte (organele supreme ale puterii de stat) exercită atribuții decizionale la nivel macrosocial deoarece sînt organe *alese de către popor* (*direct* în cazul M.A.N. sau *indirect* în cazul Consiliului de Stat).

Unitatea de acțiune între partid și stat este astfel *o unitate structurală și funcțională*, o unitate între două modalități organizaționale fundamentale în societățile contemporane (organizațiile politice și complexul instituțional statal) care în societatea socialistă (în țara noastră cu pronunțată originalitate) se integrează organic unui *monism organizațional* (neavînd nimic comun cu dualismele sau pluralismele organizaționale practicate în alte societăți).

Originalitatea monismului nostru organizațional constă atît în faptul că puterea de stat în România socialistă este *unică* și *unitară*, cît și în faptul că partidul nu-și limitează rolul la recomandări și critici de natură decizională, ci se *implică direct* la nivel decizional în sistemul puterii, inițiind programe de acțiune și proiecte normative la toate eșaloanele organizaționale și în toate domeniile de activitate socială.

b) În domeniul *puterii executive*, în condițiile construirii socialismului în țara noastră, au apărut, de asemenea, trăsături caracteristice.

În primul rînd, guvernul și alte organe administrative centrale *răspund direct de activitatea pe care o desfășoară nu numai pe linie de stat*, în fața M.A.N., ci și *pe linie de partid*, în fața Comitetului Central al P.C.R. De asemenea, în vederea unei mai accentuate coeziuni între stilul muncii de partid și cel a muncii de stat, din inițiativa conducerii de partid s-a instaurat *principiul rotației cadrelor de partid și de stat* — trecerea permanentă a unor activiști de partid în aparatul de stat și a unor activiști de stat în aparatul de partid.

În altă ordine de idei, în mecanismul de funcționare al aparatului de stat există o *interacțiune între domeniul politic și domeniul administrativ;* acțiunea administrativă pe linie de stat este concepută ca o componentă a acțiunii politice, se înscrie în sistemul acțiunilor sociale ca o dimensiune a strategiei politice de ansamblu a societății *.

Inserția politicului în activitatea administrativă este amplificată deosebit în etapa actuală și de practica conferințelor naționale pe sectoare de activitate, a întîlnirilor directe ale conducerii de partid cu oamenii muncii, a consfătuirilor de lucru cu cadrele de conducere din întreprinderi și instituții, din diverse organisme ale administrației centrale și locale de stat. Cu aceste prilejuri sînt dezbătute pe larg realizările și neajunsurile în activitatea diferitelor structuri și niveluri organizaționale, se preconizează căi eficiente de acțiune a acestora în vederea realizării liniilor directoare ale programului partidului, ale celorlalte documente de partid și de stat.

Domeniul executiv al puterii în țara noastră este astfel puternic dimensionat politic și, pe acest temei, este corelat strîns cu domeniul legislativ, manifestîndu-se și în acest mod o unitate de concepție și de acțiune în activitatea partidului comunist și a statului socialist.

c) În domeniul *puterii judecătorești*, competența aparatului de specialitate se împletește cu cea a oamenilor muncii în judecarea și aprecierea gradului de abatere de la normele juridice. În acest sens, pe lîngă *sporirea rolului asesorilor populari* în mecanismul completului de judecată, un rol din ce în ce mai important îl are *activitatea comisiilor obștești de judecată* din întreprinderi și instituții.

La aceste modalități instituționalizate de participare directă a oamenilor muncii la exercitarea puterii judecătorești se adaugă și fenomenul de lărgire indirectă a atribuțiilor organizațiilor de masă și obștești în reglementarea relațiilor juridice, datorat *procesului de trecere a unor atribuții ale juridicului (în socialism) în sfera practicii morale*. Are loc, de exemplu, un proces de *creștere a rolului opiniei publice în judecarea comportării juridice a oamenilor* (care intră în contact cu domeniul relațiilor morale), abaterile de la regu-

---

* În această privință trebuie, totodată, menționat faptul că prin critica elementelor de birocratism și formalism în activitatea administrativă nu se poate înțelege nicidecum respingerea birocrației în general, ci doar a tendinței de extrapolare a acestui domeniu de activitate asupra celorlalte tipuri de activitate socială și, îndeosebi, de substituire a politicului prin administrativ. Criticînd asemenea tendințe reducționist-birocratice, conducerea noastră de partid subliniază, dimpotrivă, importanța activităților administrative în sistemul acțiunii sociale și, cu atît mai mult, în domeniul acțiunilor politice la toate nivelurile sistemului social. Prin intermediul activităților administrative (în măsura în care ele nu se transformă în birocratism), celelalte tipuri de activitate (de producție a bunurilor materiale și mijloacelor de producție, economică, cultural-educativă, de cercetare și de creație a valorilor, de conducere și decizie) capătă caracter operațional, dobîndesc grade superioare de eficiență, la nivelul cerințelor raționalității practice specifice societății socialiste în condițiile actualei revoluții științifice și tehnice. Cu alte cuvinte, gradelor de eficiență (socială și umană) pe care le solicită strategia politică în socialism, activitatea de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate, *le sînt străine birocratismul și nu birocrația, formalismul și nu activitatea formală.*

lile de comportare juridică fiind sancționate, în anumite limite, prin oprobiul opiniei colectivităților umane — a grupurilor formale sau a grupurilor informale.

Împletirea juridicului cu eticul, a activității instituțiilor de drept cu activitatea nemijlocită a organizațiilor de masă și obștești în desfășurarea practicii juridice, precum și intervenția nemijlocită a opiniei publice în sancționarea morală a abaterilor de la normele juridice reflectă nivelul ridicat de conștiință socială al oamenilor muncii, al tuturor membrilor societății socialiste, măsura în care în practica relațiilor noastre sociale s-a trecut de la spontan la conștient, de la necesitate la responsabilitate *.

★

În condițiile împletirii celor trei domenii ale puterii (legislativă, executivă și judecătorească), liantul corelației acestora fiind participarea (directă și indirectă) a maselor la exercitarea puterii în sistemul democrației socialiste, *un rol important în ridicarea gradului de eficiență a structurilor organizaționale îl are îmbunătățirea sistemului de norme care reglementează funcționarea acestor structuri.*

Între condițiile care contribuie hotărîtor la sporirea gradelor de eficiență a normelor în reglementarea structurilor organizaționale menționăm următoarele: compatibilitatea și completitudinea, simplificarea formulării și ordonarea logică a normelor în cadrul sistemelor normative; elasticitatea și deschiderea spre inovație a normelor, reinstituirea normativă în funcție de dinamica procesului social și a edificărilor organizaționale, ceea ce face necesară o permanentă corelație a normelor cu scopurile și cu structura tablei valorilor pe care acestea le obiectivează; ierarhizarea riguroasă a competențelor normative, ceea ce presupune acțiunea unor criterii deontico-praxiologice de definire și clasificare a acestor competențe în stabilirea principiilor normative și ordonarea speciilor de norme (în acest sens trebuie să se opereze riguroase distincții între diferite niveluri de competență în ceea ce privește stabilirea următoarelor eșaloane normative: norme fundamentale — cu caracter statutar și constituțional; norme derivate din cele fundamentale — în raport cu tipologia domeniilor de acțiune socială pe care le mijlocesc diverse eșaloane organizaționale; directive generale de acțiune care decurg din hotărîrile organelor centrale ale sistemului organizațional; indicații normative — la nivel central și local, macrosocial și microsocial).

Considerăm important de precizat și faptul că întotdeauna codurile normative (nu numai cu caracter organizațional, ci și de natură politică, juridică sau morală, precum și cele de natură tehnologic-acțională) au un grad sporit de eficiență dacă lasă un spațiu de acțiune libertății, manifestării subiectului ca agent (creator și nu numai executant), acțiunea acestuia ridicîndu-se de la nivelul răspunderii (pe temeiul respectării întocmai a prevederilor normative existente) la nivelul responsabilității (pe temeiul respectării selective a normelor, al acțiunii dincolo de codul normativ dat în condițiile în care cerințele obiective ale progresului solicită necesarmente o astfel de depășire normativă).

Rezultă concluzia că *un mijloc important prin intermediul căruia se asigură creșterea rolului factorului subiectiv în dezvoltarea societății îl reprezintă activitatea de constituire și perfecționare a normelor, în primul rînd a celor organizaționale*, acestea din urmă avînd un rol hotărîtor în medierea eficienței acțiunii structurilor organizaționale ale societății și, ca atare, a eficienței întregului sistem al acțiunilor sociale.

În condițiile actuale, acest tip de activitate (de instituire și perfecționare normativă, ca dealtfel întregul complex de activități organizaționale), are din ce în ce mai mult *caracter științific*, determinat de particularitățile de ansamblu ale activității sociale în socialism, care este călăuzită într-o tot mai mare măsură de *principiile conducerii științifice*, întemeiate atît nomologic, cît și teleo-

---

* Aceste tendințe ale evoluției fenomenului juridic nu trebuie înțelese însă unilateral; juridicul, la nivel normativ și comportamental, nu se dizolvă pe de-a întregul în moral, iar instituțiile juridice nu dispar odată cu transferul unora din atribuțiile lor în domeniul competenței nemijlocite a organizațiilor de masă și obștești și a opiniei publice. În primul rînd, *unele specii ale competenței juridice în reglementarea relațiilor propriu-zis juridice nu pot, în principiu, să fie obiect al practicii morale.* Trebuie ținut seama de faptul că oamenii manifestă totdeauna unele tendințe de alienare de sine (desigur specifice în fiecare societate), care pot într-o mai mare sau mai mică măsură să afecteze relațiile juridice reglementate prin normele de drept. Depinde, evident, de gradul de abatere al oamenilor de la aceste norme. În al doilea rînd, atît în etapa actuală de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate, cît și (cu atît mai mult) în procesul construcției comunismului sau în comunism, *juridicul își conservă (are loc chiar un proces de amplificare) atribuțiile sale de reglementare și de control a activităților administrative, de optimizare a sistemului legislației socialiste și a tipologiei normelor* care acționează în domeniul mecanismului de funcționare a structurilor organizaționale ale societății.

logic și axiologic. Iar scientizarea activităților organizaționale (în cadrul acesteia și a procesului de edificare și perfecționare normativă) contribuie nemijlocit la creșterea substanțială a rolului factorului subiectiv în dezvoltarea societății socialiste. Ceea ce argumentează o dată în plus faptul că atît creșterea rolului conducător al partidului comunist, cît și sporirea rolului statului socialist în toate domeniile acțiunilor sociale, inclusiv în domeniul edificărilor normative (tocmai pentru că decurg din caracterul științific al organizării și conducerii vieții sociale în această societate), se impun ca legități ale determinismului vieții sociale, condiții obiective necesare ale procesului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare spre comunism.

UMANISM ȘI PATRIOTISM

DE

CONSTANTIN RĂDUCU, ECATERINA DELIMAN

În socialism, patriotismul se bazează pe comunitatea de interese fundamentale — economice, politice, ideologice — ale întregului popor, el fiind „o expresie a conștiinței revoluționare, comuniste, expresia îndatoririi de onoare a fiecărui comunist, a fiecărui om al muncii față de glia strămoșească și față de noua societate" [1]. Există, deci, o strînsă interdependență între comportamentul de revoluționar și cel de patriot, relație ce se realizează în grade și profunzimi diferite în decursul epocilor istorice, în funcție și de nivelul de dezvoltare a societății, de coordonatele sale de clasă.

Așa cum precizează cu profundă sagacitate și putere de pătrundere secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, „a fi patriot, a-ți iubi țara înseamnă a face totul pentru a spori avuția națională, proprietatea socialistă, a nu precupeți nimic pentru înfăptuirea politicii partidului comunist, ce corespunde pe deplin intereselor vitale ale întregii națiuni".

„A fi patriot înseamnă a fi oricînd gata să faci totul, mergînd pînă la supremul sacrificiu, pentru a apăra libertatea, independența și integritatea țării, pentru a salvgarda mărețele cuceriri revoluționare ale poporului".

„A fi patriot înseamnă a milita permanent împotriva oricăror discriminări naționale, împotriva șovinismului, a concepțiilor și manifestărilor rasiste, pentru deplina egalitate în drepturi a tuturor oamenilor muncii, fără deosebire de naționalitate, pentru frăție în munca și lupta comună. A fi patriot înseamnă a milita activ pentru prietenie cu toate popoarele țărilor socialiste, cu popoarele statelor în curs de dezvoltare, cu toate popoarele lumii pentru cauza păcii și colaborării. A fi patriot înseamnă a respecta sentimentele naționale ale altor popoare, libertatea și independența lor. În acest înțeles patriotismul nu poate fi în nici un fel caracterizat drept naționalism îngust, nu poate fi opus solidarității și prieteniei între popoare" [2].

Aceste elemente definitorii sînt interdependente, strîns corelate, fiecare dintre ele întemeindu-se pe cunoștințe și convingeri politice, filozofice, etice, juridice temeinice.

În decursul secolelor, în scrierile de gîndire social-politică înaintată din țara noastră, patria este identificată cu pămîntul strămoșesc, cu pămîntul ca mediu natural, dar istoricește determinat, cu tipul de etnie, cu sinteza lor politică, cu existența statală independentă a poporului. Sînt adînc întipărite în conștiința noastră cuvintele lui Tudor Vladimirescu care arăta că: „Patria se cheamă norodul, iar nu tagma jefuitorilor" [3]. Iar Barbu Delavrancea scria inspirat următoarele: „Patria nu vine de la pămînt, nici din vreo lucrare a cîmpului, nici din vreo abstracțiune, ci dintr-o noțiune concretă, de la *pater*, de la *patres*, din părinți, moși și strămoși. Părinții, moșii și strămoșii ne sînt patria noastră, ei care au vorbit aceeași limbă, care au avut același dor, aceleași suferințe, aspira-

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Congresul educației politice și al culturii socialiste*, 2 iunie 1976, în vol. *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, București, Edit. politică, 1977, p. 68.

[2] *Ibidem*.

[3] Scrisoarea lui Tudor către vornicul Nicolae Văcărescu, din 1821. (în *Antologia gîndirii românești secolele XV—XIX*, partea I, București, Edit. politică, 1967, p. 166).

ţiuni, sînt adevărata noastră patrie... Patria nu e pămîntul pe care trăim din întîmplare, ci e pămîntul plămădit cu sîngele şi întărit cu oasele înaintaşilor noştri" [4]. Constituie o constantă a gîndirii social-politice revoluţionare româneşti raportarea neabătută a înţelesului adînc al cuvîntului patrie la existenţa independentă a poporului nostru, la neatîrnarea politică şi economică a statului român, la organizarea politică de-sine-stătătoare a etniei, a poporului, a naţiunii. „La sentimentul de amor corespunde principiul suveranităţii naţionale, căci cei ce-şi iubesc patria — scria Nicolae Bălcescu — nu vor să o vadă nici într-un chip supusă. Din principiul suveranităţii naşte acela al întrunirei, fiindcă este ştiut că suveranitatea piere îndată ce se înstrăinează o parte dintr-însa" [5].

În cadrul aceloraşi coordonate, valorificîndu-le din perspectiva concepţiei noastre revoluţionare, materialist dialectice şi istorice ne raportăm şi azi la valorile nepieritoare ale dragostei de patrie. În accepţia noastră, patria reproduce sintetic coordonatele social-etnice şi politice istoriceşte determinate ale existenţei omului, a cetăţeanului; ea înseamnă raportarea la popor ai cărui fii sîntem, la istoria acestui pămînt, la istoria de luptă şi izbînzi a şirului nesfîrşit de generaţii care l-au moştenit şi l-au lăsat moştenire, semnificînd, în acelaşi timp, specificul acestei existenţe — specificul etnic, azi naţional — patria fiind mediul natural şi social umanizat, în care se regăsesc truda, aspiraţiile, împlinirile şi neîmplinirile maselor de oameni truditori, ea fiinţînd deci, în cadrul unei raportări valorizatoare a individului la condiţiile sale de existenţă, prin prisma ideologiei — filozofice, politice, juridice şi etice —, a intereselor şi sistemului de valori al colectivităţii căreia aparţine [6].

Concepţia clasei muncitoare despre patrie şi patriotism înregistrează, azi, o aprofundare considerabilă sub impulsul confruntărilor de idei contemporane referitoare la drepturile omului, la perspectivele naţiunii şi ale statului independent, în contextul desfăşurării erei revoluţiei socialiste, a ştiinţei şi tehnicii.

În condiţiile capitalismului monopolist de stat, cercurile reacţionare trec astăzi la sacrificarea idealului de patrie pe altarul mondialismului, al negării suveranităţii naţionale a statelor. „În unele ţări — arată secretarul general al partidului nostru, tovarăşul Nicolae Ceauşescu —, vorbindu-se de drepturile oamenilor de a emigra, se urmăreşte în fond asigurarea posibilităţii marilor trusturi supranaţionale de a recruta forţă de muncă ieftină, mai cu seamă intelectuală, precum şi promovarea concepţiilor cosmopolite, care să ducă la anihilarea spiritului naţional de libertate, slujirea politicii de dominaţie şi asuprire a altor naţiuni şi popoare" [7].

Ne reamintim, în acest context, de cuvintele rostite de unul din fruntaşii revoluţiei franceze, G. J. Danton, adresate celor care-l sfătuiau să fugă în străinătate pentru a-şi salva viaţa: „Nu poţi lua patria cu tine, pe tălpile pantofilor".

Felul în care ne raportăm la patrie dă glas demnităţii noastre umane. Omul cu adevărat uman nu poate trăi fără patrie, deoarece nu sînt echivalente cuvintele *a trăi* cu cel de *a exista*. Primul înseamnă şi a conferi sens existenţei, a exista, prin urmare, şi pentru omul de lîngă tine, pentru urmaşii tăi şi prin urmaşi. A trăi se corelează cu verbul a făuri, a crea pentru cineva, a integra deci propriul efort în şuvoiul energiei colectivităţilor de oameni ai muncii care schimbă spre mai bine şi mai frumos înfăţişarea patriei, lăsînd mărturie istoriei o prezenţă activă şi rodnică. De aceea, fuga din ţară, denigrarea patriei, trădarea de patrie echivalează cu degradarea umanului din om.

În condiţiile făuririi noii orînduiri, patriotismul — întrunind atributele de revoluţionar şi socialist — se împleteşte strîns cu umanismul revoluţionar. Împlinirea personalităţii este reală doar în propria patrie, deoarece ea presupune mult mai mult decît obţinerea, uneori cu „orice preţ", de rezultate pe plan profesional.

Teoriile şi practicile la modă azi în lumea capitalistă în legătură cu drepturile omului se caracterizează printr-o insistentă deplasare spre aspectele mărginaşe, formale ale acestei probleme, în scopul vădit al mascării situaţiei reale grave cu care se confruntă individul

[4] Barbu Delavrancea, *Jurnal de război*, Bucureşti, Edit. Militară, 1972, p. 70—71. *Apărarea patriei, a independenţei şi suveranităţii naţionale*, Bucureşti, Edit. politică, 1977, p. 45.

[5] *Ibidem*, p. 109.

[6] Vezi studiul lui Ion Rebreanu, *Raportul naţional—internaţional, patriotism şi internaţionalism socialist*, ce înfăţişează un istoric documentat, selectiv prezentat al evoluţiei categoriei de patrie, în vol. *Naţiunea şi contemporaneitatea*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1971, p. 321—328. În aceeaşi lucrare, reţinem definiţia dată de Ion Rebedeu: „patria este o categorie social-politică ce desemnează ansamblul trăsăturilor ce individualizează orînduirea economică şi de stat, societatea cu formele de comunitate umană specifice epocii istorice date, raporturile dintre clase şi grupurile sociale, viaţa spirituală ce se desfăşoară pe pămîntul unei anumite ţări" (p. 326).

[7] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 16, Bucureşti, Edit. politică, 1979, p. 543—544.

și colectivitățile umane în societățile dominate de goana după profit și de exploatare. Această atitudine se conjugă cu exacerbarea drepturilor oamenilor de a emigra, de a-și întregi familia (adesea „dezintegrată" ca o consecință a aceleiași propagande), manevre tactice neoneste de racolare și recrutare a forței de muncă calificate pentru marile trusturi supranaționale, la prețuri din cele mai scăzute, ceea ce concură, de fapt, la adîncirea decalajelor economice în favoarea țărilor dezvoltate, la menținerea în forme rafinate a dominației lor asupra țărilor în curs de dezvoltare, la subaprecierea spiritului național de libertate.

Autoangajarea noastră în fața istoriei poate avea un singur sistem de referință — patria. În acest sens, în cuvîntul secretarului general al partidului la Ședința comună a Consiliului oamenilor muncii de naționalitate maghiară și germană se sublinia : „Noi niciodată nu ne-am gîndit să plecăm din țară ca să construim socialismul în altă parte, sau să mergem acolo unde era deja construit. Ca revoluționari, am știut întotdeauna că trebuie să lucrăm în țara unde ne-am născut, indiferent de naționalitate, pentru a lichida exploatarea și a făuri noua societate, bazată pe egalitate și dreptate socială" [8].

Azi, patriotismul socialist se manifestă în mod firesc, cotidian, în eforturile permanente ale colectivelor de oameni ai muncii pentru înfăptuirea sarcinilor ce le revin din hotărîrile partidului și legile țării.

Dimensiunea fundamentală a patriotismului socialist o reprezintă dragostea profundă, nemărginită a comuniștilor, a celorlalți oameni ai muncii fără deosebire de naționalitate față de patrie, partid și popor, apărarea cu prețul vieții a independenței și suveranității naționale, participarea plenară, neobosită, la dezvoltarea cuceririlor revoluționare, a avuției naționale, a progresului și prosperității, la creșterea prestigiului României în lumea contemporană. Căci numai munca, numai activitatea creatoare poate conferi titlul de noblețe omului patriot, omului cetățean, omului nou, constructor al socialismului și comunismului, omului pătruns de ideologia revoluționară, științifică a clasei muncitoare, de adevărul profund că ridicarea nivelului de viață materială și spirituală, lichidarea stării de țară în curs de dezvoltare, nu poate fi decît opera colectivă, generoasă, plină de efort și sacrificiu bărbătesc, eroic a tuturor fiilor patriei, fără nici o excepție, și nicidecum a trădătorilor și transfugilor, a celor care se pun în slujba dușmanilor patriei noastre socialiste.

Evoluția dinamică și contradictorie a vieții internaționale implică în mod obiectiv, printre altele, și promovarea neabătută a umanismului, a drepturilor omului, cooperarea între state. Cooperarea internațională pe plan umanitar este amplu susținută, pe temeiuri științifice, în documentele partidului și statului nostru, care fundamentează în mod legitim necesitatea traducerii în viață a documentelor de la Helsinki, fundamentele politice și juridice ale cooperării umanitare între toate popoarele lumii, fără deosebire de orînduire socială, de grad de dezvoltare, necesitatea abordării problemelor într-un spirit larg, umanist, lichidarea inegalității economice, politice și sociale, respectarea suveranității, egalității în drepturi a popoarelor, respectarea neamestecului în treburile interne, a dreptului internațional. O astfel de politică corespunde intereselor popoarelor, este îmbrățișată și promovată ferm de forțele progresiste și democratice din întreaga lume. În contrast cu aceste principii profund umanitare apar tentativele de amestec în treburile interne ale altor popoare, promovate de elementele reacționare cu sprijinul unor cercuri oficiale occidentale sub pretextul „apărării" drepturilor omului. Astfel de poziții și-au găsit o aspră replică din partea tuturor forțelor iubitoare de progres, de apropiere și colaborare între popoare.

Prin forța tot mai unită a popoarelor, respectul universal al drepturilor omului a dobîndit și trebuie să dobîndească, în epoca contemporană, atît de plină de contradicții și incertitudini, prin proclamarea în Carta O.N.U. și afirmarea sa în importante documente politico-juridice —, valoarea unei reguli de conduită obligatorie în relațiile internaționale pentru toate statele, indiferent de mărimea și forța lor. În conformitate cu prevederile Cartei, statelor membre le revine obligația de a întreprinde acțiuni, atît în comun cît și separat, în colaborare cu O.N.U., pentru promovarea respectării universale și efective a drepturilor omului și libertăților fundamentale, parte integrantă a cooperării economice și sociale internaționale, care constituie unul din obiectivele fundamentale ale Națiunilor Unite (art. 55, 56). Aceasta înseamnă respectarea strictă a suveranității și independenței națiunilor, a deplinei lor egalități în drepturi, neamestecului în treburile interne, interzicerii folosirii forței ori amenințării cu forța.

Actul final de la Helsinki statuează respectul drepturilor omului recunoscînd că acestea constituie un „tot unitar" și că ele trebuie aplicate în „mod egal și fără rezerve", fiecare dintre ele dobîndind deplină semnificație numai în strînsă legătură cu celelalte. Așadar, fiecare stat, separat și împreună cu celelalte state, cu O.N.U., cu celelalte organisme internaționale, au obligația să apere drepturile

[8] *Idem*, vol. 12, p. 245—246.

omului la muncă, la viaţă, să lupte ferm împotriva oricărei forme de încălcare a drepturilor fundamentale ale omului, să încheie diferite convenţii care să promoveze şi să ocrotească drepturile imprescriptibile ale omului.

Urmărind scindarea luptei popoarelor, izolarea mişcării comuniste şi muncitoreşti faţă de celelalte forţe ale clasei muncitoare internaţionale, deteriorarea principiilor independenţei şi suveranităţii, a integrităţii teritoriale, o seamă de politologi, sociologi, personalităţi politice din lumea occidentală au promovat şi promovează teze referitoare la „internaţionalizarea" drepturilor omului, la recunoaşterea individului ca „subiect" de drept internaţional. Dar oare individul poate înlocui statul în raporturile cu alte state? Evident că nu. De ce se susţin atunci asemenea teze? Răspunsul este clar: se încearcă şi pe această cale promovarea intereselor claselor exploatatoare, se vizează ştirbirea unităţii şi coeziunii popoarelor. Prin asemenea atacuri se neagă în fapt dreptul la protecţie a indivizilor de către statul căruia îi aparţin, se încearcă justificarea posibilităţii de „protecţie" a acestora de către diverse organisme internaţionale, interesate în acest gen de operaţii, precum şi „dreptul" pentru persoane particulare de a se plînge acestor instanţe împotriva statelor suverane de care aparţin. Acceptarea, fie şi provizorie sau parţială, a unor asemenea concepţii ar însemna *volens nolens* renunţarea la suveranitate şi independenţă, încuviinţarea scurgerii unor energii umane uriaşe din ţările sărace, mai puţin dezvoltate, către statele bogate, menţinerea sau chiar adîncirea decalajelor dintre acestea, ar duce la agravarea raporturilor internaţionale, la contrapunerea flagrantă a drepturilor omului principiilor suveranităţii naţiunilor, ale popoarelor.

Acest gen de teorii care pretind că individul a devenit „subiect" de drept internaţional contravin dreptului internaţional. Organizaţia Naţiunilor Unite, cel mai reprezentativ organism al lumii contemporane, cu vocaţie de universalitate, fundamentează principiul că doar statele sînt subiecte de drept internaţional. Acest fapt este confirmat şi de Statutul Curţii Internaţionale de Justiţie, parte integrantă din Carta O.N.U., care prevede că „numai statele au calitatea de a se prezenta în faţa Curţii" (art. 34, pct. 1).

Consacrarea drepturilor şi libertăţilor omului îşi găsesc împlinirea în constituţia şi în legile specifice ale fiecărui stat, singurul care poate asigura în fapt respectarea drepturilor şi libertăţilor, căile concrete de realizare a acestora. Dealtfel, ar fi şi absurd să se considere că un stat sau altul din exterior ar putea garanta drepturile oamenilor din alte state. Orice tentativă de susţinere a unor astfel de teorii înseamnă implicit promovarea imixtiunii în treburile interne ale altor state, politica forţei şi a războiului.

Experienţa istorică oferă suficiente exemple de tehnici juridice utilizate pe plan internaţional pentru aplicarea obligaţiilor umanitare asumate de state. O astfel de procedură este cea a rapoartelor periodice, pe care statele părţi la anumite convenţii acceptă să le supună unor organisme internaţionale (de pildă, Convenţia internaţională privind eliminarea tuturor formelor de discriminare rasială şi altele). Asemenea convenţii conţin obligaţia părţilor de a transmite Secretarului General O.N.U. rapoarte asupra măsurilor pe care le-au adoptat pentru transpunerea în viaţă a drepturilor proclamate, precum şi asupra progreselor obţinute în asigurarea acestor drepturi.

Faptul că organismele menţionate au competenţa de a face, pe baza rapoartelor şi informaţiilor transmise de state, numai „recomandări cu caracter general" ori „observaţii generale" (art. 19—21, Pactul privind drepturile economice, sociale şi culturale art. 40, Pactul privind drepturile civile şi politice) atestă că atribuţiile lor nu înlocuiesc principiul suveranităţii, ci vizează unele căi concrete de sprijinire a statelor de a înfăptui măsurile umanitare propuse.

Partidul şi statul nostru promovează cu consecvenţă revoluţionară şi adînc umanism respectul universal al drepturilor omului, în strînsă legătură cu asigurarea deplinei egalităţi în drepturi a popoarelor, a dreptului lor de a-şi hotărî singure soarta, destinul istoric, înlăturarea oricăror forme şi practici de discriminare sau inegalitate a indivizilor, intensificarea cooperării internaţionale pentru promovarea bunăstării materiale şi a progresului tuturor popoarelor, soluţionarea marilor probleme ale contemporaneităţii în interesul major al maselor largi de oameni ai muncii.

Înlăturarea hotărîtă a discrepanţelor, a decalajelor dintre state, a relaţiilor economice inechitabile cere unirea strînsă a tuturor forţelor progresiste şi democratice împotriva arbitrariului şi dictatului în politică internaţională, în raporturile dintre state, înlăturarea imixtiunilor de orice fel, adîncirea procesului de colaborare multilaterală, de înţelegere şi destindere pe plan internaţional, apropierea între popoare. Altfel, orice declaraţie de promovare şi respectare, de protecţie a drepturilor şi libertăţilor omului rămîn fără eficienţă practică.

TENDINȚE SPECIFICE ÎN POLITOLOGIA CONTEMPORANĂ

DE

OVIDIU TRĂSNEA

În orice știință se simte nevoia, pe deplin legitimă, de a întreprinde, la anumite intervale, un bilanț critic-evaluativ, care să pună în lumină „starea" acesteia și tendințele evoluției sale. O asemenea întreprindere, chiar dacă acum mai sumară, va porni, în cazul de față, de la analiza conținută în lucrarea noastră ce consemna situația din cîmpul științelor politice la începutul deceniului nostru [1]. Dar știința politică nu este un lucru unic și simplu; este mai degrabă o agregare de variate interese (adesea chiar foarte conflictuale) și activități în complexe relații cu mediul, el însuși foarte variat în diferite contexte.

Tocmai de aceea, știința politică ar putea fi analizată în mai multe aspecte semnificative:

— ca *ideologie*, fiind ea însăși atît domeniu, cît și instrument al confruntărilor ideologice;

— ca *tehnologie*, adică set de principii și norme care ghidează un tip distinct de acțiune socială;

— ca *sistem simbolic*, adică ansamblu de simboluri specifice care facilitează un tip special de comunicare, comunicarea politică, cel puțin la un anumit nivel al realizării sale;

— ca *(sub)sistem politic*, adică o componentă aparte, dar nu izolată, a culturii politice, care este dimensiunea subiectivă a sistemului politic;

— ca *tradiție*, privită în contextul unei istorii specifice [2] care se manifestă ca prezență activă, influențînd și evoluția actuală a disciplinei. Contrar dictonului lui Whitehead că știința care ezită să-și uite fondatorii este pierdută, politologii din zilele noastre devin tot mai conștienți de ceea ce afirma Robert K. Merton cînd spunea că dacă am ajuns unde sîntem și putem privi atît de departe este pentru că ne înălțăm pe umerii uriași ai predecesorilor;

— ca *disciplină*, ca obiect sau cîmp distinct de studiu în învățămînt. Sub această fațetă, expansiunea politologiei a continuat, astăzi existînd departamente sau catedre speciale de știință politică în majoritatea țărilor lumii;

— ca *profesie*, întrucît „expansiunea" politică și caracterul tot mai complex, dar și mai specializat, al funcțiilor organismelor politice naționale și internaționale a impus *political scientist*-ul ca un profesionist solicitat în diversele sfere de activități guvernamentale și extraguvernamentale. Chiar asociațiile naționale și/sau regionale de știință politică din multe țări (mai ales din țările capitaliste dezvoltate) au caracterul unor asociații de profesioniști cu statut distinct;

— ca *știință* — aspect *fundamental* care ne interesează în considerațiile noastre. Statutul științific al politologiei nu mai este astăzi, decît rareori, contestat. În lumina modelului tristadial oferit de teoria „finalizării" [3], care, utilizînd conceptele lui Thomas Kuhn, prezintă un stadiu „pre-paradigmatic", un stadiu de „paradigmatizare" sau de dezvoltare teoretică și un stadiu de „finalizare", se poate aprecia" fără o prea mare exagerare, prezența acestor stadii în dezvoltarea științei politice.

Prin prisma respectivei teorii, dar mai cu seamă în lumina principiului gnoseologic fundamental al unității teoriei cu practica, această maturizare superioară a politologiei se datorează și se exprimă totodată în anumite tendințe pozitive a căror evoluție, în ultimul deceniu, a marcat un sensibil progres.

Este vorba, în primul rînd, de înnoirea disciplinei sub raport *tematic* prin lărgirea ariei de investigație și, mai ales, prin abordarea problemelor social-politice fundamentale ale epocii, de care — din cauza unor rațiuni ideologice și metodologice — rămăsese cam străină. Progresul a fost evident în tematica celui de al XI-lea Congres mondial al Asociației Internaționale de Știință Politică (1979), care a dezbătut ca principale teme: „politica de pace" și „politica dezvoltării și schimbarea de sistem"; iar viitorul congres mondial, din 1982, continuînd aceeași orientare, va dezbate *problema noii ordini economice* și *politice* internaționale și raporturile dintre societate și comunitatea politică. Aceasta nu înseamnă că, mai ales în țări capitaliste, nu mai întîlnim și unele publicații care continuă să fie obsedate de tehnicile de cercetare în dauna politicii și să promoveze o știință politică „apolitică".

---

[1] Cf. Ovidiu Trăsnea, *Curente și tendințe în politologia contemporană*, București, Edit. politică, 1972.

[2] Vezi Ovidiu Trăsnea, *Știința politică. Studiu istorico-epistemologic*, București, Edit. politică, 1970 (cu deosebire prima parte).

[3] Cf. Böhme, G., et al., *Die Finalisierung der Wissenschaft*, în „Zeitschrift für Soziologie", 2 (1973): 128—144.

În al doilea rînd, înregistrăm, și ca urmare a reculului influenței neopozitivismului, o semnificativă evoluție a concepției despre disciplina însăși și despre statutul politologului. În „dilemele" autonomie-angajare și evaluare-neutralitate axiologică, luările de poziții sînt tot mai favorabile unei științe angajate, critice, militante, cu importantă vocație civică și chiar politică la nivel mondial. Un exemplu grăitor întîlnim într-un prestigios manual nord-american de știință politică (în opt volume!), în cuprinsul căruia Dwight Waldo scrie: „Știința politică a devenit prea îngust definită, prea «profesionistă»... Politologii ar trebui să se preocupe mai mult de valori, de problemele justiției, libertății și egalității, de activitatea politică. Într-o perioadă de stress-uri, vîrtejuri și mari inechități, este iresponsabil să te menții «ca de obicei» în detașarea academistă" [4]. Se poate, deci, vorbi de un recul, chiar dacă numai parțial, al scientismului neopozitivist, al mentalității tehnocratice și al doctrinei dezideologizării. Acestea se datorează și stimulării examenului autocritic al disciplinei — consecință a intensificării preocupărilor de filozofie și epistemologie politică.

În al treilea rînd, se impune atenției o mai accentuată implantare a științelor politice în realitate, legarea lor nemijlocită de practica politică, prin dezvoltarea cercetărilor operaționale-praxiologice, fertilizate de diferitele strategii euristic-aplicative, mai bine acomodate între timp pentru diversele domenii ale acțiunii politice. Dezvoltarea unei *policy analysis* — replică mai aplicată, deși nu atît de integratoare a științei conducerii practicată în țările socialiste — ca studiu operațional al strategiei și conduitei (comportamentului) politic este, fără îndoială, un simptom al acestei tendințe. Dar și mai semnificativă, în acest plan, ne apare proliferarea unor discipline aplicative de ramură: politică economică, politică socială (sau, cu puternică rezonanță ideologică, *welfare policy*), politica științei, politica națională sau etnică (numită uneori *race policy* sau *nation-building policy*), politica locală — urbană și/sau rurală, politica externă etc., după cum s-a constituit și o ramură mai specială, ce studiază performanța practică și măsoară rezultatele unor asemenea întreprinderi aplicative: *the analysis of policy impact*. Consider ilustrativă pentru această tendință chiar evoluția unor comitete internaționale de cercetare din cadrul A.I.S.P. și, cu deosebire, a comitetului de cercetare „Știință și Politică", pe care o cunosc nemijlocit pentru că lucrez în cadrul său, încă de la constituire. Dacă la început preocupările în cadrul acestui comitet au avut un caracter predominant teoretic, studiind modalitățile de fundamentare și realizare a raportului contemporan dintre știință și politică, implicit problemele filozofice și etice care decurgeau de aici, treptat interesul s-a deplasat spre definirea problemelor fundamentale ale politicii științei, începînd cu modelele naționale (ca unități specifice de variabile) și terminînd cu problemele cele mai practice: *planificarea, evaluarea, finanțarea cercetării* etc. Astăzi comitetul este solicitat pentru elaborarea de modele operaționale atît de către agenții guvernamentale (de exemplu, India), cît și de organisme internaționale, (de exemplu, UNESCO, pentru conferința generală din septembrie 1980).

Schimbări semnificative s-au înregistrat și în geografia științei politice și în raporturile din cadrul disciplinei văzută la nivel mondial.

S-a vorbit, astfel, de „occidentalitatea" științei politice. Și nu fără îndreptățire. În mesajul său prezidențial adresat Asociației Americane de Știință Politică în 1966, Gabriel Almond putea să spună că nouă din zece politologi sînt americani și că, probabil, doi din trei politologi care au trăit vreodată, trăiau și activau atunci [5]. Era perioada unei copioase dominații exercitate de politologii nord-americani; și nu numai sub raport cantitativ, numeric. Tendințele dominante în știința politică americană dominau și în majoritatea celorlalte țări capitaliste. Este tipică dealtfel „americanizarea" științei politice din R.F. Germania, care aproape își uitase tradițiile teoretice din perioada prenazistă și se aliniase behavioralismului american; este adevărat că politica de pătrundere a capitalului american în spațiul economic vest-german a avut ca revers și asemenea fenomene, nu numai în cîmpul științei politice. Francezii au rezistat mai mult „empirismului motorizat" american (cum îl numea Maurice Duverger), practicînd însă o știință politică tradițională și, în bună măsură, irelevantă și ineficace. Știința politică britanică la rîndul ei, este și astăzi puternic marcată de strînsa sa colaborare cu universitățile nord-americane [6]. Curentele dominante în știința politică japo-

[4] Fred I. Greenstein, Nelson W. Polsby (eds.), *Handbook of Political Science*, volume 1, *Political Science: Scope and Theory*, Addison—Wesley Series, 1975, p. 114.

[5] G. Almond, *Political Theory and Political Science*, în Ihtiel de Sola Pool (ed.), *Contemporary Political Science. Toward Empirical Theory*, New York, 1967, p. 3.

[6] Geoffrey K. Roberts, *Estado actual de la ciencia politica en Ingleterra*, în „Revista de Estudios Politicos", 2 (1978), p. 5—20.

neză sînt tot de sorginte nord-americană. Aşadar, în cele mai multe cazuri, „occidentalitatea" ştiinţei politice însemna „americanitatea" ei.

În ultimii ani sînt de observat indicii de emancipare de sub tutela acestui „imperialism politologic" nord-american, fie prin reîntronarea unor autorităţi teoretice proprii, naţionale, prin influenţa crescîndă, de pildă, a unor orientări cum ar fi contribuţiile „teoriei critice" a Şcolii de la Frankfurt în R.F.G., fie prin lansarea unor piste noi, mai ales în sociologia politică, alimentate de marxism, ca în Franţa şi Italia. Fenomenul de emancipare se produce adesea — cu deosebire în ţările mici în care dominaţia politologică era un corolar al celei economice — sub semnul unei resurecţii: în Austria, de pildă, conducerea Asociaţiei Naţionale de Ştiinţă Politică şi a organului teoretic al acesteia s-a pus programatic în slujba creării unei ştiinţe politice austriece, preocupată de „realităţile austriece" [7].

Bineînţeles că acest „imperialism politologic" are dimensiuni şi consecinţe mult mai mari pentru ştiinţa politică din ţările lumii a treia. El capătă semnificaţia unui colonialism cultural prin implantarea de concepte şi teorii elaborate în ţările capitaliste dezvoltate, care nu numai că nu au nici o aderenţă cu realităţile sociale şi spirituale din lumea a treia, dar sînt uneori confecţionate premeditat pentru a facilita influenţa ideologică netă şi pentru a spori dependenţa culturală, adîncind decalajul spiritual dintre ţările capitaliste dezvoltate şi ţările „receptoare". Începuturile unei ştiinţe politice în aceste ţări, alimentată de o ideologie radicală, eliberatoare, trebuie salutată ca o binevenită promisiune şi trebuie, mai cu seamă, sprijinită.

Înainte de a trece la alte aspecte, se cuvine menţionat că această dominaţie intelectuală şi chiar instituţională a ştiinţei politice occidentale de orientare nemarxistă sau, uneori, chiar antimarxistă a fost facilitată de o rezervă nejustificată şi păgubitoare a marxiştilor, mai ales din ţările socialiste, atît faţă de Asociaţia Internaţională de Ştiinţă Politică cît şi faţă de politologie însăşi, declarată, într-o manieră dogmatică şi sectară, „ştiinţă burgheză". Procesul de eliminare treptată a unor asemenea mentalităţi dogmatice şi sectare a coincis şi cu o deschidere reciprocă între marxism şi ştiinţa politică, ce s-a dovedit utilă şi, mai ales, promiţătoare pentru ambele.

Vom încerca acum, în linii foarte sumare, să decelăm eventualele schimbări semnificative faţă de „starea" analizată în lucrarea noastră din 1972. Vorbind de un „sistem al ştiinţelor politice", menţionam, în primul rînd, modurile de abordare extrapolitologice. Dintre acestea trebuie să consemnăm avansul — datorat tot reculului neopozitivismului — modului de abordare istoric, prezent atît prin sublinierile programatice ale necesităţii dimensiunii istorice, cît şi prin înmulţirea lucrărilor de istoria ideilor şi instituţiilor politice. Constatăm, de asemenea, o evoluţie deosebit de semnificativă a modului de abordare sociologic şi o creştere, aş zice exponenţială, a sociologiei politice care s-a dovedit nu numai un cîmp de cercetare complementar celui politologic, ci şi o benefică orientare de cercetare care a temperat tendinţele unor politologi de a studia politicul în chip autonomist, implementînd structurile şi procesele politice în ansamblul social şi degajînd factori explicativi mai largi şi comprehensivi, făcînd în acest sens un apel tot mai insistent la elementele euristice şi metodologice ale dialecticii marxiste [8]. Putem aprecia că prin însăşi structura explicativă utilizată, sociologia politică este mai aptă să promoveze în continuare teoria şi metodologia marxistă în studiul multilateral al sistemelor politice.

Instituţionalismul juridizant este în vădit regres şi face eforturi de modernizare. În timp ce orientările de psihologie politică tind să se insereze tot mai activ şi mai relevant, de conivenţă cu factori sociali, în explicarea fenomenului politic.

Deşi se mai pot constata şi unele recrudescenţe doctrinare ale vechii geopolitici, îmbrăcate în haine noi, orientarea geografică se manifestă util mai cu seamă în două direcţii: în fundamentarea unor cercetări operaţionale de geostrategie; în frecventarea unor piste teoretice noi care vizează punerea în lumină a arhitecturii spaţial-sociale a fenomenului de putere şi a structurilor ierarhice, ceea ce reprezintă, cel puţin la prima vedere, o tendinţă interesantă de înviorare a viziunii adecvate la diversificarea fenomenelor politice în cîmpul atît de divers al lumii contemporane [9].

Filozofia politică — în ambele sale ipostaze de reflecţie asupra vieţii politice şi asupra cunoaşterii politice — se manifestă tot mai activ; este şi firesc, dat fiind caracterul revoluţionar al epocii, care repune în discuţie problemele fundamentale ale politicii. Aşa se

[7] Hans Heinz Fabris, *Abhängigkeiten der Kleinstaaten — Politologie*, în „Österreichisch Zeitschrift für Politikwissenschaft", 7 (3), 1978, p. 370—375.

[8] Cf. Jean-Pierre Cot, Jean-Pierre Mounier, *Pour une sociologie politique*, 2 vol., Paris, 1974.

[9] Cf. Paul Claval, *Espace et Pouvoir*, Paris, P.U.F., 1978.

explică, de pildă, de ce în jurul lucrării cunoscutului filozof de la Harvard, J. Rawls *(A Theory of Justice)* s-a încins o dezbatere care s-a materializat în scrieri însumînd o întreagă bibliotecă: și asta numai în 7—8 ani! Același factor explică și apariția unor lucrări fundamentale în problemele obligației politice, principiului legitimității puterii politice și mai ales ale problemei limitelor ei. Este o reînviere spectaculoasă a filozofiei politice în cea mai bună tradiție. Se cuvine relevată de asemenea și ascensiunea preocupărilor de epistemologie, de stimulare a „conștiinței de sine" a științei politice, în condițiile complexelor funcții care o solicită.

Această orientare se manifestă printr-o gîndire critică ce-și exprimă deziluziile și insatisfacțiile față de curentele dominante în știința politică occidentală și față de rezultatele obținute ca urmare a ceea ce David Easton numise „revoluția behaviorală". Dealtfel, Easton însuși vorbea în mesajul său prezidențial către A.P.S.A., ca și în comunicarea prezentată la Congresul mondial al A.I.S.P. de la München (1970) de necesitatea unei „științe politice postbehaviorale". Cu atît mai semnificativ acest recurs cu cît pentru el ca și pentru majoritatea covîrșitoare a politologilor nord-americani (și occidentali în genere), behavioralismul se număra printre „vacile sfinte" ale „religiei" politologice. Trebuie să avem în vedere că puternica provocare pe care a primit-o behaviorismul își are sursele în agitația intelectuală și în mișcările social-politice care au marcat S.U.A. și Occidentul european la sfîrșitul anilor '60 și au continuat, deși micșorate ca amploare, și în anii '70. S-ar putea spune că profesorii au continuat în teorie și orientare radicalismul mișcărilor studențești. Noua stîngă și contraculturile au pus în lumină sterilitatea și conformismul orientărilor din știința politică occidentală „oficială". De aici, tendințele politologilor mai tineri de a răsturna *pattern*-urile dominante ale științei politice: postbehavioralism înseamnă de aceea, pentru unii, disidență față de doctrina oficială.

Insatisfacții similare s-au manifestat în ultimul deceniu și față de unele strategii introduse în cîmpul științei politice cu intenții vădit înnoitoare. Astfel, dacă Karl Deutsch [10], de pildă, aprecia că o importantă cale a fost deschisă în politologie de teoria comunicației și controlului, de cibernetică, direcții de cercetare care, de conivență cu teoria sistemelor, au contribuit la descifrarea complexelor interacțiuni ale variaților actori și sectoare ale realității social-politice, alți specialiști împărtășesc opinii mult mai critice. În dezbaterea-bilanț asupra teoriei sistemelor în știința politică, prilejuită de Congresul de la Moscova, s-a relevat, de pildă, că nici unul dintre conceptele și principiile fundamentale ale teoriei sistemelor nu poate fi utilizat ca atare în știința politică, ele trebuind să fie redefinite în funcție de obiectul propriu și corelate cu categoriile ei specifice (Joseph Bensman). Problema nu este, prin urmare, de ordin matematic sau cibernetic, ci una ce ține de concepție, de teoria generală. Din această cauză unii și-au pus problema dacă nu cumva cadrul general oferit de teoria sistemelor ar trebui înlocuit prin altul, al cărui concept-cheie să fie *decizia* (Henring Behrens). Iar în legătură cu unele tendințe conservatoare alimentate de modele sistemice s-a vorbit de „entropia politică a teoriei sistemelor" (Terry Davis). Într-adevăr, pe lîngă tendința generală de stabilitate, de păstrare a statu-quo-ului ce caracterizează aceste modele, se poate constata și faptul că elementul central, definitoriu al politicului, puterea politică, dispare pur și simplu atît în „cutia neagră" a sistemului lui David Easton, cît și în „sistemul de pilotare" infor mațional al lui Karl Deutsch [11]; conceptul de putere politică (cu toate implicațiile sociale și evaluative) devine astfel superfluu, non-necesar, iar sistemul politic acefal. Tendința politico-ideologică, deși se vrea rafinat-ascunsă, devine mai mult decît evidentă: se urmărește în fapt depolitizarea științei politice.

Cît privește celelalte moduri de abordare politologice, aș menționa stagnarea structuralismului și regresul instituționalismului, deși ele au încercat, în unele cazuri, să se combine. Funcționalismul este încă foarte prezent și manifestă tendințe spre un proces de reînnoire, în sensul mai ales al aplicării sale la un domeniu esențial pentru configurația epocii, dar în trecut neglijat: dinamica politică. El își mai datorează poziția și lansării, prin valorificarea antropologiei culturale, a cercetărilor de cultură politică, fenomen deosebit de semnificativ pentru epoca noastră de schimbări cruciale și de amplificare nebănuită a comunicării de masă.

Aș dori să notez importanța deosebită pentru dezvoltarea disciplinei și pentru internaționalizarea (sau mondializarea) ei reală a cercetărilor de analiză semantică, concentrate în organizarea băncii de date și a unui *Thesaurus* pentru știința politică, încorporînd stadiul contemporan al disciplinei; este meritul deosebit al comitetului de cercetare COCTA — de analiză terminologică și conceptuală din cadrul A.I.S.P. E semnificativ că și una din temele secției a treia a Congresului

[10] Karl W. Deutsch, *Major Changes in Political Science, 1952—1977*, în „Il Politico", 43(2), 1978: 193—220.

politi Cf. și Pierre Birnbaum, *La fin du* [11]*que*, Paris, 1975, p. 129.

mondial din 1982 al A.I.S.P. va fi consacrată semanticii politice.

Un fenomen tipic pentru dezvoltarea politologiei, văzută la scară mondială, în acest ultim deceniu este avansul înrîuririi teoretice şi metodologice a marxismului în cadrul disciplinei. Desigur, la schimbarea „raportului de forţe" au contribuit şi succesele înregistrate în cercetarea politologică din ţările socialiste, prezenţa mai activă a unor politologi din aceste ţări în organizarea şi dezbaterile congreselor mondiale de ştiinţă politică, precum şi la mesele rotunde ale A.I.S.P. sau la alte manifestări cu rezonanţă. Dar, ceea ce este şi mai îmbucurător, ceea ce a început să se impună în acest deceniu este un „val" proaspăt de cercetători marxişti sau care se revendică de la marxism şi care se manifestă deosebit de activ în învăţămînt, cercetare şi în publicaţii. Această nouă şi înnoitoare prezenţă este şi o consecinţă a continuării procesului de vindecare a sechelelor dogmatismului, care a constituit o frînă esenţială în dezvoltarea şi afirmarea politologiei de orientare marxistă. Congresul al XI-lea al A.I.S.P., ţinut la Moscova, a prilejuit, între altele — ca urmare a iniţiativei unui politolog canadian —, o interesantă şi multilaterală analiză a gîndirii politice marxiste din 1945 pînă în prezent. Organizată pe mai multe sesiuni şi bucurîndu-se de o largă participare, dezbaterea a pus în evidenţă progresele, pe etape, în dezvoltarea teoriei şi epistemologiei politice marxiste, ca şi reorientarea cercetării politologice marxiste spre investigaţia nemijlocită a fenomenelor şi proceselor politice.

Această sumară trecere în revistă a tendinţelor din politologia contemporană, oricît de incompletă ar fi, poate să faciliteze, socot, unele concluzii privind natura şi direcţia eforturilor viitoare ale politologilor marxişti.

În primul rînd, este necesară o nouă strategie, care, valorificînd realizările de pînă acum şi dezvoltîndu-le, să fie aptă să instituie „o nouă ordine" şi în situaţia disciplinei la nivel mondial prin avansarea continuă şi eficientă a marxismului — ca teorie şi metodologie — în structura şi conţinutul disciplinei, prin inserarea mai activă a marxiştilor în fluxurile internaţionale politologice.

În al doilea rînd, este necesară ieşirea mai hotărîtă din preocupări prea locale şi abordarea largă a evantaiului tematic contemporan al întregului sistem al ştiinţelor politice. Este, dealtfel, îndrumarea constantă pe care noi, politologii români, o primim din partea conducerii de partid şi de stat, a tovarăşului Nicolae Ceauşescu, de a aborda cu curaj întreaga complexitate a fenomenelor social-politice naţionale şi internaţionale.

În al treilea rînd, se impune o mai activă preocupare pentru adecvarea terminologiei ştiinţifice, printr-o prelucrare proprie, creatoare, a limbajului internaţional, deci un accent hotărît pe reelaborarea conceptuală.

În al patrulea rînd, se simte nevoia unei perfecţionări a instrumentului metodologic prin valorificarea mai activă a virtuţilor dialecticii, printr-o corelare mai strînsă a dialecticii, în calitatea sa de metodologie generală, şi diferitele metode şi tehnici utilizate în cîmpul disciplinei.

În fine, se simte necesitatea — pentru întregul front marxist — a reelaborării pentru condiţiile specifice ale confruntărilor din epoca noastră a problemelor fundamentale ale filozofiei şi axiologiei politice. Este mijlocul esenţial de a se promova concepţia fundamentală şi de a-i evidenţia superioritatea.

Un strateg al ideologiei antimarxiste, Brian Crozier, cerea anticomunismului, în noile condiţii, să fie „discret şi inteligent". Aş încheia aceste rînduri subliniind că marxismul trebuie să se afirme în ştiinţa politică mondială şi în lupta ideologică contemporană nu discret, pentru că n-are nimic de ascuns, dar neapărat inteligent. Congresul mondial din 1979, de la Moscova, a evidenţiat pe deplin această necesitate.

TENDINŢE ÎN EVOLUŢIA IDEOLOGICĂ (POSTBELICĂ) A PARTIDELOR SOCIAL-DEMOCRATE ŞI SOCIALISTE

DE

ARISTIDE CIOABĂ

Evoluţia ideologică postbelică a partidelor social-democrate şi socialiste din ţările capitaliste dezvoltate nu urmează, în mod uniform, o linie unitară. Cu toate acestea, se pot stabili, în general, unele coordonate relativ comune ce exprimă *un anumit tip de răspuns teoretic şi practic* pe care se străduiesc să-l dea aceste partide problemelor ridicate de

mutațiile înregistrate de capitalism după cel de-al doilea război mondial.

Specificul dezvoltării capitaliste în primele două decenii și jumătate postbelice, care a alimentat din abundență tezele larg îmbrățișate de partidele burgheze privind așa-zisa rezolvare a antagonismelor de clasă și transformarea esenței acestei orînduiri, corelat cu o serie de procese și evenimente din faza de început a orînduirii socialiste în țări din Europa și Asia, a apărut celor mai multe partide social-democrate și socialiste, dominate în genere de curente moderate sau de dreapta, drept indiciu și argument în favoarea posibilității înfăptuirii socialismului exclusiv pe calea unor reforme, care să corecteze, să remedieze laturile și aspectele negative ale sistemului capitalist, fără a-l schimba din temelie. Interpretarea dată, din această perspectivă, problemelor noi cu care s-au confruntat și se confruntă aceste partide și-a pus cu putere amprenta asupra profilului lor ideologic, asupra strategiei și tacticii, influențîndu-le sub toate aspectele activitatea practică de guvernare sau de pregătire în vederea accederii la guvern.

Se poate formula întrebarea dacă liniile principale ale evoluției ideologice a partidelor social-democrate și socialiste în perioada de după război trebuie considerate în mod univoc drept o prelungire firească a evoluției curentului reformist din mișcarea muncitorească sau dacă nu este vorba aici de un proces mai complex, ale cărui laturi contradictorii s-au influențat reciproc, mergînd în cele din urmă într-un sens ce pare a fi opus celui care ar fi fost de așteptat în mod logic de la o dezvoltare a experienței și a gradului de maturizare ideologică a mișcării muncitărești în urma unui secol scurs de la constituirea primelor partide politice ale clasei muncitoare. Răspunsul ar trebui să clarifice condițiile în care partide mari, de masă, cu un puternic sprijin muncitoresc, cum sînt cele mai multe din partidele social-democrate și socialiste, au evoluat tot mai mult spre o poziție care le îndepărtează de țelurile socialismului nu numai sub aspectul politicii practice, ca pînă în anii '50, dar și sub cel al orientării ideologice și al filozofiei sociale.

Cu unele deosebiri mai mult sau mai puțin importante, de orientare și mijloace de acțiune, partidele social-democrate și socialiste s-au angajat pe linia a ceea ce s-a numit „a treia cale", căutînd să contureze în teorie și practică o alternativă la capitalism și la socialism, de inspirație marxist-leninistă totodată. Nota dominantă în tot acest proces de elaborare teoretică a fost dată, în majoritatea cazurilor, de curentul de dreapta, fapt ce a făcut ca „a treia cale" să fie mai degrabă orientată spre conceperea unei alternative la comunism decît ca o ruptură veritabilă cu capitalismul. Aceasta s-a vădit cu deosebire în planul politic practic, dar și în cel ideologic, partidele social-democrate din centrul și nord-vestul Europei desfășurînd în ultimele decenii o activitate care a contribuit în bună măsură la susținerea eforturilor ideologice ale partidelor burgheze privind integrarea clasei muncitoare în mecanismul funcțional al sistemului capitalist.

Din punct de vedere istoric, momentul care marchează, am putea spune, o cotitură a evoluției ideologice a partidelor social-democrate și socialiste spre o îndepărtare și mai mare de sursele inițiale ale teoriei revoluționare a socialismului științific și intensificarea eforturilor de elaborare a unui proiect de societate cunoscut sub numele de „socialismul democratic" poate fi considerat anul 1951, cînd la Frankfurt pe Main, primul Congres al Internaționalei Socialiste a adoptat declarația „Cu privire la scopurile și sarcinile *socialismului democratic*". Principalele teze privitoare la caracterizarea epocii, a societății capitaliste, la raporturile de clasă, precum și la sarcinile generale ale activității partidelor social-democrate și capitaliste cuprinse în această declarație vor fi însușite în anii următori, găsindu-și locul cuvenit în programele politice adoptate între 1958—1962 de cele mai importante partide ale Internaționalei Socialiste: Partidul Socialist din Austria (1958); Partidul Social-Democrat din Elveția (1959); Partidul Social-Democrat din R.F.G. (1959); Partidul Muncii din Olanda (1959); Partidul Muncitoresc Socialist din Suedia (1960); Partidul Socialist (S.F.I.O.) din Franța (1962). Aceste programe, documentele adoptate ulterior, o serie de luări de poziții și activitatea de guvernare desfășurată, elaborările teoretice din ultimii ani de reînnoire a programelor politice conturează cîteva tendințe importante în evoluția ideologică a partidelor social-democrate și socialiste, pe care vom încerca să le descifrăm în cele ce urmează, corelîndu-le pe cît posibil cu evoluțiile înregistrate în grupul partidelor de orientare burgheză cu care și-au disputat puterea politică sau împreună cu care au guvernat în anumite împrejurări.

1. SEMNIFICAȚIILE TENDINȚEI DE REDEFINIRE A CARACTERULUI ȘI ESENȚEI PARTIDELOR SOCIAL-DEMOCRATE

Una din cele mai semnificative evoluții pe plan ideologic cunoscute de majoritatea partidelor social-democrate și, parțial, socialiste în perioada postbelică se referă la însăși concepția privind esența și caracterul partidelor ca atare, din care decurg, evident, o serie de alte consecințe de ordin ideologic și

politico-practic. Această evoluție este strîns legată între altele de concepția „pluralistă" despre socialism, bazată pe „libertatea spirituală" și opusă oricărui sistem monist, „totalitar", care s-ar reclama al clasei muncitoare, la care se ratașează partidele în cauză.

În perioada dinaintea celui de-al doilea război mondial sau chiar din primii ani postbelici, partidele social-democrate și socialiste, deși se declarau adepte ale variantei reformiste a socialismului, păstrau încă, cel puțin în vorbe, atașamentul lor față de clasa muncitoare și se defineau, în consecință, ca partide ale clasei muncitoare, caracterul lor de clasă fiind deschis afirmat. Începînd cu adoptarea programelor politice din anii 1958—1962, caracterul de „partid al clasei muncitoare" este direct sau indirect reconsiderat în ideologia partidelor social-democrate, care se definesc fie „partide populare", fie partide care nu mai reprezintă în mod special clasa muncitoare, exponente a aproape tuturor categoriilor sociale, fie ca partide muncitorești, dar fără a mai atribui un rol hotărîtor ori conducător clasei muncitoare în procesul transformărilor sociale care să conducă la socialism. Expresia cea mai tipică a unui asemenea demers ideologic este furnizată de Partidul Social-Democrat din R.F.G. și de programul adoptat de el în 1959, în cadrul Congresului de la Bad Godesberg. „Prin procesul ei de eliberare, mișcarea muncitorească a contribuit la libertatea tuturor oamenilor. P.S.D. s-a transformat dintr-un partid al clasei muncitoare într-un partid al poporului" [1] se afirmă în Programul de la Bad Godesberg. Cu numai un an înainte, în discuțiile pe marginea proiectului de program al P. S. din Austria, elaborat de Benedikt Kautsky (fiul lui Karl Kautsky), se vehiculase ideea că victoria nu va putea fi obținută de către socialiști, decît dacă partidele socialiste se transformă „din partide de clasă în partide de masă care să adune majoritatea poporului" [2]. Drept urmare, în textul programului P. S. din Austria s-a precizat că „socialiștii vor să-și atingă scopul prin gruparea politică a tuturor oamenilor muncii. Partidul lor a devenit dintr-un partid al muncitorilor salariați, care continuă să fie fundamentul oricărui partid socialist, partidul tuturor oamenilor muncii. În el se reunește, atrasă de etica socialismului și cucerită de realizările socialiștilor, majoritatea națiunii" [3].

Ambivalența partid muncitoresc—partid național a constituit de foarte multă vreme și pentru ideologia Partidului Laburist din Marea Britanie o caracteristică definitorie. Ea s-a accentuat și mai mult după anii '50, cînd, de pildă, unul din ideologii partidului, Anthony Crosland, atrăgea atenția, în lucrarea sa *The Future of socialism* (1956), că problema socialismului și a puterii se pune în mod diferit astăzi, deoarece „contrar viziunii marxiste clasice privind cele două clase antagoniste, există o structură socială extrem de complexă care se caracterizează prin proliferarea crescîndă a grupurilor intermediare" [4]. În realizarea socialismului fiind interesate toate păturile și clasele societății (inclusiv burghezia), după părerea ideologilor de dreapta ai Partidului Laburist, țelurile partidului și, deci, caracterul său trebuie să se situeze deasupra claselor (rolul istoric al clasei muncitoare, de edificare a orînduirii socialiste fiind depășit), cu atît mai mult cu cît clasa muncitoare ar fi antrenată într-un proces de dispariție, pe măsura extinderii R.S.T. [5].

Alte partide social-democrate, deși nu au mers atît de departe în declarațiile programatice privind caracterul „popular" al partidului, au formulat aprecieri care merg în aceeași direcție, dacă avem în vedere, de pildă, că ele evită să se definească partide ale clasei muncitoare, vorbind mai frecvent de faptul că societatea capitalistă a „creat condițiile favorabile pentru creșterea solidarității între diferite grupuri. Salariații au un interes comun pentru o politică îndreptată spre folosirea integrală a forței de muncă, producție mărită, securitate socială și democrație economică. Marea majoritatea a patronilor și a lucrătorilor independenți beneficiază și ei de o astfel de politică" [6], ca în cazul P. S. din Suedia. Și partidele considerate a fi rămas mai aproape de sursele ideologice marxiste— ca cele din Europa de Sud (P. S. Francez, P. S. Italian ș.a.) — nu se definesc în mod expres ca partide ale clasei muncitoare, ci, așa cum face de pildă P. S. Francez, drept „partid care regrupează, fără deosebire de păreri filozofice sau religioase, pe toți oamenii muncii intelectuali sau manuali, orășeni sau săteni, care țin la idealul și principiile socia-

---

[1] Vezi textul Programului, în Nicu Bujor, *Social-democrația în anii '70* (Teză de doctorat), București, 1973, p. 358 (Anexe).

[2] Georges Lefranc, *Histoire des doctrines sociales*, vol. 2, Paris, Aubier—Montaigne, 1966, p. 124.

[3] *Programul P.S. din Austria (1958)*, în Nicu Bujor, *op. cit.* (Anexe), p. 332.

[4] A. Crosland, *The Future of socialism*, Jonathan Cape, 1956, apud J. C. Poulain ș. a. *La social democratie au present*, Paris, Editions Sociales, 1979, p. 6.

[5] J. F. Osadciaia, *Sovremenli leiborizm: ideologiia i politika*, Moskva, Izd. „Misli", 1977, p. 21.

[6] *Programul P. S. D. din Suedia (1960)*, în Nicu Bujor, *op. cit.*, p. 367.

lismului" [7], sau Bettino Craxi pentru P. S. Italian: „Partid progresist și reformator, deschis tuturor experiențelor și tuturor aporturilor care pot ancora pe terenul socialismului în democrație și libertate" [8]. În mod similar, „Carta doctrinară '74" a P. S. Belgian precizează că „P. Socialist se întemeiază pe unitatea tuturor oamenilor muncii", ceea ce implică „deschiderea partidului spre categorii sociale al căror statut juridic sau tradiții par a se îndepărta de clasa muncitoare, dar care sînt ca și ea victime ale capitalismului. Acesta este în special cazul cadrelor, independenților și agricultorilor" [9]. Noile programe sau documente programatice ale partidelor social-democrate (Programul P. S. din Austria — 1978; Programul P.S.D. din Suedia — 1976; „Orientările '85" ale P.S.D. din R.F.G. — 1975), urmează în problema definirii caracterului partidelor aceeași linie stabilită cu două decenii în urmă.

În ansamblul motivațiilor vehiculate în legătură cu această evoluție se vorbește cel mai adesea de factori obiectivi, dar și de necesități de ordin tactic sau de natură subiectivă. Între factorii obiectivi, transformarea capitalismului și, odată cu el, transformarea clasei muncitoare „într-un partener al capitalismului", diversificarea structurii sociale într-o asemenea măsură încît nici nu s-ar mai justifica analiza societății capitaliste în termenii categoriilor de clasă sînt cel mai frecvent invocate atît de documente programatice, cît și de unii politologi burghezi. De fapt, așa cum remarcă și politologul polonez Janusz W. Gołebiowski, această interpretare neconformă cu realitățile concrete din țările capitaliste, dată unor procese reale petrecute în structura socială a țărilor capitaliste dezvoltate, provine tocmai din „renunțarea la analiza obiectivă și la aprecierea relațiilor sociale exprimate în categorii de clasă" [10], trăsătură caracteristică evoluției actuale a partidelor social-democrate.

Așa cum invederează realitatea din țările capitaliste, nici R.S.T., nici proliferarea numerică a grupurilor sociale mijlocii sau stratificările cunoscute chiar în rîndurile clasei muncitoare, după cum nici dezvoltarea unui sector de stat în economie, accentuarea rolului economic al statului, nu au schimbat natura de clasă a capitalismului actual și cu atît mai puțin caracterul antagonist al relațiilor sociale, nu au estompat contradicțiile de clasă, care au continuat să se manifeste în forme și modalități noi, dar în esență antagoniste. Procesul obiectiv generat de ascuțirea contradicțiilor de clasă, de lărgirea și diversificarea categoriilor sociale care, în mod necesar, dar într-o măsură tot mai însemnată și subiectiv, conștient, ajung să se pronunțe pentru socialism, nu diminuează cu nimic rolul istoric al clasei muncitoare, interesată, obiectiv vorbind, în cel mai înalt grad în înfăptuirea idealurilor socialismului. Departe de a confirma presupozițiile referitoare la dispariția ei ca urmare a R.S.T., clasa muncitoare a cunoscut creșteri de ordin calitativ și cantitativ în tot cursul secolului nostru *.

Însăși baza de masă a partidelor social-democrate și socialiste se datorează clasei muncitoare care reprezintă încă majoritatea atît sub raportul membrilor, cît și al alegătorilor care votează cu aceste partide.

Astfel, peste 40% din aderenții de azi ai P.S.D. din R.F.G. sînt muncitori, iar 30% funcționari; P. Laburist își datorează peste 90% din membrii săi, sindicatelor, care fac parte din cadrul său în calitate de membri colectivi; iar P.S.D. din Suedia numără peste 60% sindicaliști [11]. Este însă tot atît de ade-

---

[7] *Declarația de principii a P. S. Francez (1969)*, în vol. *Documente programatice ale R.S.F. 1969—1976*, București, 1977, uz intern, p. 1.

[8] Bettino Craxi, *Raport la cel de-al 41-lea Congres al P. S. Italian (1978)*, în „Avanti", din 1 aprilie 1978.

[9] *„Carta doctrinară '74" a P. S. Belgian*, în „Le Peuple", din 19 noiembrie 1974.

[10] Janusz W. Gołebiowski, *Ideologia i politika wspolczesnej socialdemokra ji*, Warszawa, Panstwowe Wydawniktwo Wiedza Powszechna, 1974, p. 142.

* „Ca rezultat al schimbărilor structurale și social-politice care au avut loc în societățile capitaliste, numărul lucrătorilor a crescut în anii 1900—1969 de la 53,3% la 79,5% din totalul salariaților. La sfîrșitul anilor '60, ponderea lor era de 91,3% în S.U.A., 90,2% în Anglia, 80,7% în R.F.G., 75,6% în Franța, 66% în Italia, 60,7% în Japonia. Creșterea simțitoare a muncitorilor salariați este indirectă, dar reflectă destul de exact creșterea proletariatului. În S.U.A., de exemplu, numărul clasei muncitoare în diferite ramuri de producție și neproductive (inclusiv șomajul) a crescut în anii 1950—1960 de la 39,8 milioane la 47,8 milioane. Ponderea proletariatului în masa totală a lucrătorilor salariați a crescut de la 76,5% la 78,5%, iar numărul total al populației active de la 63 la 68%. În Japonia, ponderea proletariatului pe ansamblul populației active din punct de vedere profesional a crescut în perioada respectivă de la 35 la 43%, în Franța de la 51 la 54%" (J.W. Gołebiowski, *op. cit.*, p. 154—155; vezi „Mirovaia ekonomika i mejdunarodnaia otnoșenia", nr. 8/1969, p. 63).

[11] Maurice Duverger, *Une théorie de la pratique* (însemnări pe marginea cărții lui A. Bergounioux și B. Manin, *La sociale democratie ou le compromis*, Paris, P.U.F., 1979), în „Le Monde", din 23 mai 1979, p. 2.

vărat că în ultimele două decenii a crescut ponderea funcționarilor, a „cadrelor" (respectiv al intelectualității tehnice), intelectualilor, liber-profesioniștilor, a personalului din sectorul terțiar în aproape toate partidele respective. Înseși conducerile acestor partide se recrutează în imensa lor majoritate dintre reprezentanții acestor din urmă categorii. Așa încît socotim că nu este greșită ideea că schimbările înregistrate în orientarea ideologică a partidelor social-democrate și socialiste, și prin urmare, renunțarea de drept sau de fapt a acestora la afirmarea deschisă a caracterului lor de exponente ale clasei muncitoare decurg și din mutațiile petrecute în sînul acestor partide, din preponderența în organele conducătoare și în cele însărcinate cu elaborarea orientărilor politico-ideologice a unor cadre și experți ce nu își au sorgintea în rîndurile clasei muncitoare.

În literatura de specialitate s-a subliniat, justificat, că renunțarea de către astfel de partide la afirmarea caracterului de clasă corespunde nevoii (tactice) de a cîștiga un număr sporit de alegători din categoriile mic-burgheze, mijlocii etc. pentru a deveni și a rămîne partide de guvernămînt [12]. Această tendință, corelată cu o puternică psihoză anticomunistă prezentă nu numai în rîndurile burgheziei, inclusiv ale micii burghezii, dar și în cercurile conducătoare ale majorității partidelor social-democrate și socialiste, au avut fără îndoială rolul lor în determinarea orientării lor ideologice. Dar, după părerea noastră, explicația constă în acțiunea simultană și coroborată a tuturor acestor factori, la care am adăuga iluziile ideologiei reformiste, reîmprospătate într-o anumită perioadă de particularitățile dezvoltării capitaliste, de concesiile pe care burghezia le-a făcut în anumite împrejurări clasei muncitoare. Acțiunea factorului social însă, diversificarea compoziției sociale a acestor partide și faptul că de regulă pozițiile dominante în partid le dețin reprezentanți ai categoriilor nemuncitorești sau ai aristocrației muncitorești au influențat probabil în cea mai puternică măsură asupra orientării ideologice a unor astfel de partide spre poziții ce exprimă mai degrabă scopuri, valori, atitudini și aspirații proprii burgheziei *mici și mijlocii, nemonopoliste*, decît clasei muncitoare.

O urmare aproape firească a situării clasei *muncitoare între alte categorii și grupuri sociale*, fără un rol și sarcini conducătoare în lupta pentru socialism petrecută în ideologia social-democrată, o reprezintă abandonarea de către un număr mare de partide a teoriei marxiste, ca fundament ideologic științific al politicii lor, și, concomitent, proclamarea lipsei unei linii ideologice unitare în partid, în beneficiul pluralismului concepțiilor ideologice, filozofice, etice etc. Partidele social-democrate și socialiste renunță astfel la elaborarea și propagarea unei concepții generale despre lume și viață.

În această privință sînt edificatoare discuțiile din cadrul Congresului de la Bad Godesberg al P.S.D., pe marginea textului de program al partidului. Președintele de atunci al P.S.D., Erich Ollenhauer, afirma că dacă P.S.D. ar continua să mențină în program tezele fundamentale ale teoriei lui Marx și Engels, un lucru ar fi sigur: partidul ar deveni în scurt timp o sectă fără influență politică [13]. În plus, democrația, arăta el, referindu-se la o frază a programului care vorbea despre principiile toleranței în P.S.D., este viabilă numai dacă toate forțele ei sociale sînt dispuse la toleranță și autolimitare. De aici, social-democrația a desprins concluzia că ea, ca partid politic, nu afirmă pretenția *de a fi* un partid cu concepție generală despre lume, un fel de înlocuitor al bisericii. „Noi am fixat în programul nostru concepția exprimată și de Kurt Schumacher în 1946, imediat după refacerea partidului, cînd spunea: «Este indiferent dacă cineva a devenit social-democrat ca urmare a metodelor marxiste de analiză economică, din motive filozofice sau etice sau din spiritul predicii de pe munte». Fiecare are același drept în partid pentru susținerea personalității sale spirituale și pentru fundamentarea motivelor sale. După 1946, partidul a urmat consecvent această concepție și noi dorim să o fixăm aici din punctul de vedere programatic" [14].

Eclectismul concepției despre viață, devenit o caracteristică a profilului ideologic al partidelor social-democrate și socialiste, fusese fundamentat din punctul de vedere programatic încă în Declarația din 1951 a Internaționalei Socialiste. „Socialismul-democratic — se afirma — este o mișcare internațională care nu impune o unitate rigidă a concepțiilor. Indiferent dacă socialiștii își trag concepțiile din concluziile analizei sociale marxiste sau din principiile religioase sau umaniste, toți tind spre un scop comun, și anume: spre orînduirea echității sociale, bunăstării, libertății și păcii" [15].

---

[12] Vezi, de exemplu, W. E. Paterson, I. Campbell, *Social-democracy in post-war Europe*, London, MacMillan, 1974, p. 40 — 41.

[13] Vezi Peter Glotz, *Der Weg der Sozialdemocratie. Der Historiche Auftrag der Reformismus*, Wien — München — Zürich, Verlag, Fritz Molden, 1975, p. 176.

[14] *Ibidem*, p. 177.

[15] *Socialismul în vestul Europei. 14 căi spre socialism.* Londra, 1968, apud, J. W. Gołębiowski, *op. cit.*, p. 144.

Este de remarcat că în aproape toate partidele social-democrate și socialiste afirmarea pluralității concepțiilor ideologice, filozofice, etice etc. a mers mînă în mînă cu tendința de îndepărtare de (ori chiar de renunțare la) marxism, la început sub pretextul respingerii „pretenției de exclusivitate" a teoriei marxiste, mai tîrziu și sub acela al „inadecvării" marxismului la condițiile actuale. Și pentru partide ca P.S.F., P.S.I., P.S.M. Spaniol, care se referă la marxism în termeni de „coexistență teoretică", este valabilă pînă la un punct afirmația de mai sus, dacă ținem seama de încercarea de a pune sub semnul incertitudinii posibilitatea de a se inspira din teoria marxistă: „E de văzut care marxism, în ce interpretare" [16] (Fr. Mitterrand).

Pluralismul concepțiilor filozofice, religioase, ideologice din sînul partidelor de care ne ocupăm aici se exprimă, între altele, în existența diferitelor curente și orientări ideologice în cadrul acestora, vizibile chiar și în partide mai puțin sensibile la dezbaterile ideologice, cum este P. Laburist din Marea Britanie, în care se confruntă o aripă de dreapta, ce a impus cu regularitate orientarea politică a laburiștilor, și o aripă de stînga (grupul „Tribune"), care apără unele idei marxiste (între altele clauza IV din programul adoptat în 1919, privitoare la naționalizarea principalelor mijloace de producție).

Între adepții curentelor de stînga din partidele social-democrate (I.U.S.O.S., în P.S.D. din R.F.G.; C.E.R.E.S. din P.S.F. etc.) și aripile moderate sau de dreapta s-a dezvoltat o confruntare destul de ascuțită în anumite perioade, influența dominantă fiind și rămînînd încă de partea grupurilor mai de dreapta. Această existență și manifestare conflictuală caracterizează inclusiv formele de exercitare a funcției ideologice a partidelor social-democrate și socialiste. Unitatea ce se realizează în cadrul lor nu se bazează pe aceeași ideologie, ci pe criteriul aderării la un număr limitat de „valori" general umane interpretate de fiecare într-o manieră proprie.

Teza neutralității concepțiilor filozofice despre lume și viață susținută de partidele social-democrate și socialiste, cu începere din deceniul 7, a servit conducătorilor de dreapta ai acestora la transformarea lor în „partide ca oricare altele", integrate sistemului capitalist (în grade variabile) și la răspîndirea în rîndurile clasei muncitoare a unor concepții de esență mic-burgheză, la crearea unei atitudini de neglijare a muncii de reflecție ideologică, de afirmare autonomă și clară a pozițiilor specifice ale clasei muncitoare în lupta ideologică și politică din țările capitaliste dezvoltate. Evoluția sub acest aspect a ideologiei social-democrate a permis marii burghezii monopoliste să ia în calcul posibilitatea perpetuării pozițiilor sale de clasă dominantă, prin recurgerea, la limită, la soluția social-democrată de guvernare, așa cum o ilustrează situația din țări în care în perioada postbelică s-au aflat la conducere, în coaliție sau separat, partide social-democrate (Marea Britanie, Olanda, R.F.G., Suedia, Norvegia, Danemarca, Franța, Italia etc.).

2. ACCENTUAREA REFORMISMULUI ȘI PRAGMATISMULUI

„Într-o anumită măsură, noi, socialiștii, trăim în simbioză cu capitalismul" [17] recunoștea, în 1975, Olof Palme, secretarul general al P.S.D. din Suedia. Este, fără îndoială, o realitate la care au contribuit, cine alții?, decît social-democrații și socialiștii înșiși, care, după 1950, s-au orientat, din punct de vedere ideologic, mai mult spre „amenajarea" și „îmbunătățirea" capitalismului, spre asigurarea unui loc mai bun clasei muncitoare *în cadrul* acestuia decît spre depășirea lui, spre trecerea la socialism. Chiar și astăzi, cu excepția cîtorva partide, care, într-o reconsiderare autocritică a drumului parcurs pînă în 1968—1970, au reafirmat adeziunea lor la o strategie de ruptură cu capitalismul (P.S.F., P.S. Belgian, P.S.I. — într-o anumită măsură), marile partide social-democrate (P.S.D. din R.F.G., P.S.D. din Suedia, P.S. din Austria, P. Laburist din Marea Britanie ș.a.) au rămas în genere la pozițiile reformiste, de pe care nu se poate întreprinde o transformare mai profundă de orînduire, într-un termen previzibil.

În împrejurările care au permis adoptarea programelor politice din anii 1958—1962, din orientările ideologice ale partidelor social-democrate și, parțial, și socialiste au dispărut referirile la transformările revoluționare, la lupta de clasă, precum și la o serie de mijloace care să servească îndeplinirii obiectivelor socialismului — transformarea relațiilor sociale prin naționalizarea mijloacelor de producție, transformarea esenței statului capitalist, organizarea luptei de clasă împotriva exploatării capitaliste etc. „Socialismul în vechea sa formă s-a învechit. În primul rînd, a avut loc dizolvarea clasei muncitoare în întreaga societate" [18] caută să explice Willi Eichler

[16] „La nouvelle revue socialiste", nr. 26 (special), 1977, p. 79.

[17] W. Brandt, B. Kreisky, O. Palme, *La sociale-démocratie et l'avenir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 224.

[18] Willi Eichler, *Sozialismus und Volkspartei*, în „Geist und Tat", nr. 8, 1966, p. 257.

(social-democrat vestgerman) raţiunile noilor orientări ale social-democraţilor. Pe aceeaşi linie, pornind de la schimbările din structura de clasă, A. Philip (socialist francez) releva că „în societatea industrială, revoluţie în ediţie romantică, a revoltei populare care aduce cu sine schimbarea guvernului şi a întregii structuri sociale, este imposibilă" [19].

Aşa cum arată J. W. Gołebiowski, dacă în anii '30 ideologii social-democraţiei afirmau că dezvoltarea capitalismului va duce la creşterea numerică a clasei muncitoare în asemenea măsură, încît se va putea proclama trecerea spontană la socialism prin preluarea puterii pe cale parlamentară, în prezent, pretinsa dizolvare a clasei muncitoare în societate este utilizată în alt mod pentru a justifica concluzii analoage, de respingere a necesităţii şi posibilităţii transformărilor revoluţionare [20].

Laburiştii englezi, exagerînd posibilităţile de planificare şi prognoză ale unor procese economice din capitalismul actual, ca urmare a „înlocuirii proprietăţii private cu cea obştească", sugerează similitudinea dintre sistemul capitalist monopolist de stat şi socialismul în viziunea lor, posibilitatea trecerii treptate de la unul la celălalt. Încă în documentul „Socialismul, o nouă declaraţie de principii" (1952), ei arată că: „Pentru socialiştii europeni din secolul al XIX-lea situaţia părea simplă. Capitalismul trebuia înlăturat. Ceva trebuia pus în locul lui, cum ar fi socialismul. A fost proclamată o alegere directă între două sisteme diferite şi opuse, lichidarea unuia şi înlocuirea lui cu celălalt. Acum ştim că aceasta este un mit. Nu există două sisteme fundamentale opuse" [21]. Transformarea paşnică a capitalismului în socialism, în special sub impactul R.S.T., care ar concilia forţele antagoniste, este concluzia la care ajunge şi H. Wilson [22] la mijlocul anilor '60.

Una din primele iniţiative ale guvernului său din 1964 a fost aceea de a obţine semnarea unei „declaraţii comune de intenţie asupra productivităţii, preţurilor şi veniturilor", care s-a parafat în decembrie 1964 de către Trade Union Congress, guvern şi diferite corporaţii patronale. Părţile se denumeau aici ca „unii ce cooperează în spiritul încrederii reciproce pentru aplicarea principiilor şi politicii enunţate prin declaraţie şi care ar putea să asigure o creştere mai rapidă a veniturilor reale şi, în general, să promoveze bunăstarea economică şi socială a ţării" [23].

În aceeaşi perspectivă a evoluat şi P.S.D. din R.F.G. care a hotărît să adopte o strategie reformistă, după părerea lui Peter Glotz (una din personalităţile marcante ale acestui partid) din mai multe motive, între care citează „surprinzătoarea elasticitate şi forţă de rezistenţă a economiei de piaţă influenţată de stat" şi „schimbarea structurii sociale a societăţii din R.F.G." [24].

Îndepărtarea de ideologia marxistă s-a tradus pe plan ideologic şi politico-practic prin accentuarea orientării reformiste şi o preocupare tot mai evidentă de înlocuire a scopurilor de perspectivă cu sarcini imediate, de îmbrăţişare a pragmatismului. Înaintarea spre socialism a fost încadrată într-o concepţie gradualistă, evoluţionistă, care s-ar realiza treptat, pas cu pas, prin înfăptuirea unor sarcini concrete, care nu importă dacă sînt sau nu raportate la scopurile finale. Un exemplu în această privinţă îl reprezintă evoluţia social-democraţiei suedeze, consemnată chiar de unul din istoricii acestui partid, Frans Severin: „La început partidul a fost fără îndoială sub influenţa marxismului; dar, acceptarea în principiu a modului de gîndire marxist nu a împiedicat niciodată partidul să se conducă după idei bazate pe experienţă. Cînd a fost necesar, conducătorii şi teoreticienii din partid nu au ezitat niciodată să sublinieze că prezicerile lui Marx nu s-au verificat pe deplin. În ultima versiune a principiilor fundamentale, terminologia marxistă a suferit alte schimbări, de exemplu, noţiunea de exploatare capitalistă a fost înlăturată... întregul tablou al evoluţiei sociale are un temei empiric şi este numai parţial în concordanţă cu teza lui Marx. Aceasta se referă de asemenea la scopurile concrete ale partidului. De exemplu, declaraţia de principii generale explică cum, în loc să se tindă spre dictatura proletariatului, social-democraţii sînt gata să-şi concentreze eforturile în apărarea drepturilor cetăţeneşti, la a căror apărare au contribuit şi în trecut, consideră democraţia orînduirii, inclusiv cea politică, nu numai ca mijloc, ci şi ca scop" [25].

În ceea ce priveşte problematica şi natura reformelor, la majoritatea partidelor social-democrate şi socialiste acestea se referă la soluţionarea problemelor curente, ca o etapă ce premerge altora, într-un proces lent, dar neîntrerupt, de transformare a societăţii în

---

[19] A. Philip, *Les socialistes*, Paris, 1968, p. 100.

[20] Janusz W. Gołebiowski, *op. cit.*, p. 152.

[21] *A New Statement of Principles*, London, 1952, p. 41, apud J. F. Osadciaia, *op. cit.*, p. 19.

[22] H. Wilson, *The Relevance of British Socialism*, p. 55, apud J. F. Osadciaia, *op. cit.*, p. 20.

[23] Vezi J. C. Poulain, ş. a., *La sociale-démocratie au présent*, Paris, Editions Sociales, 1979, p. 61.

[24] Peter Glotz, *op, cit.*, p. 172.

[25] F. Severin, *Socialismul în Suedia*, apud J. W. Gołebiowski, *op. cit.*, p. 171.

direcția socialismului. Accentuarea reformismului s-a concretizat în elaborarea unor programe de reforme care să îmbunătățească situația tuturor categoriilor sociale, pe calea creșterii economice absolute sau a redistribuirii unei părți din venitul național către categoriile mai puțin favorizate, și să aplaneze conflictele de clasă. Lupta de clasă vizînd depășirea cadrului și convenienței sistemului parlamentar burghez nu trebuia să-și găsească loc în această concepție. O spune, în ceea ce-i privește pe laburiști, H. Wilson, dar aceasta are de fapt valabilitate și pentru celelalte partide social-democrate. „Socialismul englez este în principiu o teorie democratică și evolutivă. De-a lungul întregii sale experiențe el a respins folosirea forței armate pentru scopurile revoluției sau folosirea conflictelor de muncă pentru obținerea de succese politice (...) În guvernul național și în autoconducerea comunală, el și-a întărit poziția printr-o organizare făcută cu răbdare, prin formarea consecventă și victorii în alegeri" [26].

Instrumentul politic căruia i s-a acordat un rol privilegiat în edificarea unei „politici a bunăstării generale" a fost și este statul burghez, considerat de către partidele social-democrate și socialiste drept un arbitru în relațiile dintre grupuri și clase sociale. Procesul obiectiv de creștere a rolului statului în reglarea unor mecanisme economice reprezintă pentru ele un factor care duce „la formarea unui nou raport al diferitelor clase sociale față de stat, orînduirea sa și rolul pe care trebuie să-l joace acesta". Înscriind problematica statului în același cadru explicativ și analitic nemarxist, un comentariu pe marginea Declarației din 1951 a Internaționalei Socialiste conchidea că „statul a încetat să piardă importanța de instrument în mîna capitaliștilor" și, o dată cu aceasta, sarcina clasei muncitoare ar fi de a apăra cu tot mai multă înțelegere democrația politică, de a o extinde și la alte domenii, „văzînd în instituțiile democratice de stat un cadru perfect pentru dezvoltarea forțelor sale, ca și un mijloc convenabil pentru transformarea relațiilor în spiritul ideilor socialismului" [27]. De aici și prioritatea dată de aceste partide preocupărilor privind accederea și menținerea la cîrma statului, care a constituit și constituie o coordonată importantă a strategiei lor politice.

Accentuarea orientării reformiste și pragmatice în ideologia politică postbelică a partidelor social-democrate și socialiste s-a răsfrînt negativ asupra efervescenței ideologice din cadrul lor, ceea ce a putut servi ca argument unor ideologi burghezi pentru teza „sfîrșitului ideologiei", în condițiile în care conflictele de clasă, deși atenuate o vreme, nu erau absente și nu puteau fi — cum o demonstrează evenimentele din anii '70 — nici chiar în „societățile industriale beneficiare ale unui „stat al bunăstării". Aceeași orientare și tendință de a se defini ca partide ce transced interesele de clasă a stat la baza acreditării ideii transformării lor, ca și a altor partide, de orientare burgheză, în partidele „catch-all" [28], cum le denumea Otto Kirchheimer, cărora le-ar fi caracteristică tendința de atragere a unui număr maxim de alegători prin manevrarea abilă a unei propagande care arborează principii ideologice vagi, în care să se poată recunoaște, cel puțin parțial, așteptările și aspirațiile cît mai multor categorii sociale.

O mărturie despre atmosfera și mentalitatea pragmatică ce s-a accentuat în special în deceniul 7 în partidele social-democrate și socialiste aduce, între altele, socialistul italian Ricardo Lambardi, care declara, referindu-se la deficiența principală a Congresului al X-lea al Internaționalei Socialiste, că ea s-a caracterizat prin „lipsa totală a oricărei dispute ideologice. Oratorii au luat cuvîntul fie în calitate de activiști care făceau parte din guvern, fie ca reprezentanți ai partidelor care intenționau să intre în guvern. Pe ei îi preocupa doar un singur lucru — problema puterii și nu scopurile pe care trebuie să și le propună, nu reformele sociale care să fie înfăptuite într-un spirit socialist" [29].

Orientarea pragmatică și reformistă a constituit în anii '70 ținta unor puternice atacuri din partea curentelor de stînga din partidele social-democrate și socialiste, desfășurate sub semnul revenirii la o analiză *mai profundă a realităților, inclusiv din unghi* de vedere marxist, și la stabilirea mai clară a scopurilor și strategiei politice.

3. „SOCIALISMUL DEMOCRATIC" — EXPRESIE A CONCEPȚIILOR PARTIDELOR SOCIAL-DEMOCRATE ȘI SOCIALISTE PRIVIND FIZIONOMIA SOCIALISMULUI ȘI CĂILE ÎNFĂPTUIRII LUI

Ca orice politică, și cea promovată de social-democrați și socialiști este inspirată, sub raport ideologic, de un număr de scopuri și

[26] H. Wilson, *op. cit.*, p. 2.

[27] Vezi J. W. Gołębiowski, *op. cit.*, p. 161.

[28] Otto Kirchheimer, *The transformation of the Western European Party Sistems*, în vol. *Political Parties and Political Development*, Princeton University Press, 1972, p. 184—187.

[29] Vezi „L'Espresso" (Roma), din 15 mai 1966, p. 5.

valori directoare, cu o mai apropiată sau mai îndepărtată rază de bătaie. În cazul acestor partide, concepțiile privind scopurile, valorile și sarcinile sub semnul cărora înțeleg să acționeze și spre care tind să orienteze societatea se subsumează termenului mai general de „socialism democratic". Fără a se prezenta ca o concepție unitară, „socialismul democratic" nu este nici o doctrină suficient de clară și viabilă din punctul de vedere al posibilității de a prefigura un proiect de societate fundamental deosebită de cea burgheză.

Ceea ce se denumește în mod obișnuit cu termenul de „socialism democratic" reprezintă un ansamblu de teze teoretice și modalități de acțiune constituite și experimentate de partidele social-democrate și socialiste după al doilea război mondial, în cadrul procesului mai larg de adaptare a concepțiilor politice la realitățile social-economice în continuă schimbare. Acest proces s-a concretizat, în ceea ce-i privește pe social-democrați în genere, în renunțarea la o serie de teze marxiste sau la marxism în totalitatea sa (cel puțin într-o anumită perioadă) și în încercarea de a defini valorile, obiectivele și mijloacele de acțiune ale partidelor lor, „socialismul democratic" în speță, prin raportare (și în unele cazuri prin opunere) directă la cele mai multe din mijloacele de acțiune utilizate de partidele comuniste în înfăptuirea revoluției și construcției socialiste, ca și la unele practici și realități ale orînduirii capitaliste, ceea ce i-a făcut pe unii ideologi ai acestor partide să vorbească despre o „a 3-a cale" de dezvoltare a societății. „Socialismul democratic" este definit de multe din partidele social-democrate ca o ordine economică și socială nouă, care se naște prin schimbarea sistemului capitalist. Chiar și P.S.D. din R.F.G. subscrie la această accepție. Potrivit lui Hans Jochen Vogel (membru al secretariatului general al P.S.D. din 1972, ministru al justiției din 1974), „Programul de la Godesberg apreciază că socialismul democratic tinde spre o nouă ordine economică și socială, în general spre o nouă și mai bună ordine a societății" [30]. Peter von Oertzen (social-democrat vest-german) scrie și el că P.S.D. înțelege prin „socialismul democratic" nu socialismul consecvent tradiției marxiste, „care este caracterizat prin socializarea tuturor mijloacelor de producție, economie de plan democratică și autoadministrarea muncitorilor, și care are ca țel societatea fără exploatare și fără clase. Programul de bază al P.S.D., în special, tinde spre o democrație multilaterală, liberă, socială, printr-o îmbinare a planificării și concurenței, prin controlul public al forțelor economice (chiar și prin socializare), prin colaborarea muncitorilor, ca și printr-o politică planificată în domeniul social și de instruire" [31].

Astfel, „socialismul democratic" prezintă nuanțe, particularități și chiar modele specifice fiecărui partid sau unui grup de partide, ceea ce poate îndreptăți ideea de a vorbi de diferite variante (suedeză, vest-germană etc.) de „socialism democratic". Există în mod cert afinități mai multe între „socialismul democratic" al partidelor din centrul și nordul Europei, cu trăsături definitorii care-l opun mai net teoriei marxiste a socialismului, după cum există asemănări mai evidente între partidele socialiste din sudul Europei în concepțiile lor despre socialism. În cazul P.S.I., P.S.F., P.S.M. Spaniol, de pildă, documentele programatice nu ezită să accentueze asupra plasării „valorilor fundamentale" ale „socialismului democratic" („socialism autogestionar" pentru P.S.F.) într-o viziune care, dacă nu este în totalitate marxistă, tinde finalmente spre depășirea actualului sistem capitalist („ruptura cu capitalismul" P.S.F.).

Trecînd peste diferențierile explicabile existente între partidele ce se declară adepte ale „socialismului democratic", putem decela un anumit număr de valori și scopuri politice generale comune și, totodată, un anumit spirit de orientare, o mentalitate care fac din aceste partide factori care acționează de pe o aceeași platformă ideologică. Din această cauză, fără a uita însă existența unor interpretări de multe ori diferite a „valorilor fundamentale" ale „socialismului democratic" la diferite partide, considerăm că se justifică și tentativa noastră de a schița contururile unei tendințe comune în evoluția ideologică a partidelor social-democrate și socialiste, circumscrise preocupărilor de definire și sistematizare a conceptului de „socialism democratic".

Ideile primordiale situate la baza valorilor fundamentale ale „socialismului democratic", în toate programele partidelor în cauză, sînt cele de *libertate, democrație, solidaritate, echitate, justiție*. Vom exemplifica această afirmație prin referirea, selectivă, la cîteva partide. „Noi avem certitudinea profundă, definitivă — scrie François Mitterrand în preambulul la cel mai nou dintre programele acestor partide, „Proiectul socialist" al P. S. Francez (1979) — că nu există un alt

[30] Vezi „Vorwärts", nr. 15, din 12 aprilie 1973, p. 17.

[31] Peter von Oertzen, *Thesen sur Strategie unde Taktik der Demokratischen Sozialismus*, p. 169. Apud Alfred Bömsch, Dieter Reichelet, *Bürgerliche Gesellschaft — Konzeptionen und Wirklichkeit*, Berlin, Verlag Die Wirtschaft, 1976, p. 154.

socialism decît acela al libertății, că nu există o altă libertate decît aceea a socialismului și că nici o putere din lume nu va înăbuși această evidență" [32].

Socialiștii vest-germani își propun să ajungă, după cum se precizează în programul de la Bad Godesberg, la „o societate în care fiecare om își poate afirma în mod liber personalitatea, iar ca membru al societății, își poate aduce contribuția și influența efectiv viața politică, economică și culturală a omenirii... Libertatea, dreptatea și solidaritatea care izvorăsc din comunitatea oamenilor sînt valori de bază ale năzuințelor socialiste" [33].

Unul din foștii lideri ai P. Laburist britanic, Hugh Gaitskell, declara în urmă cu două decenii: „Personal, sînt convins că ideea principală a socialismului britanic este uniunea frățească a oamenilor. Tocmai această idee și nu teza privind proprietatea de stat ne însuflețește în înfăptuirea țelurilor noastre" [34].

În felul cum sînt privite și invocate, de obicei dintr-o perspectivă general umană, astfel de valori spun prea puțin despre fizionomia societății „socialismului democratic", mai ales dacă sînt rupte de factorii care determină natura relațiilor interumane, între clase și grupuri etc. Căci, de cele mai multe ori, la partidele social-democrate și socialiste există tendința de a situa aceste valori într-o viziune etică, a luptei dintre bine și rău, de a condiționa promovarea lor de schimbare a naturii umane și mai puțin de transformare radicală a condițiilor materiale și social-politice ce generează actualul sistem al relațiilor sociale și de producție. „Socialiștii gradualiști — constată și Leo Hamon — de peste trei sferturi de veac spun că nu este suficient să fii la putere pentru a instaura socialismul, că el depinde și de altceva, de transformarea raporturilor umane, ele însele legate de o evoluție culturală a oamenilor și a relațiilor lor reciproce" [35].

Că „socialismul democratic" ar urma să se înfăptuiască în primul rînd ca un ideal moral, etic, și nu ca o schimbare a naturii relațiilor sociale, rezultă între altele din faptul că, de pildă, libertatea este pusă mai presus de egalitate și justiție, iar solidaritatea este propovăduită ca o cerință de colaborare între indivizi neegali, între care există raporturi bazate pe injustiție. În raportul lui Francesco de Martino la cel de-al 40-lea Congres al P.S.I. (1976), chiar se subliniază că acest partid n-a înțeles niciodată să sacrifice sistemul politic democrat exigențelor sociale, „adică să limiteze libertatea pentru dreptate".

Realizarea „socialismului democratic" nu se bazează pe utilizarea, ca mijloc primordial, a schimbării caracterului proprietății private asupra mijloacelor de producție. După opinia lui Bruno Kreisky, de pildă, „în societatea modernă există infinit mai multe posibilități de a îndrepta o situație socială inechitabilă, fără a fi nevoit să apelezi la vechea rețetă a lui Marx a « exproprierii exproprietarilor » [36]. Deoarece capitalismul s-ar fi dezvoltat de așa manieră încît nu mai confirmă presupunerile lui Marx, în zilele noastre „exproprierea expropriatorilor" ar fi lipsită de sens, marile întreprinderi fiind administrate, susține el, nu de proprietari capitaliști („expropriatori"), ci de manageri.

Problema dacă „socializarea mijloacelor de producție" este o condiție de bază a politicii P.S.D. din R.F.G., în vederea înfăptuirii „socialismului democratic", s-a aflat în centrul polemicilor, în acest partid, de la Godesberg pînă astăzi [37]. În programul de la Godesberg, ca și în „Cadrele de orientare '85" (1975), în ciuda unor opinii care cereau sublinierea clară a importanței socializării ca mijloc de consolidare a puterii forțelor ce doresc să edifice „socialismul democratic" (între alții, Willi Birkelbach și Peter Blachstein), s-a consemnat că „acolo unde nu se poate garanta cu alte mijloace o ordine sănătoasă a raporturilor de putere economică, proprietatea colectivă este bună și necesară"; în același timp, s-a subliniat că „proprietatea privată asupra mijloacelor de producție are dreptul la ocrotire și promovare, atît timp cît nu împiedică construirea unei ordini sociale drepte". „Libera alegere a consumului și alegerea liberă a locului de muncă sînt fundamente determinante, concurența liberă și libera inițiativă a întreprinzătorilor sînt elemente importante ale politicii economice social-democrate" [38]. Acestea sînt principiile așa-zisei „economii socialiste de piață", care reprezintă doctrina economică a P.S.D., respectiv o economie mixtă, ce funcționează după principiul „concurență atît cît este posibilă, planificare atît cît este necesară".

Principiul invocat de aproape toate partidele atunci cînd resping sau restring mult sfera de cuprindere a naționalizării mijloacelor de producție este cel al libertății, al necesității prezervării acesteia în fața tendințelor

---

[32] Vezi, „Le Monde" din 26 octombrie 1979, p. 11.

[33] *Programul P.S.D. din R.F.G (Bad Godesberg) loc. cit.*, p. 337.

[34] Vezi, „Daily Express", din 26 iunie 1956.

[35] Leo Hamon, *Socialisme et pluralité*, Paris, Gallimard, 1976, p. 236.

[36] Vezi „Der Spiegel", din 28 februarie 1972.

[37] Peter Glotz, *op. cit.*, p. 194—200.

[38] Programul P.S.D. din R.F.G. (Bad Godesberg), *loc. cit.*, p. 334—345.

autoritare şi monopoliste pe care le-ar comporta trecerea mijloacelor de producţie în proprietatea statului.

O concepţie similară în problema proprietăţii a promovat şi P.S.D. din Suedia, unde, după 44 de ani de guvernare socialistă, sectorul public nu reprezintă decît 5% din producţia actuală a Suediei [39].

Mai radicale în orientarea lor programatică privind amploarea şi profunzimea transformărilor social-economice pe care le necesită „socialismul democratic", partidele socialiste din sudul Europei, şi în special P.S.F. şi P.S.I., acordă o importanţă sporită problemelor trecerii marii proprietăţi din sectorul particular în cel de stat sau al colectivităţilor locale, concomitent cu o planificare democratică. O astfel de orientare are drept scop, în concepţia P.S.F., să transforme modul de producţie capitalist şi să deschidă calea autogestiunii, să împiedice capitalul de a se acumula la nesfîrşit şi de a-şi perpetua dominaţia patronatului asupra muncitorilor, „Fără un vast sector public, guvernul socialist, privat de mijlocul de a presa asupra polilor deciziei economice, ar fi incapabil să-şi execute programul" [40], conchide moţiunea finală adoptată de Congresul P.S.F. ţinut la Metz (1979). Atît P.S.F., cît şi P.S.I. nu împărtăşesc ceea ce numesc ele o „viziune colectivistă" despre socialism, vrînd astfel să se delimiteze critic de experienţele socialiste din ţările Europei răsăritene, exprimînd şi prin aceasta un anticomunism care nu de puţine ori capătă accente subiective, alimentate poate şi de aprecieri de genul celei formulate de Fr. Mitterrand, în preambulul „proiectului socialist": „capitalistă sau comunistă societăţile industriale mai mult se aseamănă decît se deosebesc" [41].

„Socialismul democratic" vizează în esenţă stabilirea unui anumit control social asupra sistemului economic, dar nu în mod necesar prin transformarea fundamentală a sistemului proprietăţii, ceea ce revine la a perpetua, într-o formă sau alta, caracterul „mixt" al economiei, a o menţine în limitele şi logica impuse de organizarea capitalismului monopolist de stat, uzînd de o politică intervenţionistă a statului în vederea „echilibrării" privilegiilor capitaliste şi a cerinţelor oamenilor muncii. În acest sens, socotim deosebit de sugestivă aprecierea pe care o face chiar unul din ideologii reputaţi ai P.S.D. din R.F.G., profesorul de politologie Richard Löwenthal, recunoscut şi ca unul din teoreticienii strategiei globale a social-democraţiei internaţionale, în legătură cu esenţa „socialismului democratic": „Social-democraţii — spune el — consideră ideea societăţii fără clase, nesupusă puterii de stat, ca o pură utopie, consideră că realizarea ei este complet imposibilă în condiţiile tehnicii moderne. Recunosc menţinerea libertăţii personale ca un scop la fel de important ca însăşi instaurarea socialismului, tratează democraţia pluralistă ca o condiţie preliminară a apărării libertăţilor personale şi a instaurării unui sistem eficient de control social. De aceea, ei resping programul naţionalizării depline şi al colectivizării care ar putea fi realizat de dictatura revoluţionară. Încearcă să efectueze un control social al sistemului economic şi să-l conducă în direcţia socialismului cu ajutorul reformelor care să nu depăşească cadrul democraţiei pluraliste. Aceasta ar însemna folosirea diverselor tehnici de planificare economică, dezvoltarea sectorului de stat şi de asigurări sociale, coparticiparea muncitorilor la conducere, precum şi o reformă a învăţămîntului care să creeze şanse egale de pregătire, modificarea scării valorilor, sociale. Pentru realizarea acestui program, social-democraţii au nevoie, de asemenea de puterea de stat, dar sînt gata să lupte pentru ea numai în condiţii democratice" [42].

Mijloacele înfăptuirii „socialismului democratic" se bazează pe apărarea democraţiei politice şi extinderea democraţiei în alte sfere ale vieţii sociale: „democraţia economică", „democraţia socială", „democraţia culturală" etc. În domeniul politic, democraţia pentru care optează partidele social-democrate şi socialiste comportă promovarea şi apărarea unor drepturi şi libertăţi înscrise deja în majoritatea constituţiilor statelor burgheze. O notă definitorie pentru maniera de înţelegere a raportului dintre aceste diferite forme de democraţie, de către partidele social-democrate şi socialiste, se exprimă în lipsa de unitate şi de corelare între democraţia politică, economică şi socială; de pildă, lipsa democraţiei economice şi sociale nu pare să impieteze, în concepţia acestor partide, asupra conţinutului şi esenţei democraţiei politice, care s-ar putea dezvolta — în viziunea lor — chiar şi fără transformarea radicală a sistemului de proprietate privată, a relaţiilor capitaliste de producţie. „Democraţia economică", la rîndul ei, este concepută ca un ansamblu de reforme privind „asigurarea ocupării

---

[39] J. C. Poulain ş. a., *op. cit.*, p. 37.

[40] Vezi, „Le Poing et la Rose", nr. 81, mai 1979, p. 10—11.

[41] Vezi, „Le Monde" din 26 octombrie 1979, p. 11; vezi şi *Raportul la Congresul al 41-lea al P.S.I.* (1978).

[42] Richard Löwenthal, *The political chances and perspectives of socialism*, în „Encounter" nr. 2, 1972.

depline a forței de muncă, creșterea producției, ridicarea bunăstării, asigurări sociale, o repartizare echilibrată a veniturilor etc." (cum reiese din Declarația Internaționalei Socialiste adoptate în 1951), accentul fiind pus deci pe problemele repartiției și ale conducerii întreprinderilor și nu pe cele legate de forma și natura proprietății. Planificarea socialistă, revendicată ca o modalitate de înfăptuire a democrației economice, nu impune însă trecerea în proprietatea publică decît a unei părți, mai mari sau mai mici, din mijloacele de producție. La nivelul întreprinderilor, democrația economică este limitativ concepută ca participare a muncitorilor la decizie („coparticipare", „participare paritară"), iar în unele cazuri ca autogestiune (P.S.F., P.S.M. Spaniol, P. S. Belgian).

Potrivit Declarației de la Frankfurt (1951), „democrația socială" trebuie să urmărească realizarea unor postulate referitoare la garantarea drepturilor fundamentale ale individului: dreptul la asistență medicală, la odihnă, învățătură, la locuință, lichidarea inegalității dintre bărbați și femei, dintre oraș și sat etc.

Ordinea de prioritate în realizarea acestor cerințe de democratizare variază de la un partid la altul, în funcție de situația din fiecare țară, de cuceririle înregistrate în timpul guvernării social-democrate etc. De pildă, P.S.D. din Suedia consideră că, după realizarea democrației politice și a celei sociale (înțeleasă în principiu ca satisfacere a unor trebuințe în maniera politicii specifice „statului bunăstării generale"), trebuie să fie dezvoltată democrația economică [43], în vreme ce pentru P.S. din Austria, pasul următor pe care și-l propune, prin programul adoptat în 1978, este democrația economico-socială.

Valorile fundamentale și mijloacele de înfăptuire a „socialismului democratic" reflectă destul de fidel eforturile de adaptare a ideologiei social-democrate la stadiul actual al dezvoltării capitalismului, în condițiile abandonării principiilor de analiză și interpretare marxistă a realității sociale. Ele ilustrează limitele și contradicțiile cărora le are de făcut față de fiecare partid social-democrat, dificultățile pe care le ridică „pluralismul lor ideologic" atunci cînd se încearcă o analiză aprofundată și globală a sistemului capitalist în vederea elaborării unei concepții coerente, sistematice, care să ghideze întreaga lor activitate. Concluziile și ideile astfel formulate apar subordonate în mod unilateral și voluntarist cîtorva precepte social-politice, cîtorva concepte considerate independent de factorii social-economici și istorici care de fapt le condiționează și le definesc conținutul: libertatea, solidaritatea, egalitatea. Aceasta face, desigur, cu atît mai puțin posibilă evaluarea „socialismului democratic" — în coordonatele lui actuale — ca un model de societate fundamental deosebită de cea capitalistă, în pofida revenirii periodice la poziții mai radicale, de către unele din aceste partide, în special în perioadele în care se află în opoziție. Apreciem, astfel, ca îndreptățită părerea exprimată de J. W. Gołebiowski, după care „în prezent, principala formă a aprobării de către social-democrație a orînduirii capitaliste este nu atît recunoașterea statului capitalist și a proprietății particulare asupra mijloacelor de producție, cît ridicarea pe piedestalul scopurilor mișcării a idealurilor democrației burgheze (libertate, egalitate, echitate). De pe aceste poziții, nu o dată conducătorii și teoreticienii social-democrației contemporane încearcă să definească și atitudinea lor față de comunism" [44].

4. DIFERENȚIERI ȘI RECONSIDERĂRI ALE UNOR ORIENTĂRI IDEOLOGICE ANTERIOARE

O serie de cauze social-economice, de ordin intern sau de ordin mai general, ținînd de evoluția ansamblului societății capitaliste, de agravare a crizei generale a capitalismului și de dezvoltarea luptei de clasă, care s-au manifestat viguros încă de la sfîrșitul anilor '60 și începutul anilor '70, și-au pus amprenta și asupra procesului de căutări ideologice în care au fost antrenate partidele social-democrate și socialiste. Aceasta s-a reflectat într-o mai accentuată diferențiere, în mișcarea social-democrată și socialistă, ca și în interiorul unor partide, inclusiv în ceea ce privește problemele ideologice [45]. O serie de partide, între care P.S.F., P.S.I. sau chiar P. Laburist din M. Britanie s-au angajat într-un proces mai amplu de reconsiderare autocritică a unora din orientările promovate anterior, manifestînd o preocupare sporită pentru redefinirea personalității lor politice, a scopurilor pe care le urmăresc. Tendința de intensificare a preocupărilor pentru fundamentarea teoretică mai solidă a politicii este mai generală în cadrul partidelor social-democrate. Ea este impulsionată fie de grupurile de stînga, fie chiar din inițiativa unor lideri de dreapta, mai grijulii acum față de problemele teore-

[43] G. Carandini, *Discuție în Scandinavia despre socialism și „calea a treia"*, în „Rinascita", nr. 14 din aprilie 1979, p. 8.

[44] J. W. Gołebiowski, *op. cit.*, p. 192.

[45] Vezi I. Krasin, *Ideinoe brojenie v sotial-demokratii: pricini i tendenții*. în „Mirovaia Ekonomika i mejdunarodnie otnoșenia", nr. 3, 1979, p. 26.

tice, în special ca urmare a repercutării efectelor crizei globale a capitalismului, inclusiv asupra credibilității și eficienței ideologiei reformiste.

În diferite studii de specialitate se vorbește despre un așa-numit proces de „reideologizare" a partidelor social-democrate și socialiste, avîndu-se în vedere tocmai ceea ce remarca, în 1972, secretarul general al Internaționalei Socialiste, G. Janichek, și anume că social-democrația „are nevoie de o nouă concepție ideologică privind rolul și țelurile în țările capitaliste dezvoltate" [46]. Necesitatea unei mai clare fundamentări teoretice a fost resimțită mai mult sau mai puțin de toate partidele social-democrate și socialiste. Partidul laburist britanic, recunoscut pentru lipsa tradițională de sistematizare teoretică a ideologiei sale, a cunoscut, începînd din anii '70, o revitalizare a activității teoretice, datorate în special aripii de stînga din partid. În discuțiile care s-au purtat după înfrîngerea electorală din 1970, și apoi în 1979, laburiștii de stînga au criticat pierderea de către partid a orientării ideologice [47]. John P. Mackintosh punea, în 1972, problema reînnoirii ideologiei laburismului care, „dacă va continua să se îndrepte spre o poziție în care va fi lipsit fie de ideologie, fie de idealism, el va deveni doar partidul marionetă al celor care nu pun pe prim plan interesul socialismului sau al dreptății sociale" [48].

O mutație mai semnificativă a cunoscut P. S. Francez, reorganizat în 1969, după care a evoluat spre o poziție radicală, fiind, poate, la ora actuală, cel mai avansat partid socialist în ceea ce privește concepția despre socialism și largul evantai de activități ideologice, teoretice, de fundamentare a variantei proprii de „socialism autogestionar". Absența încă a unei ideologii clare, „a unui ansamblu de directive interdependente care organizează și pun în mișcare viața, îi conferă un conținut nou" este recunoscută de către mulți reprezentanți ai P.S.F., care avertizează că dacă socialiștii vor rămîne în urmă în ceea ce privește elaborarea ideologică, concepțiile mistice și anarhice vor căpăta o influență tot mai mare în viața social-politică și ideologică franceză. „Noi trebuie să ne propunem să facem să se adopte ansamblul unei asemenea ideologii. Trebuie să înlocuim ideologiile arbitrare cu o ideologie istoricește necesară" [49], spunea A. Mayer în raportul ținut la o dezbatere organizată în 1977 de Institutul de cercetări al P.S. Francez. Unei asemenea cerințe caută să-i răspundă și recentul „proiect socialist" elaborat de P.S.F.

Procesul de efervescență ideologică constatat, în majoritatea partidelor social-democrate și socialiste, după 1970, nu pare totuși să conducă la un mai mare grad de clarificare ideologică, dacă avem în vedere că sursele și metodele de interpretare sînt de regulă căutate în afara gîndirii marxiste, a socialismului științific. Bunăoară, în cadrul P.S.D. din R.F.G., analizele efectuate de grupul J.U.S.O.S. (Tinerii socialiști), începînd din 1969 pînă în 1974, privind strategia „reformelor structurale anticapitaliste" sau „reforme care depășesc sistemul", de pe pozițiile unei critici la adresa reformismului, sau apelul acestora la o analiză de tip marxist a contradicțiilor sociale făcut în cadrul discuțiilor pe marginea „cadrelor de orientare '85" — la Congresul de la Hanovra (1973) —, n-au fost acceptate de majoritatea participanților la Congres. S-a evitat, de asemenea, atunci, și punerea în discuție a valorilor fundamentale înscrise în programul de la Bad Godesberg, reafirmîndu-se valabilitatea acestuia, deși s-a recunoscut „cerința ridicată de la baza partidului, după care discuția asupra valorilor de bază din programul de la Bad Godesberg și discuția asupra «cadrelor de orientare '85» (cu caracter preponderent economic) nu pot fi despărțite una de cealaltă" [50].

În ultimii ani, în cadrul P.S.D. s-a reactivat și dezbaterea privitoare la moștenirea ideologică a lui Ed. Bernstein. După unul din inițiatorii acestei dezbateri, H. Heiman, „renașterea bernșteinismului" ar permite P.S.D. să remedieze deficitul teoriei și să aducă din nou o contribuție importantă la crearea teoriei socialiste, sporind în același timp eficiența politică a partidului [51]. Dar față de o asemenea revenire s-a manifestat temerea, în special din partea liderilor de dreapta, că în felul acesta s-ar încălca principiile de la Godesberg privind „pluralismul ideologic", s-ar ajunge la înlocuirea lor cu o teorie obligatorie, ceea ce ar contraveni „libertății ideologice". Mai receptivi par să fie aceștia față de „ra-

[46] „Socialist Affairs", may 1972, p. 110.

[47] „The Political Quarterly", nr. 4, 1972, p. 380.

[48] J. P. Mackintosh, *Socialism or social-democracy*, în „The Political Quarterly", nr. 4, 1972, p. 484.

[49] „La Nouvelle Revue Socialiste", nr. 26 (special), 1977, p. 9.

[50] Vezi pe larg discuțiile asupra acestor probleme în Peter Glotz, *op. cit.*, p. 121—125; 198—199.

[51] „Die Neue Gesellschaft", nr. 12, 1977, p. 1018; vezi și I. Krasin, *op. cit.*

ționalismul critic" [52] al lui Karl Popper, care, negînd valabilitatea tezelor marxiste privind cunoașterea obiectivă a legilor sociale, se împacă mai ușor cu politica reformistă, lipsită de regulă de principii ideologice ferme.

Necesitatea fundamentării mai clare a drumului social-democrației s-a resimțit între altele și în discuțiile și schimburile de scrisori dintre principalii lideri ai Internaționalei Socialiste, Willi Brandt, Bruno Kreisky și Olof Palme, între anii 1972—1975 [53].

În toate aceste căutări ideologice putem distinge mai multe poziții de principiu față de marxim. De la partidele social-democrate clasice (P.S.D. din R.F.G., P. Laburist din Marea Britanie, P.S. din Austria, partidele sociale-democrate din țările nordice), care s-au distanțat de marxism, acceptîndu-l eventual ca pe unul din multiplele izvoare ideologice, pînă la cele care într-un mod mai mult sau mai puțin ambiguu se raportează în general favorabil la principiile și valențele metodei științifice de analiză, pe care le asigură teoria materialismului istoric (P.S.F., P.S.I., P.S. Belgian, P.S. Portughez), sau la cele care încă se definesc, ca la originea lor, „partide ale luptei de clasă", „însușindu-și marxismul ca un instrument teoretic, critic și nedogmatic în vederea analizării și transformării realității sociale" [54] (P.S.M. Spaniol), ni se înfățișează un tablou complex și în esență contradictoriu și schimbător. Indiferent de pozițiile adoptate, frămîntările ideologice din ultimii ani cunoscute de partidele social-democrate și socialiste denotă nevoia acut resimțită de ele de a așeza la baza activității lor, a politicii lor, un fundament teoretic mai solid, de a reexamina și încerca o reformulare mai adecvată sau mai coerentă a căilor de dezvoltare socială, a problemelor tot mai presante pe care le pune societatea capitalistă în stadiul său actual, a perspectivei în care ar trebui gîndite și conturate soluțiile la toate aceste probleme majore.

Ceea ce marchează în mod sever aceste căutări, diminuînd simțitor șansele de reușită, zădărnicind poate eforturile întreprinse, rămîn după părerea noastră ambiguitatea, oscilația, inconsecvența funciară a social-democrației între poziții de clasă diferite, lipsa de fermitate pe care o generează încercarea de a realiza un fel de compromis ideologic între interese, aspirații și mentalități de multe ori divergente, stăruința în încercarea de a degaja un proiect de societate, o cale de dezvoltare a cărei prefigurare este lipsită de o analiză corespunzătoare a realității sociale, fapt care își pune în mod hotărîtor amprenta asupra felului în care își exercită funcția ideologică partidele socialiste și social-democrate.

Un loc important atît din punct de vedere principial cît și practic îl ocupă, în cadrul evoluției ideologice actuale a social-democrației (deși nu în aceeași măsură pentru toate partidele), problema raporturilor dintre aceasta și partidele comuniste. Dacă, pînă în 1970, linia oficială promovată de Internaționala Socialistă impunea o atitudine de respingere a relațiilor cu comuniștii din țările respective, în aprilie 1972, Biroul Internaționalei Socialiste a adoptat o recomandare care permitea ca partidele membre să hotărască singure asupra formelor și naturii relațiilor lor cu partidele comuniste. Desigur, angajarea unor discuții și stabilirea unor relații de colaborare, în anumite împrejurări, între socialiști și comuniști în unele țări occidentale datează dinaintea acestui moment (Franța, de exemplu). În deceniul opt, însă, problema relațiilor cu comuniștii a preocupat într-o mult mai mare măsură o serie de partide social-democrate și socialiste, chiar dacă încă nu s-a ajuns la instituționalizarea unor forme de colaborare în toate cazurile sau în altele această colaborare a fost din capul locului exclusă. Este greu de afirmat și de susținut cu date concrete să s-ar fi ajuns la o apropiere, pe plan ideologic, între partidele social-democrate și comuniste, dar acuitatea cu care s-au pus o serie de probleme în anii '70, legate de situația internă (înrăutățirea condițiilor de viață ale clasei muncitoare sub impactul crizei globale a societății capitaliste) sau de cea externă (necesitatea conjugării eforturilor în direcția consolidării destinderii, a dezarmării și păcii etc.), a dus în țări, ca cele din sud-vestul Europei, la amorsarea unui proces de dezvoltare a dialogului între partidele socialiste și cele comuniste, de adoptare, în anumite probleme, a unor poziții comune. Caracterul limitat și contradictoriu al acestui proces denotă însă că pe plan subiectiv există încă rămîneri în urmă în ceea ce privește conștientizarea necesității unității de acțiune dintre socialiști și comuniști. Că acest proces este încă fragil și expus unor evoluții contradictorii o demonstrează situația din Franța, care păruse să ofere la un moment dat exemplul cel mai înaintat al instituționalizării colaborării între socialiști și comuniști, pe baza

---

[52] Confirmarea o aduce însuși H. Schmidt, în prefața pe care a scris-o la lucrarea colectivă *Raționalismul critic și social-democrația*, apărută în 1975 în R.F.G. (Cf. Jacques Milhau, *L'antimarxisme de Karl Popper*... în „Cahiers du communisme", nr. 5, 1979, p. 76—77).

[53] Willi Brandt, Bruno Kreisky, Olof Palme, *La sociale-démocratie et l'avenir*, Paris, Gallimard, 1976.

[54] Vezi, „Le Monde", din 11 august 1979, p. 5; „Lumea", nr. 41, 1979, p. 11.

unui amplu program comun de guvernămînt, ce prevedea o serie de transformări democratice în direcția socialismului, pentru ca astăzi să asistăm la o veritabilă criză în raporturile dintre cele două partide.

Necesitatea colaborării partidelor socialiste și comuniste este astăzi deosebit de stringentă. Așa cum subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu, „considerăm că în prezent este absolut necesar să se intensifice colaborarea dintre partidele comuniste, pe de o parte, și partidele socialiste și social-democrate, pe de altă parte, atît pe plan național, în scopul accelerării dezvoltării progresiste, democratice a țărilor respective, cît și pe plan internațional, în lupta consacrată securității, noii ordini economice, dezarmării și păcii generale" [55]. Realizarea unor astfel de raporturi va fi condiționată de continuarea procesului de clarificări ideologice de ambele părți, de capacitatea partidelor respective, a liderilor lor, de-a recepta și reflecta în mod adecvat, în ideologia lor, complexele probleme ce își așteaptă o rezolvare în spirit revoluționar, în interesul clasei muncitoare, al tuturor oamenilor muncii.

---

[55] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 16, București, Edit. politică, 1979, p. 549.

PROBLEME ACTUALE ALE DIALECTICII ȘI CUNOAȘTERII

LOGICĂ ȘI DIALECTICĂ

DE

VASILE TONOIU

Menționam, ca un ultim punct al schemei în economia căreia erau reperate principalele surse și direcții de reactualizare a interesului pentru dialectică[1], contribuția distinctă a logicienilor. Simplificînd, am putea spune că logicienii și-au îndreptat atenția asupra unor teme și problematici ale gîndirii dialectice fie în intenția de a le schematiza (eventual formaliza) în figuri de inteligibilitate deviante în raport cu canoanele clasice și calificate drept dialectice în chiar elementul lor de logicitate (modificînd uneori mai mult sau mai puțin radical însăși concepția despre ceea ce, în acest caz, este numit moment logic, logicitate), fie doar în intenția de a le capta dimensiunea sau „infrastructura" logică prin reconstrucții deliberat și restrictiv logice, cu ajutorul unor instrumente (scheme și formalisme) în ele însele neutre și virtual universale, prin extinderea și rafinarea unei logicități deja disponibilă și deja codificată.

Acestei din urmă intenții îi corespunde și lucrarea lui Dominique Dubarle *Dialectică hegeliană și formalizare*[2]. Încercările anterioare de a formaliza dialectica hegeliană într-un mod analog logicii clasice (R. Baer, G. Günther, L. S. Rogowski, M. Korok, Y. Gauthier), deși nu prea concludente, i se par simptomatice pentru nevoia intelectuală nesatisfăcută pe deplin de starea în care a lăsat Hegel chestiunea. Ele au meritul de a scoate mai bine la iveală dificultățile care trebuie depășite înainte de a putea aduce ceva cu adevărat util pentru gîndire: acesta este și obiectivul oricărei cercetări privind un *Novum organum* logic demn să urmeze *Analiticilor* lui Aristotel. Dubarle își propune să studieze din punct de vedere matematic gîndirea hegeliană și organizarea sa dialectică. Pentru aceasta trebuia mai întîi înfruntată analitic poziția lui Hegel privind incompatibilitatea funciară între idealul matematic de discurs riguros și adevărul conceptual al gîndirii filozofice: gîndirea „speculativă" și-ar avea propria sa logică, în sine a-matematică și, prin conștiința sa de sine, anti-matematică. Prima parte a lucrării este consacrată tocmai discutării tezelor și argumentelor hegeliene, pentru a putea apoi propune, în ciuda obstacolului pus de filozofia hegeliană, formalizări și schematisme raționale corespunzătoare structurilor logice care se ascund în dialectica lui Hegel.

Textele hegeliene care interesează în mod direct întreprinderea lui Dubarle sînt grupate în trei categorii relativ distincte: *a*) cele care abordează explicit chestiunea introducerii matematicii în logică și susțin ideea incompatibilității între economia gîndirii speculative și economia unei gîndiri care se formulează în manieră matematică; *b*) textele consacrate de Hegel comparării entităților matematice (aritmetico-algebrice, mai ales) cu ființa proprie Conceptului și argumentării ideii după care nu este posibilă o conciliere între modalitatea matematică a logicii și statutul specific al dialecticii filozofice; *c*) textele care privesc rînd pe rînd diferența dintre matematică și gîndirea filozofică sau raporturile dintre logica tradițională și dialectică, și în care Hegel își rezumă concepția despre dualitatea intelect-rațiune, principiul opoziției dintre regimurile logice ale gîndirii la nivelul intelectului și al rațiunii speculative.

În general, aceste texte (cele mai multe aparțin *Științei logicii* și *Enciclopediei*) sînt redactate de Hegel sub formă de *note* (sau remarci), adică nu țin de expunerea propriu-zisă a doctrinei ca desfășurare intrinsecă a Conceptului. Ele sînt ca o reflexie ulterioară

---

[1] A se vedea intervenția *Discuții și dispute actuale privind condiția dialecticii* („Revista de filozofie:", nr. 1, 1980), pe care însemnările de față o continuă.

[2] În volumul *Logique et dialectique* (de D. Dubarle și A. Doz), Libr. Larousse, Paris, 1972, p. 3—200.

care întrerupe ritmul expunerii speculative (textul principal) pentru a opera comparații mai mult sau mai puțin critice cu vederile unui filozof sau altul, cu ceea ce are circulație în gîndirea cultivată a epocii, cu științele — în măsura în care acestea interesează filozofia. Notele abordează deci materii oarecum exterioare expunerii speculative, pe care Hegel le supune unei judecăți în lumina conceptului. În interpretare trebuie să ținem seama de această diferență de nivel și de semnificație epistemologică. Atunci cînd se revine de la textul principal la chestiuni de genul celor abordate în note trebuie să fim atenți la transpunerile și reajustările necesare ale noțiunilor. De exemplu, ființa conceptuală a cantității, gîndită la nivelul și înlăuntrul Conceptului, ca moment al autodeterminării acestuia, nu este exact ființa cantității așa cum o prezintă și o utilizează matematica (intelectul științific) și cu atît mai puțin gîndirea (reprezentarea) și cultura curente. Filozofia notelor — spune sugestiv Dubarle — vorbește un soi de metalimbaj al rațiunii în legătură cu gînduri și discursuri ale intelectului.

Asistăm, cu Hegel, la o confruntare anticipată între concepțiile sale filozofico-dialectice despre logică și concepția matematică despre această disciplină, așa cum se va contura ea o jumătate de secol mai tîrziu (deși nu a trăit în epoca matematizării decisive a logicii clasice, inaugurată de G. Boole și A. De Morgan, Hegel s-a interesat de opera celor care, începînd cu Leibniz, au căutat să matematizeze discursul și raționamentul: Euler, Lambert, Ploucquet). Încît o recitire a textelor hegeliene pe aceste teme prezintă încă un interes pentru teorie, nu numai pentru istorie.

Contrastul dintre adevărata economie logică a Conceptului și cea a calculului matematic spre care tinde matematizarea logicii uzuale este, în concepția lui Hegel, de o radicalitate evocînd opoziția vieții în raport cu funcționarea unei mașini în brutalitatea ei mecanică. Simbolismul expresiv, propriu logicii pe cale de matematizare (și nu numai cel aluziv, cu conotații în care supraviețuiesc rămășițe pitagoreice) este cel mai nepotrivit pentru a expune structurile și relațiile logice ale Conceptului. Entitățile matematice, ca și notațiile lor expresive, sînt constituite ca ceva absolut fix și determinat, ele există sub condiția exteriorității. Dimpotrivă, Conceptul — ființa dialectică singură cu adevărat rațională — se caracterizează prin fluență esențială și interioritate. A accepta proiectul de matematizare a logicii filozofice echivalează cu cantonarea gîndului în această figurație moartă a ceea ce este mai inert și mai mort în produsele gîndirii. Diverse texte hegeliene permit a situa matematizarea logicii ca ultima etapă a procesului la care practica abstract-schematizantă, cantitativă a intelectului a supus mai mult sau mai puțin conștient tradiția logicii, îndepărtînd-o astfel de condiția și destinația ei filozofică. Alternativa părea ineluctabilă: ori calea matematizării logicii, ori convertirea ei la dialectica hegeliană. Știm acum, la distanța care ne separă de Hegel, că dacă interesul filozofic pentru dialectică n-a dispărut niciodată, logica a urmat totuși mai mult calea matematizării decît s-a dialectizat în sens hegelian.

Ca logician, apreciază Dubarle, Hegel a făcut foarte mari descoperiri, capabile să reînnoiască orizonturile tradiționale ale acelei științe despre care Kant spunea că n-a făcut nici un progres substanțial după Aristotel. Dar el și-a expus și a încercat să-și sistematizeze descoperirile într-un mod prost acordat cu o condiție a spiritului uman care nu poate fi nesocotită. Inconvenientul cel mai grav l-a constituit divorțul cultural dintre „rațiune și rațional așa cum vrea Hegel să ne învețe să le concepem și să le practicăm, și puternicul intelect al acelei raționalități proprii umanității care îl practică de milenii" (*op. cit.*, p. 49). Hegel nu a acordat suficientă atenție condiției limbajului de care omul se servește în comunicarea gîndirii sale, condiției unui limbaj destinat raționalității. În consecință, evidențierea defectelor gîndirii logice a lui Hegel va pleca de la o reflexie asupra limbajului și rațiunii înțelese ca potență de comunicabilitate proprie genului uman, potență universal convingătoare a discursului.

Omul nu poate cîștiga în raționalitate fără o anumită educație și chiar reformă a limbajului natural. Se trece, în istorie și în ontogeneză, de la un limbaj natural la unul voluntar, în care instituirea semantică devine un act distinct, explicit convențional. A devenit azi o practică curentă crearea de limbaje artificiale puse în serviciul raționalității. Să nu uităm însă că, istoric vorbind, specializarea limbajului a fost foarte lentă și aproape insesizabilă, că matematica s-a dezvoltat multă vreme fără să ducă pînă la capăt programul formalizării sale și că filozofia aproape în întregime s-a ținut la distanță de procesul secular care a condus la actuala explozie a limbajelor artificiale și a mijloacelor formale de control al raționalității.

Lecția generală pe care trebuie s-o desprindem din explicitarea distinctă și construcția sistematică de către matematici a limbii raționalității lor este aceea că limbajul joacă un rol funciar normativ față de orice pretenție la raționalitate: o lecție pe care nici filozofia nu o poate ignora dacă vrea să aibă parte de raționalitate, adică de acces *sui generis* la universalitate pentru ceea ce spune.

Deşi există o similitudine funcţională între actualitatea gîndirii şi instituirile discursive, limbajul comportă o ireductibilă materialitate. Condiţia sa este a cantităţii discrete, deopotrivă în actualitatea sa prozodică şi în cea semnificantă. Limbajul se impune, după Dubarle, ca un element esenţial şi inevitabil al problemei cuceririi raţionalului. O importanţă considerabilă dobîndeşte acest caracter cantitativ şi discret în limbajele raţionalităţii stricte şi pure. Întrucît este cantitativ, limbajul ţine ineluctabil de ceea ce numim, după Hegel, condiţia exteriorităţii. În lipsa distincţiei materiale a materialelor lingvistice, ar fi imposibilă diferenţierea semantică raţională. Această condiţie de exterioritate inerentă limbajului ca instrument al semnificării conferă realizărilor limbajului raţional un mod de a fi foarte apropiat de construcţia matematică combinatorie. În particular, limbajele formale ale ştiinţei — instrumente, azi indispensabile, ale urmăririi şi controlului raţionalităţii ştiinţifice —, sînt în ele însele entităţi matematice studiate de metamatematică. În constituirea acestor limbaje raţionale se produce un transfer al regimului matematic de la *obiectul* gîndit şi exprimat la *limbajul însuşi* ca mijloc de a da obiectului o expresie raţională. Apare clar în prezent, spune Dubarle, „că limba matematizată este un instrument în cele din urmă ineluctabil al *oricărei* raţionalităţi la care poate omul pretinde" (*op. cit.*, p. 59). Constrîngerea matematică a raţiunii nu este regională, nu este dictată de un anumit obiect sau de o anumită temă intelectuală propusă raţionalităţii printre altele; pe termen lung, limbajul însuşi conduce invincibil întreaga raţiune spre matematică. Este ceea ce Hegel n-a ştiut să observe îndeajuns, de unde şi respingerea de către el a matematizării logicii în genere, în speţă respingerea „contaminării matematice" a discursului filozofic şi a logicii sale originale. Proiectul acestei critici adresate lui Hegel implică teza că gîndirea filozofică nu poate avea adevărată raţionalitate decît în măsura în care desfăşurarea sa rămîne controlabilă de către o logică susceptibilă de un statut matematic asemănător, în principiu, cu cel al logicii matematice actuale.

Dubarle se explică asupra intenţiei şi consecinţelor tezei sale, astfel încît ea să nu fie plasată în mediul „filozofiei analitice" (*„linguistic analysis"* şi *„linguistic therapy"*) cu întreg cortegiul ei de efecte distructive asupra discursului filozofic şi, finalmente, cu invitaţia la „tăcere" (Wittgenstein). El va încerca mai întîi să clarifice raportul filozofiei clasice (de la Parmenide la Kant) cu matematica (şi logica), arătînd că acesta nu echivalează nicidecum cu raportul principial negativ stabilit de Hegel între Concept şi entitatea matematică. Matematizarea logicii clasice a scos la iveală faptul că deşi filozoful clasic s-a desprins de matematică în privinţa obiectelor ei obişnuite (numere şi figuri), subiectivitatea gîndirii sale se conformează unei matematici de care în genere nu este conştientă, dar care este prezentă — sub speciile unei logici — şi în lipsa căreia expresia gîndirii filozofului n-ar putea avea parte de adevărul raţionalităţii umane.

Hegel a încredinţat limbajului natural sarcina de a învăţa cvasimetodic să cultive ambiguitatea semantică pînă la a conferi termenilor puterea de a semnifica dintr-odată determinaţiile contradictorii. Preconizînd o atare soluţie, el nu pare a-şi fi dat seama că în loc de a servi cauza comprehensiunii raţionale, introducea în interiorul limbajului natural un principiu nou de opacitate semantică de natură să agraveze, deliberat filozofic, dificultatea de a-l face vehiculul intersubiectiv al comunicării ideilor. Criza semanticii filozofice generată de filozofia hegeliană, în strînsă legătură cu logica pe care vrea s-o împărtăşească, reclamă cel puţin o clarificare imposibil de obţinut în mod decisiv dacă nu ia forma unei puneri la punct matematice. „Dacă discursul filozofiei hegeliene comportă ceva valabil din punct de vedere raţional, dacă procedurile sale sînt destinate să apară cît de cît practicabile în mod regulat, atunci ele prilejuiesc formularea unei logici noi. Frustă sau rafinată, această logică va purta în ea virtualităţile matematizării corecte, în virtutea însăşi a ipotezei avansate după care limbajul este astfel întrebuinţat în scopurile exprimării unei gîndiri raţionale" (*op. cit.*, p. 69). Dubarle îşi nuanţează intenţia, spunînd că nu se formalizează propriu-zis dialectica: dar trebuie să elaborăm un formalism pentru a controla acţiunea gîndirii dialectice. Este ca şi cum discursul hegelian ar fi în căutarea — dacă nu a formalizării în sensul actual al logicii matematice — cel puţin a instrumentaţiei matematice capabile să aducă o anumită elucidare în legătură cu demersurile sale efective, întrucît, după Dubarle, este imposibil să asigurăm altfel elementele unui control intelectual.

Redusă la strictul necesar, învăţătura discursivă a logicii hegeliene comportă: un lanţ de termeni *fixaţi lexical* (cum ar fi fixate notaţiile limbajului matematic sau cele destinate doar folosirii la nivelul intelectului) şi un anumit discurs asupra „mişcării dialectice" care, *în viaţa mentală* a celui ce trăieşte comprehensiunea speculativă, corespunde trecerii de la un termen al lanţului la altul. Departe de a face imediat corp cu actualitatea vieţii mentale amintite, acest al doilea discurs descrie numai operaţiile de geneză succesivă a termi-

naţiilor conceptuale fixate denominativ în lanţul de bază, lăsînd subiectul care gîndeşte să efectueze, dacă poate, operaţiile şi devenirile astfel descrise. În general, gîndirea nu comunică altuia însăşi operaţia sa, ci doar modalitatea operaţiei, schematismul economiei sale funcţionale, chiar şi atunci cînd este vorba de Concept: efectuarea însăşi nu poate trece în efectivitatea limbajului. Discursul efectiv al lui Hegel nu se poate nici el sustrage constrîngerilor inerente folosirii vorbirii umane în vederea comunicării raţionale a gîndirii.

Nu există, consideră Dubarle, în starea actuală a culturii noastre, o tehnică regulată a gîndirii care să depăşească dificultatea evidenţiată de Hegel sub forma opoziţiei dintre interioritatea Conceptului şi exterioritatea entităţii matematice. Şi aceasta pentru că limbajul însuşi, cînd este pus în serviciul gîndirii strict raţionale, se organizează lingvistic în condiţiile explicite ale exteriorităţii. Dar nu este necesar, pentru a propune ceva gîndirii, ca limbajul să aibă acelaşi mod de a fi ca şi lucrul propus. Nu este necesar ca limbajul şi determinaţiile sale să aibă condiţia interiorităţii pentru a permite gîndirii să trateze despre ceea ce comportă interioritate; caracterul fixat al semnificanţilor raţionali nu lipseşte gîndirea de orice mijloc de a trata devenirea. Esenţial este, după Dubarle, ca gîndirea „să poată dispune de o regularitate de corespondenţă, să o perceapă şi să o folosească în interpretarea pe care o dă, pentru sine şi pentru altul, propriului său sistem de expresie discursivă" (*op. cit.*, p. 77).

Poziţia lui Hegel privind natura şi raporturile dintre intelect şi raţiune în voinţa sa de a restaura funcţia pozitiv-speculativă a raţiunii şi de a restabili filozofia în funcţia de cunoaştere a Absolutului este extrem de complexă şi ambiguă. Cunoaşterea speculativă şi logica raţiunii au a se confrunta nu numai cu producţia metafizică a intelectului, ci şi cu ştiinţa — şi mai caracteristică decît metafizica în ce priveşte regimul de gîndire al intelectului. Este un fapt că intelectul ştiinţific, contemporan şi ulterior lui Hegel, a rămas surd la criticile adresate de raţiunea hegeliană, refuzînd să se lase recuperat în vreo *depăşire* asemănătoare cu cea practicată de filozofia hegeliană faţă de vechea metafizică.

Cum a apreciat Hegel universul ştiinţei şi al intelectului ştiinţific, ce importanţă teoretică şi ce ecou practic au avut intervenţiile sale în aceste domenii — iată o problematică epistemologică dificilă şi instructivă pe care Dubarle nu o putea evita, deşi nu o va reţine decît din punctul de vedere, limitat, al lucrării sale. Elucidările filozofice propuse de Hegel matematicii — mai ales pe linia momentului propriu conceptual care există, după el, înapoia instituirilor acesteia — sînt uneori surprinzătoare pentru matematician. În practică însă, ele rămîn inofensive. Mai delicată este situaţia în cazul ştiinţei empirice (în particular al fizico-matematicii galileo-newtoniene): conflictul cu practicienii ei nu mai poate fi evitat. Conflict greu de analizat epistemologic, cu atît mai mult cu cît ştiinţa şi filozofia au rămas practic în faţa faptului brut al coliziunii şi incompatibilităţii, ştiinţa urmîndu-şi drumul fără să se prea sinchisească de filozofia hegeliană pe care a lăsat-o acolo unde este. Hegel recunoaşte intelectului ştiinţific dreptul legitim de a descrie cu exactitate ceea ce este dat în mod pozitiv, de a-l supune matematizării şi de a-i enunţa regularităţile fenomenale. Faţă de actualitatea imediată a lucrurilor, el înţelege să marcheze chiar anumite limite puterii gîndirii speculative. Dar fragmentele particulare şi „locale" de inteligibilitate obţinute pe calea ştiinţei legitime — la prima vedere ele sînt în armonie cu felul în care natura revarsă în mod spontan specificităţile realului: de o parte şi de alta guvernează universalitatea abstractă, dispersia şi exterioritatea a ceea ce este dispersat — se adună, într-un al doilea timp, ca de la sine, făcînd să apară o „organicitate" care nu mai este de resortul intelectului ştiinţific: Conceptul şi filozofia Naturii au a-şi asuma o inteligibilitate superioară — adevărata raţionalitate — operă a gîndirii speculative, printr-o *modificare a categoriilor* — cum se exprimă Hegel.

Cel puţin în cazul fizico-matematicii însă, această „modificare a categoriilor" apare ca inadmisibilă intelectului: ea distruge însăşi economia ştiinţei pe care intelectul a constituit-o. Este o descoperire epistemologică importantă identificarea de către Hegel a unei funcţii reflectante („explicativă" şi de formulare a principiilor fundamentale) a intelectului ştiinţific, distinctă de funcţia sa „directă", naivă, care observă şi matematizează fenomenele imediate. Pentru Hegel însă cea dintîi este în definitiv ilicită şi iluzorie. Din punctul de vedere al regulei ştiinţei pozitive (= cea a fidelităţii faţă de cunoaşterea empirică), această trecere a intelectului ştiinţific la principii explicative este tot timpul ameninţată de producerea unor reprezentări metafizice pe nedrept fizicalizate, fanteziste şi fictive, fără conţinut şi justificare empirice, iar sub raportul inteligibilităţii astfel procurată, ea este cel mult vidă şi tautologică. În exemplificările date, se întîmplă ca Hegel să critice şi explicaţii confuze, ştiinţific inexacte, încorporînd entităţi fictiv-substanţialiste care amintesc de „*virtus dormitiva*" a lui Molière. Excesiv şi arbitrar este principiul de la care pleacă şi în virtutea căruia condamnă şi explicaţii corecte din mecanica new-

toniană sub numele de proastă metafizică; aceasta trebuie distrusă şi înlocuită cu adevărata comprehensiune raţională prin Concept produsă de filozofia Naturii. „În această hotărîre de suprimare a unui moment substanţial al ştiinţei în numele unei epistemologii profunde, dar prea rapide, a filozofiei rezidă funesta greşeală hegeliană faţă de intelectul ştiinţific modern" (*op. cit.*, p. 101). Criticile nejustificate la adresa noţiunii ştiinţifice de *forţă*, a principiului galelian al inerţiei etc.— ca şi cum ar fi simple dublări tautologice ale cunoaşterii empirice sau pure construcţii mentale lipsite de orice adevăr — arată că Hegel se înşela atît asupra logicii acestui gen de elaborări intelectuale, cît şi asupra motivelor care le fac utilizabile din punct de vedere ştiinţific. Trebuie — conchide Dubarle — să se recunoască intelectului ştiinţific mai multă complexitate şi inteligibilităţii care i se asociază mai multă consistenţă decît le-a recunoscut Hegel în graba sa de a face să intervină Conceptul şi discursul raţiunii filozofice. Mai general, trebuie căutat un alt principiu de distincţie între regimurile intelectualităţii pe care experienţa gîndirii ni le relevă ca diferite şi o altă formă regulatoare a raporturilor dintre ele.

Admiţînd că diversele regimuri intelectuale ale vieţii spiritului participă fiecare în felul său la celelalte, ca şi la propriile lor modalităţi, Dubarle afirmă comunitatea deplină a logicii (în măsura în care este formală şi formalizabilă) pentru întreaga gîndire umană supusă condiţiilor comunicabilităţii inteligibile prin limbajul articulat: fie că este considerată această gîndire la nivelul specializărilor şi diversificărilor, fie că rămîne la spontaneitatea anterioară organizărilor în discipline specializate şi în regimuri intelectuale diversificate. Această comunitate de principiu nu exclude nici una din posibilităţile logicii formale sau ale matematizării ei riguroase. Cînd spunem că gîndirea filozofică satisface în principiu această logică nu o învestim cu nici o obligaţie de a imita servil în propriul ei discurs, în propria ei alură şi stil de gîndire, discursul, alura, stilul de gîndire proprii matematicilor şi ştiinţelor „empirice". Spunînd că observă toate una şi aceeaşi *logică*, nu se ignoră nici istoricitatea logicii, nici modurile diferite de a-i consimţi. Să avem însă mereu în vedere că ideea unei logici formale sau funcţionale comună tuturor regimurilor intelectuale ale vieţii spiritului (comună pînă şi în virtualităţile sale matematizabil-formalizabile) reclamă restricţii şi disocieri. În loc să o menţină la condiţia de energie specifică (formală-formalizabilă) de reglare funcţională şi control al rigorii procedurilor gîndirii discursive, Hegel amalgamează în logica sa speculativă, dincolo de momentul strict logic, embrioane de epistemologie, elemente de teoria generală a cunoaşterii, de ontologie şi critică filozofică.

Teza centrală a lucrării lui Dubarle este aceea că diferenţele de regim intelectual proprii vieţii spiritului (inclusiv cele descrise de Hegel cu termenii *intelect* şi *raţiune*), nu ţin de logică, ci de epistemologie în sens larg. Dacă vrem să păstrăm expresiile „logică a intelectului" şi „logică a raţiunii", trebuie să recunoaştem că diferenţa dintre ele nu se referă la substanţa sau structura formalismului, ci doar la *turnura interpretării* a ceea ce este astfel prezentat. Avem atunci de-a face doar cu hermeneutici diverse (sumar: intelectul dă formelor discursului său o interpretare exteriorist-disociantă, iar raţiunea, una interiorist-reunificantă) ale unei instrumentaţii care, în materialitatea sa, este în principiu aceeaşi.

Trecem aici peste acea parte a lucrării sale în care Dubarle îşi propune să studieze principiile schematismelor şi figuraţiilor logice hegeliene şi să le aducă la specificitatea matematică de care sînt capabile, recurgînd la resursele figurativ-operatorii şi structural-structurante ale inelelor booleene (cu aplicaţiile: omomorfism şi similimorfism), algebrelor logice proiective etc.

Mai important este să reţinem acum că, pentru Dubarle, esenţialul în logică este raţionalitatea schematismului care caracterizează dispoziţiile gîndirii. Iar garanţia acestei raţionalităţi, întrucît este vorba de un schematism al discursivităţii, rezidă în matematizarea posibilă. Ştiinţă a funcţionalităţilor raţionale după care expresia verbală a gîndirii se poate organiza în vederea comunicării intersubiective, logica are ca material prealabil al studiului său producţiile expresiei articulate şi discursive a gîndirii. Ea îl examinează la lumina ideii regulative — care o şi suscită, ca ştiinţă — de „raţionalitate obiectivă în certitudinea intersubiectivă a comunicării intelectuale" (*op. cit.*, p. 196), îl supune la o suită de despuieri abstractive care o conduc la acele elemente noetice fundamentale graţie cărora se pot constitui ca atare funcţionalităţile pure imanente acţiunii expresive a gîndirii: simboluri şi semne în sens logic. La acest nivel, logica întîlneşte obligatoriu matematica. Limbajul, prin materialitatea sa, se supune în mai multe privinţe şi feluri matematizării: să ne gîndim la fonologie, mai general la diversele discipline lingvistice care deja au luat calea matematizării. Sarcina logicianului este să discearnă aspectul logic al acestei materialităţi (cel al funcţiilor pure ale intelectualităţii care se exprimă ea însăşi în conformitate cu normele derivate din ideea-proiect de raţionalitate desăvîrşită a comunicării), să recunoască genul de matematicitate care se înscrie aici în mod firesc, să-l desprindă

în structuralitatea sa intrinsecă și să-i anexeze interpretarea specifică. Depășind schematismele tradiționale mai mult sau mai puțin rudimentare din logica clasică și din logica matematică modernă, este posibil și necesar ca logicianul să recurgă la formalisme matematic mai complexe, care modifică perspectivele cele mai curente ale formalizării actuale.

Dincolo de achiziția normativă deja disponibilă, el se îngrijește să desprindă noi forme de raționalitate riguroasă, putîndu-se plasa în perspectivele unei extinderi raționale a ceea ce este dobîndit. Pe de altă parte, logicul încă virtual este atestat de însuși actul expresiei spontane a gîndirii, precum și de o întreagă mișcare intelectuală de identificare și elaborare a ceea ce este logic original în actualitatea exprimată a gîndirii. Logicul apare, în particular, într-o serie privilegiată de texte care jalonează o maturizare rațională și o primă conștientizare a specificităților logice în căutare de ele însele.

Într-un studiu anterior, Dubarle insista cu vigoare asupra faptului că în multe domenii gîndirea nu dispune cu adevărat decît de idei logice încă instinctive, imperfect clarificate, rămase la stadiul de simple schematisme ale spontaneității mentale. Pentru un progres substanțial al logicii este nevoie de o trezire a spiritului logic descoperitor: nu numai că nu totul a fost făcut odată pentru totdeauna cu *Organon*-ul lui Aristotel, dar chiar „principiile organice ale logicii noastre occidentale, așa cum au fost explicitate, pînă acum, nu cuprind în ele totalitatea principiilor organice ale raționalului [3]. Deschise în direcția funciară a raționalității analitice, ele nu reprezintă încă afirmarea metodică, liberă și creatoare a spiritului în perspectivele raționalității sintetice. Logica trebuie să plece iarăși de la studiul atent al operelor gîndirii spontane și să lucreze ca un naturalist pus în fața unei noi specii de viață pentru a ridica la rang logic ceea ce azi rămîne încă prelogic în viața mentală și în expresia ei concretă.

Aceasta este, pentru logician, și valoarea textelor privind dialectica — în speță cele hegeliene — în măsura în care ea nu se lasă recuperată pur și simplu în canonica logicii clasice. Pentru a degaja elementul logic veritabil pe care îl comportă astfel de texte („funcționalul expresivității" pentru sine și în formă pură) este nevoie de curajul abstracției și de renunțarea, măcar pentru început, la proiectul unei științe confuz-sintetice care amestecă — într-o tratare unică a inteligibilității — logica însăși, teoria cunoașterii și epistemologia, ontologia... În acest sens Logica lui Hegel rămîne încă dincoace de pragul logicității pure, dar își păstrează în mod durabil o importanță considerabilă pentru prezentul și viitorul științei logice. În afară de faptul că sugerează și impune depășirea orizonturilor curente ale formalizării, ea îl obligă pe logician să se explice cu privire la chestiunea regimurilor inteligibilității pe care limbajul își propune s-o vehiculeze și a regimurilor de funcționalitate rațională ale căror virtualități conținute organic în limbaj trebuie să fie explicitate logic. Gîndirea lui Hegel vrea să constituie logica unei rațiuni capabile să reziste deprinderilor înrobitoare ale regimului de exterioritate propriu intelectului obișnuit și celui științific, să desfășoare discursul unei noi inteligibilități ale cărei momente să nu-și mai fie exterioare, ci mutual imanente. Conceptul este simbolul acestui alt regim de inteligibilitate, cel al interiorității.

În fața paradoxului aparent care rezultă din faptul că inteligibilitatea presupusă constituită în principiul său după regimul interiorității întîlnește un limbaj destinat s-o comunice, dar a cărui economie, legată de însăși materialitatea sa, ține de regimul exteriorității, al distincției analitic-discursive, logicianului nu-i rămîne, consideră Dubarle, decît să diferențieze, și mai apăsat, între materialitatea schemelor sau a formalismelor logico-matematice, cu toată organizarea lor sintactică, și actul intelectual de interpretare a acestora. Schemele și formalismele logice pe care le utilizează și după care se reglează gîndirea sînt materialmente destinate regimului de exterioritate. La nivelul interpretărilor lor explicite se hotărăște însă dacă discursul se referă la lucruri a căror inteligibilitate este, în mod omolog, supusă și ea regimului de exterioritate sau la lucruri a căror inteligibilitate ține de regimul interiorității. Din acest punct de vedere, schematismul logic este în principiu *neutru*, compatibil cu ambele interpretări. Grija de a defini *raportul* dintre regula rațională, așa cum și-o figurează logica, și lucrul reglat este încredințată nu activității intelectuale constitutivă de regula însăși, abstracție făcînd de variatele sale întrebuințări, ci activității care, înfățișînd uzajele posibile și efectiva lor varietate, își dă seama de diferența specifică a modalităților, diferență asupra căreia cazul dialecticii hegeliene ne obligă să insistăm. Capacitatea de independență a regulei raționale care specifică formele canonice ale expresiei gîndirii presupune satisfăcute anumite condiții de constituire a regulei, fără a căror identificare și respectare logica nu-și poate urma lucrarea de raționalizare a discursivității: *1)* condiția stabilirii schematismului logic la nivelul sim-

[3] D. Dubarle, *Critique du réductionnisme*, în *Logique et connaissance scientifique* (sub conducerea lui J. Piaget), Gallimard, 1967 (p. 334—356), p. 347.

bolismului omnivalent, complet vid în el însuşi de orice aptitudine specifică şi particulară de a evoca un conţinut; *2)* degajarea caracterului strict funcţional al tuturor specificităţilor operatorii şi relaţionale asumate în schematismul respectiv. Asupra procedurilor de urmat cel mai bine are a ne instrui matematica actuală.

Tentativa lui Dubarle — care este departe de a fi absurdă, cu atît mai mult cu cît autorul explicitează o serie de precauţiuni — poate fi judecată şi pusă în valoare atît în planul restrîns al obiectivului, metodic circumscris, de a identifica şi elabora logic nu Dialectica pur şi simplu, ci momente şi turnuri ale discursului dialectic hegelian, cît şi în planul ideilor şi presupoziţiilor filozofice care încadrează şi comandă *sui-generis* efectuările tehnice. Cel de al doilea plan, analizat mai îndeaproape, relevă urme pe care nu putea să nu le lase formaţia intelectual-filozofică a autorului — decan al facultăţii de filozofie de la Institutul catolic din Paris. Un dualism iniţial al materiei şi spiritului, limbajului şi spontaneităţii mentale, ca şi un universalism abstract al logosului în căutare de normativitatea perfectă a comunicării intersubiective (raţionalitatea ca o matrice logic obiectivabilă a genului uman însuşi), ne plasează dintr-o dată în atmosfera unui spiritualism rarefiat, departe de lecţiile abordării materialist-ştiinţifice a istoriei, ale antropologiei culturale moderne, inclusiv în ce priveşte socio- şi antropogeneza raţionalităţilor: lecţii de relativitate şi de decentrare culturală, şi aceasta în ciuda rezervelor şi precauţiunilor declarate ocazional. Postulatul potrivit căruia garanţia şi controlul normativ al oricărei raţionalităţi discursive sînt în mod funciar de resortul unei „limbi matematizate", a unui matematic dacă nu actualizat cel puţin virtual „matematificabil" este poate prea masiv şi rapid, incapabil să comunice efectiv cu ceea ce Bachelard numea raţionalisme regionale, solidare cu comunităţi de practicieni ai „raţionalului", aparţinînd unei mai vaste şi diferenţiate cetăţi ştiinţifice proprii unei epoci de cultură ştiinţifică istoriceşte şi socialmente determinate. Un asemenea postulat mai poartă încă amprenta tradiţiilor necesitare şi securitare ale filozofiei catolice, nostalgiei după un prealabil normativ în sine universal, auto- şi atoatefondator, după un referenţial care, sustras oarecum vicisitudinilor unei deveniri imprevizibile, ar fi capabil să stringă la sine, ca într-un focar-sursă, liniile tuturor registrelor de dispersie a inteligibilităţilor şi funcţionalităţilor expresiei raţionale. Dubarle nu măsoară toate consecinţele acestei privilegieri universalizante (la scara raţionalităţii *în genere*!) a matematicului, nu ţine seama de caracterul dialectic-circular al cunoaşterii umane deopotrivă în sincronia şi în diacronia sa, care nu permite a sustrage economiei sale o componentă, un moment pentru a-l investi cu drepturi suverane de garanţie şi control normativ dintr-o poziţie în fond transcendentă, oricîte nuanţări şi deschideri *ad-hoc* ar fi propuse *ex-post*. Dealtfel, puţinele consideraţii pe care le face Dubarle în legătură cu geneza entităţilor (universului) matematice (vezi p. 80—82) vădesc înclinaţia spre un subtil, dar improvizat fenomenologism care pune liniştit „între paranteze" tot ceea ce este psihologic şi socioistoric lumesc (mundan) în munca de instituire efectivă a universului matematic. Cu matematica modernă (Cantor) care a ajuns să se plaseze pe un punct de vedere „primitiv şi elementar generator de actualitate matematică" (al teoriei mulţimilor), matematicianul este „redus" la „conştiinţa umană în act a energiilor sale subiective, dar golită de orice conţinut de actualitate obiectivă, proiectîndu-se indefinit în virtualitatea indefinită a intuitivităţii pure" (*op. cit.*, p. 80). În aceeaşi măsură, autorul pare a nu vedea tot ceea ce este semnificativ şi problematic pentru postulatul de care vorbim în dialectizarea modernă a însăşi ideii de logică, legată de multiplicarea figurilor (calculelor) şi orizonturilor sale şi, corelativ, de uzurparea vechilor absoluturi ale normativităţii logice (fie ea transferată asupra matematicului).

Fără îndoială, nu poate fi vorba de a limita apriori — în ordinea controlului rigorii unei raţionalităţi instituite discursiv — jurisdicţia formalizabilului, acesta din urmă fiind el însuşi principial deschis, capabil de reluări şi revizuiri. Nu trebuie eludată însă problematica epistemologică a „pluralităţii logicilor" şi „unităţii raţiunii", tensiunea — potenţată de logica modernă — între combinatoriu şi hermeneutic, între ataşarea strictă la formule şi investigarea demersurilor de gîndire care instituie şi comandă formulele, între exigenţele (cum ar spune Blanché) logosului-raţiune şi cele ale logosului-calcul.

Dubarle însuşi afirmă că formalismul matematizat nu se poate substitui sintezelor conceptuale dialectice şi folosirii lor naturale de către gîndire. Utilitatea formalismului ar consta în a controla, cu acordul tuturor, constituirea lor unitară şi uzajul lor discursiv. Încercarea sa, ghidată de ipoteza că nu putem asigura elementele unui control intelectual asupra demersurilor gîndirii fără o instrumentaţie matematică, este meritorie prin intenţia de a „laiciza" o gîndire prea adesea repudiată global ca solidară cu un temperament intelectual cu totul singular (delirant!) dacă nu chiar ca mistică. Mai general: prin intenţia de a propune o instanţă de legitimitate care să ne asigure că o dialectică prea versatilă şi verbală nu ameninţă cunoaşterea de degenerescenţă, de disoluţie. Dacă Du-

barle ar fi hegelian, obiectivarea intenției sale ne-ar evoca „paradoxala" formalizare de către intuiționiști a unei „logici" — prin inspirația sa genuină — esențialmente antiformalistă.

Unilaterală mi se pare reducerea instanței de legitimitate la orizontul formalului (și formalizabilului), chiar dacă nu se mai consideră, în maniera vechiului „monism logicist", că raționalitatea ar corespunde unor canoane care decurg exclusiv din cele ale logicii și matematicii formale: unilateralitatea se deplasează de la conceperea rațională la conceperea instanței sale de control. Este reiterată astfel, într-o versiune, este drept, atenuată, o viziune fundaționistă care nu se poate sustrage dificultăților așa-numitului paradox al începutului. În mod simptomatic, dealtfel, Dubarle lasă complet în umbră problema legitimității (și legitimării) instituirii cutăror sau cutăror reguli de control normativ asupra funcționalităților gîndirii în activitatea sa discursivă destinată raționalității.

Depășind oarecum limitele metodic asumate ale proiectului lui Dubarle, P. Raymond [4] observă cu justețe că logica hegeliană nu este formalizabilă fără pericol: a o reduce la o schemă logico-matematică înseamnă a-i pierde originalitatea teoretică; referirea la istorie, mascată la Hegel de o filozofie panlingvistică, ar fi acum sacrificată de o viziune panmatematistă. Dialectica hegeliană, spune Dubarle, nu comportă, pentru logician, numai ideea de structuri logice mai complexe și mai subtile decît cele pe care s-a bazat expunerea clasică a logicii. Ea se sprijină pe ideea unor structuri bazate pe temporalitate. Dar această particularitate nu ne dispensează de cercetarea structurilor imanente actualizării discursului și de studiul static al economiei lor funcționale. Tot ce impune ea este să diferențiem cel puțin două soiuri de contexte interpretative: contextul unei inteligibilități de genul *ființei* (fixitatea și atemporalitatea actualității) și al uneia de genul *devenirii* (succesiune și ritmuri proprii, locale și globale). Prin aceasta nu numai că se trece nejustificat peste toate încercările de a elabora logici ale timpului, dar se rămîne la o concepție radical dualistă despre raportul dintre formă (logică) și conținut (cognitiv-interpretativ). Autorul nu-și mai îndreaptă atenția și asupra logicii care susține și comandă interpretările însești ca și cum exercițiul dialectic ar fi de resortul unei subiectivități, unei spontaneități a activității mentale care duce în afara limbajului.

Dacă este necesar să utilizăm azi toate resursele tehnicilor formale pentru a degaja în specificitatea lor logică structurile de raționalitate ale tradițiilor filozofiei dialectice și pentru a le face utilizabile de către știința reală a timpului nostru, nu este mai puțin important să rezistăm tentației de a vedea în rezultatele astfel obținute adevărata și singura autentică Dialectică. Trebuie mai degrabă — după cuvintele lui Gonseth — să dialectizăm însăși ideea de dialectică și să nu confundăm un raționalism regional deja codificat formal și socializat cu poziția activ autopolemică a unei „rațiuni" instauratoare de o nouă raționalitate. Altfel zis, să nu confundăm raționalitatea elaborată și rațiunea laborator.

---

[4] Vezi *Matérialisme dialectique et logique*, Fr. Maspero, Paris, 1977, p. 67—69.

CRITICA TEZELOR LUI MARIO BUNGE DESPRE RAPORTUL DINTRE DIALECTICĂ ȘI LOGICĂ

DE

PAVEL APOSTOL

Critica „examinării critice a dialecticii" de către Mario Bunge (M.B.) * ne-a pus în situația de a formula cîteva obiecțiuni. Respingerea (ἔλεγχος) nu s-a soldat numai cu rezultate negative; procedînd autocritic, am încercat să punem în evidență și cîteva puncte de reper în vederea reconstrucției pozitive a unor dialectici.

Înainte de a cerceta mai amănunțit opiniile lui M.B. cu privire la raportul dintre dialectică și logica formală, vom prezenta succint unele consecințe ale confruntării critice anterioare.

După cum s-a văzut, M.B. contestă, în mod deosebit, inteligibilitatea conceptului hegelian de *Aufhebung* (= depășire) și conceptele corelate de „negație dialectică" și de „negare a negației". Fără a pune la îndoială inte-

---

* Partea întîi a acestui studiu a apărut în „Revista de filozofie", nr. 1, 1980.

ligibilitatea acestor concepte hegeliene — cum face M.B. —, nu încape îndoială că la Hegel, la interpreții ai lui Hegel, precum și la unii dintre dialecticienii ce se reclamă de la Marx — dar nu cunosc sau nu acordă atenția cuvenită criticii dialecticii hegeliene, *ca dialectică*, făcută de Marx (mai dezvoltată, în *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului* din 1843 [1] și în *Manuscrise economico-filozofice din 1844* [2] —, tocmai în jurul acestor concepte se concentrează „ceața" (cum spune M.B.) sau mistificarea dialecticii [3].

Să începem, așadar, cu o problemă mult dezbătută în exegeza hegeliană:

11. „Structura ternară" în logica dialectică a filozofiei hegeliene. — *11.1.* „Celula" dialecticii lui Hegel, principiul său constitutiv îl formează o schemă triadică [4]. *11.2.* Această triadă apare în arhitectura sistemului, dar nu este un simplu înveliș extern, ci este *contopită* cu substanța însăși a *filozofiei* hegeliene a autodezvoltării Ideii absolute și a Spiritului absolut. Triada — denumită de discipolii lui Hegel prin cele trei momente: teză, antiteză, sinteză — este încărcată și saturată cu presupozițiile filozofice ale idealismului absolut[5]. *11.3.* Tocmai această împrejurare l-a determinat pe Marx să-și concentreze critica față de dialectica hegeliană asupra categoriei de „depășire" *(Aufhebung)*, încă din tinerețe, reluînd-o însă și în *Capitalul*, unde scrie: „În general, *metoda* prin care se rezolvă contradicțiile reale" nu constă în „depășirea" contradicțiilor, ci în crearea unei „forme în care ele se pot mișca" [6]. **11.4.** Supra-determinarea filozofică, și, în consecință, ideologică a triadei hegeliene [7], nu justifică simpla repudiere a acesteia; este cazul să ne întrebăm dacă nu cumva această „structură ternară" *spune* mai mult decît că este manifestare a dialecticii Absolutului. **11.5.** Răspunsul nostru este afirmativ. În cursul expunerii „logicii divine" — logica gîndirii lui Dumnezeu —, Hegel enunță adeseori tezele unei „logici umane" [8]. În această perspectivă se cuvine, așadar, să ne întrebăm ce sens poate avea această structură ternară? **11.6.** Am arătat cu alt prilej [9] că prin identificarea unei structuri ternare Hegel a precizat *condiția necesară de inteligibilitate (și conceptualizare) a dezvoltării și pieirii* (a „devenirii" în sens aristotelic: schimbare, generare și pieire, creștere, descreștere, alterare), acel prag de la care se poate vorbi cu sens despre „dezvoltare" sau „pieire" prag pe care l-am denumit „minim de conceptualizare", „minim cognitiv" sau „de inteligibilitate". **11.7.** Într-adevăr, înțelegînd prin dezvoltare și/sau pieire o succesiune de transformări orientate:

$$*T_1, *T_2, *T_3, \ldots, *T_n,$$

care este oare acel prag conceptual *minimal* prin care se poate distinge o serie de transformări *oarecare* de una de transformări *orientate*? Primele două transformări (și numai ele) nu îndreptățesc altă concluzie decît că o transformare are loc, fără a putea stabili dacă aceasta este orientată (pozitiv ori negativ) sau nu. Abia cea de-a treia transformare oferă temei suficient spre a preciza dacă

---

[1] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, București, E.S.P.L.P., 1957, p. 225—367.

[2] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 607—627.

[3] P. Apostol, *Probleme de logică dialectică* ..., vol. II, p. 48 și urm.

[4] Unii autori înclină să identifice o structură tetradică la Hegel, prin dedublarea termenului secund (a momentului secund, a „antitezei"), cum sînt D. Henrich *(op. cit.*, p. 105 și urm.) sau D. Dubarle *(op. cit.*, p. 155 și urm.); noi am arătat însă, în recenzia la lucrarea celui din urmă, că „ternaritatea" nu dispare prin aceasta (cf. *Revista de studii, referate și recenzii*, seria filosofie, 1973). Cf. și lucrarea noastră, *Probleme de logică dialectică* ..., vol. I și II, *passim*.

[5] P. Apostol, *Probleme de logică dialectică* ..., vol. I, p. 82 și, mai ales, p. 213—229; cf. și R. O. Gropp, *Die marxistische dialektische. Methode und ihr Gegensatz zu die idealistische Dialektik Hegels*", în „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 1954, nr. 1, p. 81 și urm. Demnă de reținut și poziția lui Th. W. Adorno: „Idealistă, dialectica era și filozofie a originii. Hegel o compara cu cercul. Reîntoarcerea rezultatului mișcării la începutul său anulează în chip mortal rezultatul ... Instrumentul teoriei sale a cunoașterii se numea sinteză. Ea nu este criticabilă ca act de gîndire izolat ... ci ca idee directoare și supremă". *(Dialectique négative*, 1966, trad. franc., Payot, Paris, 1978, p. 126-127).

[6] K. Marx, *Das Kapital*, I, Marx-Engels, *Werke* vol. 23, Dietz, Berlin, p. 11 și urm. și 127 și urm. Cf. *Capitalul*, I, București-Edit. politică, 1960, p. 137.

[7] Pe care am analizat-o în mecanismul său logic, mai ales în *Probleme de logică dialectică* ..., vol. II, p. 23 și urm.

[8] Idee de bază a raportului prezentat la Seminarul internațional consacrat logicii hegeliene (Chantilly, 1971), în care am propus interpretarea criticii făcute de Marx la adresa dialecticii hegeliene drept o metaperspectivă în vederea construirii unei pluralități de dialectici ale „sintezei libere" în locul „sintezei necesare" și unice a lui Hegel.

[9] Comunicarea la Congresul X Hegel, Moscova 1974 și *Abordare sistematică, interdisciplinaritate dialectică*, în vol. *Interdisciplinaritatea în știința contemporană*, București, Edit. politică, 1980, p. 18—36.

(și în ce măsură) seria respectivă de transformări constituie o dezvoltare și/sau pieire (menținere, ameliorare — sub un anumit raport explicit formulat —, structurare, sau dimpotrivă, distrugere, degenerare, destructurare a totalității dinamice complexe avute în vedere). Această structură ternară formată din trei termeni asimetric interdependenți (trei transformări, trei „momente", teză-antiteză-sinteză, ...) permite și numai ea permite să stabilim o limită conceptuală între o serie indefinită de transformări oarecare, ce nu afectează complexa totalitate dinamică sub raport calitativ-structural, și o serie de transformări orientate: dezvoltare și/sau pieire [10]. **11.8.** Astfel, structura ternară identificată de Hegel reprezintă condiția necesară, dar, evident, nu și suficientă a inteligibilității și conceptualizării dezvoltării și/sau pieirii, deci, și a *oricărei* teorii a dezvoltării (și/sau pieirii).

12. „Legile dialecticii". 12.11. În literatură, mai ales în cea marxistă, se vorbește despre „legile dialecticii". Denumirea se înscrie în tradiția filozofiei clasice germane, în care termenul de „lege" se folosește în sensul larg de ordine, normă proprie unei serii de evenimente. **12.12.** În nici un caz, „legea" — în acest context — nu este echivalentă cu legea din științele experimentale sau exacte, cum se folosește termenul în spațiul lingvistic francez sau anglo-saxon. **12.13.** Mai degrabă, principiu, în sens aristotelic (ἀρχή, τα) prin care tot restul este cunoscut, presupoziție, indemonstrabilă, de la care pornește orice cunoaștere și argumentare rațională [11]. **12.21.** Legile sau principiile dialecticii, puse în evidență de exegeza hegeliano-marxistă, reprezintă un *sistem de determinări conceptuale* prin care „dezvoltarea" și „pieirea", *identificate* cu ajutorul structurii ternare (descrise în § 11) — condiție necesară a inteligibilității lor —, devin *înțelese*, conceptual determinate — condiție suficientă a acesteia. **12.22.** Aceste principii constituie criterii de validare logică a folosirii corecte a termenilor de „dezvoltare" și/sau „pieire". **12.23.** Astfel înțelese, ele definesc cîmpul logic în care se poate constitui o teorie *oarecare* a dezvoltării și/sau pieirii, avînd un grad suficient de consistență. **12.31.** Dacă admitem înțelegerea dialecticii ca teorie a dezvoltării și pieirii, trebuie să precizăm de la început că este vorba de o teorie (în sens larg, nu în cel matematic) *filozofică*, **12.32.** în stare să formuleze condițiile de inteligibilitate ale dezvoltării și pieirii (cum au fost arătate în propozițiile 11.1—12.23), **12.33.** precum și semnificația înțelegerii dezvoltării și/sau pieirii pentru condiția umană [12].

12.34. Aici se ridică întrebarea legitimă, dacă o „teorie filozofică a dezvoltării și pieirii", distinctă de teorii ale dezvoltării și pieirii din diferite științe speciale (de exemplu, astronomie-cosmogonie, biologie, istorie, sociologie etc.), are vreo legitimitate, din moment ce nu este constituită în limbajul exact al unei metateorii (formalizate) a acelor teorii speciale, metateorie cu ajutorul căreia să se poată construi și *alte* asemenea teorii științifice speciale ale dezvoltării și pieirii? **12.35.** Problema necesită o discuție care, aici, nu poate fi angajată [13]. Cu toate acestea, **12.36.** există un *argument pragmatic* în favoarea legitimității unei asemenea *teorii filozofice a dezvoltării și pieirii (TFDP)*, cu funcție cvasimetateoretică: anume, chiar în forma lor vagă, *TFDP* au permis — ca și cum ar fi metateorii în sens propriu — să se construiască, pornind de la ele, unele *sisteme de investigație dialectice* [14], de *planificare dialectică* [15], teorii

---

[10] Aceasta explică și locul central al mecanismului logic al presupoziției *(Voraussetzung)* în *Logica* hegeliană și îndeosebi în *Logica esenței:* determinarea conceptuală obligă la identificarea (instituirea, includerea) presupozițiilor ce-i sînt necesare *(das Einholden notwendiger Voraussetzungen* — spune R. Bubner, *Dialektik und Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1973, p. 65) Importanța caracterului orientat al transformărilor, cf. M. Cornforth, *The Open Philosophy and the Open Society*, London, 1968, p. 102.

[11] Aristoteles, *Metaphysica*, 2 982 b 2, *Anal. post.*, I 1 71 a 1, I 2 71 b 26, I 10 76 a 31, II 9 93 b, II 19 99 b. *Physica*, 184 a: cf. P. Apostol, *Fizica lui Aristotel*, în Aristotel, *Fizica*, Edit. științifică, București 1966, p. LXVI—LXXI; P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristotel*, Paris, 1962, p. 54, și urm.; W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen, 1962, p. 55 și urm.

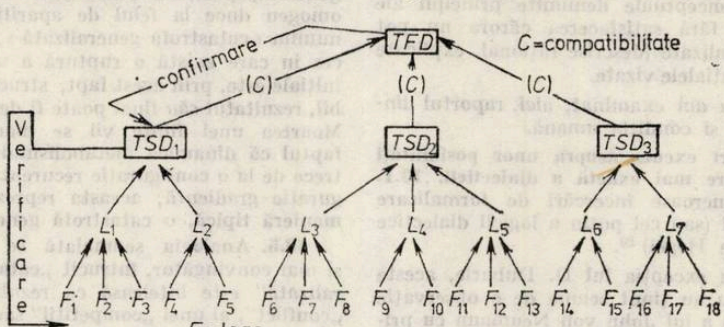
[12] Această propoziție, numai enunțată aici, trimite la concepția pe care o avem despre filozofie ca punere în raport explicit a cunoștințelor, acțiunilor și constructelor ideologice cu condiția umană, cf. — între altele — *«Științele omului» și conceptul filozofic de «condiție umană»*, în „Revista de filozofie", 1978, nr. 3 (poziție formulată și argumentată, începînd cu teza de doctorat din 1948, în diferite studii).

[13] A se vedea studiul nostru *Contribuții la o meta-teorie a teoriei filozofice*, în vol. *Ce este filozofia?*, București, Edit. științifică, 1970.

[14] C. West Churchman. *The Design of Inquiring Systems*, Basic Books, New York, London, 1971, cf. și recenzia noastră în *Theory and Decision*, 5 (1974).

[15] I.I. Mitroff, *A Communication Model of Dialectical Inquiring Systems: A Strategy for Strategic Planning*, „Management Science", 17 (1971); I.I. Mitroff, M. Turoff,

dialectice ale deciziei [16], metodologii dialectice în economie și științe sociale [17]. Desigur, acestea sînt numai ilustrări ale posibilității unui răspuns pozitiv la întrebarea formulată în prop. 12.34. și nu o demonstrație a acestuia [18]. **12.40.** Am promis o reformulare a principiilor dialecticii, ca sistem al determinărilor conceptuale ale „dezvoltării" sau „pieirii". Aici, o asemenea sarcină nu poate fi dusă la bun sfîrșit; putem indica doar direcția în care realizarea ei ni se pare plauzibilă. **12.41.** Putem vorbi cu sens despre dezvoltare, respectiv pieire, *dacă și numai dacă* se poate constata empiric sau se poate presupune în acord cu datele științifice disponibile: **12.42.** prezența unui cîmp ontic constituit dintr-o serie de schimbări cantitative asimetric interdependente (creștere), care, atingînd o limită specifică fiecărei clase de „obiecte" (totalități complexe, sisteme dinamice etc.), generează cu necesitate o transformare calitativ-structurală (sau mai multe asemenea transformări), și anume, **12.431.** astfel încît noua calitate și/sau structură să fie emergentă din cea veche (precedentă), reprezentînd, cel puțin, fie **12.432.** o reproducere pe scară lărgită, dar selectivă și (cel puțin sub un anume raport) optimizată a „obiectului" (o totalitate complexă: sistem sau cvasisistem) [19], fie **12.433.** o producere a unei totalități complexe, alta decît cea precedentă, ce poate fi considerată drept transformare a celei precedente (în sensul că o parte semnificativă a componentelor acestei din urmă intră direct într-o structură obținută prin transformarea, restructurarea celei anterioare), fie **12.434.** o dezagregare, descompunere, pieire, distrugere, destructurare, destabilizare... a acesteia *, iar **12.5.** aceste transformări asimetric interdependente și orientate înseamnă dezvoltare și/sau pieire, dacă și numai dacă ele constituie *rezultanta* coliziunii (ciocnirii, opunerii) a cel puțin două tendințe divergente (în sens vectorial), *imanente* procesului considerat (*nu spațial* intrinsece totalității respective) care se presupun



Technological Forecasting: Science and/or Mythology, „Technological Forecasting and Social Change", 5 (1973).

[16] I. I. Mitroff, F. Betz, *Dialectical Decision Theory: A Meta-Theory of Decision Making*, „*Management Science*", 20 (1974).

[17] N. Georgescu-Roegen, *Legea entropiei și procesul economic* (1971) (trad. rom.), București, Edit. politică, 1979.

[18] În studiul citat în nota 49, se arată (p. 28—29): „Constituind condiția *sine qua non* pentru elaborarea conceptului de dezvoltare, devenire, pieire, cele trei «legi» ale dialecticii reprezintă în fond *condiția necesară de inteligibilitate pentru elaborarea oricărei teorii sau concepții despre dezvoltare, devenire, pieire*, în orice domeniu științific pentru care acestea pot fi verificate. Confirmarea «legilor» dialecticii, în funcția lor de condiții obligatorii pentru orice teorie de acest gen o constituie tocmai imposibilitatea conceperii dezvoltării, devenirii și pieirii, fără ajutorul lor. De aceea, criteriul de confirmare a dialecticii îl constituie diversele teorii științifice particulare ale dezvoltării care se bazează pe legi verificabile, la rîndul lor, prin fapte" (v. schema):

[19] Definiția cvasisistemului în cartea noastră, *Viitorul*, Edit. științifică și enciclopedică, București, 1977, p. 126. În considerațiile noastre, dezvoltarea este proprie totalităților complexe (sisteme, cvasisisteme...), deci presupune o ontologie sistemică. Aici nu putem dezvolta această problematică.

* Notez că distrugerea (și sinonimele sale) nu înseamnă anihilare completă, ci suprimarea totalității complexe date ca modalitate de existență (și dezvoltare) și „liberarea" componentelor sale, ca posibilități de constituire a altor totalități complexe.

(cel puțin pentru un interval de timp) și, simultan, se exclud reciproc în cursul seriei de transformări orientate avute în vedere.

12.6. Sistemul acestor determinări conceptuale desemnează referențialul ontic avut în vedere în diversele formulări ale „legilor dialecticii" sau, cum este preferabil să fie numite, ale sistemului principiilor dialecticii.

12.71. Formularea propusă mai sus nu recurge la termeni neuzitați în limbajul științei și **12.72** nu încalcă regulile logicii formale.

12.8. Dialectica — înțeleasă ca *TFDP* — stabilește, așadar, pe baza studierii teoriilor dezvoltării și pieirii din științele speciale, condițiile de inteligibilitate („structura ternară") și criteriile de inteligibilitate (determinările conceptuale denumite principii ale dialecticii) fără satisfacerea cărora nu pot fi conceptualizate (descrise rațional, explicate etc.) referențialele vizate.

12.9. Nu am examinat, aici, raportul dintre *TFDP* și condiția umană.

13. Scurt excurs asupra unor posibilități de formulare mai exactă a dialecticii. 13.1. Există numeroase încercări de formalizare a dialecticii (sau cel puțin a logicii dialectice utilizate de Hegel) [20].

13.2. Cu excepția lui D. Dubarle, aceste încercări nu au ținut seama de o observație remarcabilă a lui John von Neumann cu privire la unilateralitatea logicii formale (matematice): „Oricine a lucrat în logică formală — spunea el în *Teoria generală și logică a automatelor* (1948) — va confirma că aceasta este partea cea mai refractară din punct de vedere tehnic a matematicii. Motivul pentru aceasta constă în faptul că operează cu concepte rigide, de tot-sau-nimic și are prea puțin contact cu conceptele continue ale numărului real sau complex, adică cu analiza matematică. Analiza este însă partea cea mai bine elaborată..., din punct de vedere tehnic, a matematicii. De aceea, logica formală, prin natura abordării ce-i este proprie, este ruptă de părțile cele mai bine elaborate ale matematicii și forțată să se situeze în partea cea mai dificilă a terenului matematic, în combinatorică" [21].

13.3. Nu vom examina consecințele acestor obiecțiuni, dar vom semnala încercarea recentă a lui René Thom de a capta în formalismul matematic „originea și sfîrșitul sistemelor" [22]: morfogeneza matematică, înțeleasă drept studiu exact al oricărui „proces creator sau distructiv" [23].

13.4. Avem, astfel, o abordare cu mijloace matematice, pînă în prezent neconvenționale (altele decît cele booleene ale logicii matematice) oferind o posibilitate de descriere topologică a apariției și pieirii (sistemelor), respectiv a proceselor creative și distructive, ce prezintă analogii remarcabile cu conceptul de „dezvoltare-pieire", „dialecticitate", așa cum le-am descris mai sus.

Această analogie se pune în evidență și mai mult prin conceptul de „catastrofă generalizată" introdus de R. Thom pentru a desemna acea emergență a noului pe care-l exprimă și așa-numitul „salt dialectic": „Într-o manieră generală, apariția unei noi «faze» într-un mediu omogen duce la felul de apariție pe care-l numim «catastrofă generalizată»; orice proces în care există o ruptură a unei simetrii inițiale este, prin acest fapt, structural instabil, rezultatul său final poate fi determinat... Moartea unei ființe vii se manifestă prin faptul că dinamica metabolismului său local trece de la o configurație recurentă la o configurație gradientă; aceasta reprezintă, într-o manieră tipică, o catastrofă generalizată" [24].

13.5. Analogia semnalată se articulează și mai convingător, întrucît „catastrofa generalizată" este înțeleasă ca rezultat al unui „conflict", al unei „competiții" sau „lupte" [25]: „În măsura în care «conflictul» devine un

---

[20] Vezi bibliografia citată în nota nr. 19.

[21] J. von Neumann, *Collected Works*. ed. D. Taub, 5.303. El observă și o tendință de apropiere a logicii formale de abordare analitică și de termodinamică.

[22] R. Thom, *op. cit.* (în nota 13), p. 97.

[23] *Ibidem*, p. 252. Mai înainte p. 129—130), el definise „sistemul real" în acești termeni: „Un sistem real este definit întotdeauna într-o morfologie catalogată științific a unei discipline a taxonomiei științei. În principiu, acesta este un domeniu conex de puncte regulate ale morfologiei a cărei este suportul unei creode condiționale *(creodă = cîmp morfologic)*... Exigența de conexivitate pe care o impunem sistemelor este ea însăși aceeași pe care în mod intuitiv o impunem obiectelor în limba naturală. În acest caz, cele mai multe obiecte sînt, sub raport topologic, niște bule... Un sistem real fiind astfel definit, se poate trece la anliza creodei condiționale, care îi este suport, în creode elementare. Modelul abstract constituit prin gruparea acestor creode constituie ceea ce se numește *structura* sistemului".

[24] *Ibidem*, p. 262—263.

[25] Idee foarte clar enunțată, cu referire la biologie, de către R. Thom *(op. cit.*, p. 271): „... în realitate, stabilitatea individului (biologic — *nota noastră)* sau a speciei se bazează ea însăși pe o *competiție* între «cîmpuri», între «arhetipuri», de caracter mai elementar, a căror *luptă dă naștere* configurației geometrice structural stabile care asigură reglarea, homeostaza metabolismului și stabilitatea reproducției" *(subl. ns.)*.

termen ce exprimă o situație geometrică bine definită într-un sistem dinamic, nu există nici o obiecțiune pentru a descrie rapid și calitativ o situație dinamică dată" [26].

13.6. *TFDP* poate fi regîndită și reformulată în limbajul și în cadrul conceptual al teoriei matematice a morfogenezei [27]. Aici nu ne propunem o astfel de sarcină *.

14. Relația dialecticii cu logica formală în concepția lui M. B. 14.1. M. B. atribuie dialecticienilor „pretenția" la dreptul de a considera că „logica este un caz special al dialecticii", ceea ce — spune el — este o „pretenție falsă" (p. 73). Deoarece, **14.21** „logica formală nu poate fi un caz special al ontologiei dialectice", întrucît **14.22.** logica nu derivă dintr-o ontologie și **14.23.** orice teorie rațională nonlogică (substantivă = ontologică) *presupune* o logică. **14.24.** Deși logica formală *se referă* la orice, ea „nu descrie sau nu *reprezintă* nimic altceva decît propriile sale concepte de bază" (p. 74). **14.25.** Conceptele logice se referă sau se aplică, în consecință, la propoziții și nu la obiecte materiale. **14.261.** Argumentarea se bazează — arată M. B. (p. 75) — pe disjuncția dintre obiecte fizicale (= ontologice) și obiecte conceptuale. **14.262.** Ipoteză ce nu poate fi dovedită, firește, dar poate fi făcută, totuși, plauzibilă. În schimb, **14.263.** „identitatea logicii și ontologiei este posibilă, ba chiar necesară, într-un sistem idealist" (p. 75).

14.3. „Ideea că înțelegerea schimbării pretinde o logică proprie, fie aceasta o logică dialectică sau vreo versiune a unei logici temporale, fiindcă logica formală ar fi incompatibilă să opereze cu schimbarea, este o rămășiță a filozofiei antice" (p. 75—76).

14.4. În perspectiva cunoașterii științifice contemporane, noi nu am mai gîndi în opuși, ci în gradualități, deci „nu mai gîndim dialectic adică în opuși și fără a distinge logica de disciplinele care se ocupă cu fapte" (p. 76).

Ca atare, **14.5.** „dialectica nu cuprinde logica formală" (p. 76), **14.6.** „pretenția că dialectica reprezintă o generalizare a logicii poate fi susținută numai în cadrul unei ontologii platoniciene și este incompatibilă cu orice epistemologie realistă, îndeosebi cu realismul naiv (teoria reflectării în cunoaștere)" (p. 76—77).

În concluzie, și țin să afirm de la început acordul meu deplin cu aceste teze, deși din alte motive decît cele invocate de M. B., **14.60.** „dialectica are drept preocupări legitime..."

14.61. „analiza și codificarea structurilor argumentării efective (valide și mai ales plauzibile)" **.

14.62. „teoria invenției și a rezolvării problemelor; dar, în mod deosebit,

14.63. „structurile dialogului rațional" și

14.64. „[structurile] inferenței inductive" (p. 77).

15. Primul argument împotriva tezelor lui M. B. — 15.10. O replică imediată a fost dată concepției atribuite de M. B. adepților unor dialectici hegeliene sau nehegeliene, de către I. Narski [28]. **15.11.** Cu această replică nu putem fi de acord decît în parte, pentru motive ce au devenit evidente prin argumentarea noastră. Trebuie arătat că observațiile lui M. B., și în cazul raportului dintre dialectică (ca ontologie) și logica formală, **15.121.** vizează, mai curînd, conceptul dialecticii pe care l-am denumit didactic-operațional, în al doilea rînd, **15.122.** opiniile *unor* autori, **15.123** neglijînd în mod suveran pozițiile ce nu se subordonează modelului ce și-a construit M. B. despre poziția dialecticienilor hegelieni, marxiști, marxiști-leniniști, sau *nehegelieni*, în al treilea rînd, **15.124.** trece cu vede-

---

[26] R. Thom., *ibidem, loc. cit.*

[27] O direcție pasionantă de reflecție o constituie și examinarea consecințelor posibile ale tipologiei produsului a două spații (*Ibidem*, p. 220 și urm.) asupra tipurilor de „salt"

* Din rațiuni ce țin de economia acestui studiu, nu putem intra în discuția asupra „contradicției dialectice" pe care M. B. o consideră un termen inconsistent. Vom menționa doar faptul bine cunoscut că termenul de „contradicție" sau „opoziție" în orice dialectică are un *alt sens* decît cel din logica formală. Cf., între altele: V. J. McGill, W. T. Parry, *The Unity of Opposites: a Dialectical Principle*, în „Science and Society", 15 (1948), nr. 4; A. Schaff, *Über einige Fragen der Logik*, în „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 1956, nr. 3. p. 338—352; lucrările citate ale lui Sarlejmi (în nota 18) și Bubner (nota 10), Propoziția hegeliană: „Ceea ce este contrar trebuie determinat totodată și drept contradictoriu" (G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, vol. V din ediția H. Glockner, p. 56), absurdă sub raport logic formal, a fost interpretată cu sens în termeni logici de noi (*Probleme de logică dialectică...*, vol. II, p. 330).

** Începînd din 1958 am tratat și noi că logica raționamentului plauzibil, în formularea lui G. Polya *Matematica și raționamentele plauzibile* (1953), trad. rom., București, Edit. științifică 1962) este un caz exemplar al logicității dialectice (cf. *Probleme de logică dialectică...*, vol. II, *passim*; *Cibernetică, cunoaștere, acțiune*, p. 169—180).

[28] I. Narski, *Bemerkungen über den Votrag von Praf. Bunge*, în *Dialectics*, p. 78—86. Culegerea n-a reprodus însă dezbaterile ce au avut loc în cadrul Seminarului organizat în 1973 de Institutul internațional de filozofie.

rea, mai ales pozițiile cu privire la raportul dintre logica formală și *logica dialectică*.

Observația I (la prop. 15.11.): în lucrări publicate pînă în 1965, autorul acestui studiu a făcut concesii regretabile, conformîndu-se conceptului didactic-operațional de dialectică, dar a argumentat, pe larg, pe baza interpretării textelor că dialectica lui Marx nu este o simplă transpunere a dialecticii hegeliene asupra unui purtător material, ci este deosebită de aceasta, ca dialectică, fiind o *altă dialectică* decît cea încorporată și teoretizată în opera lui Hegel. Fondul acestei diferențe rezidă în respingerea de către Marx a identității speculative dintre Subiectul și Obiectul absolut [29], și — pe acest temei — a identității ontologiei și logicii (dialectice) [30], a identificării numelui (desemnînd obiecte logice) cu referențialul real (obiectul fizical) [31] etc. Răsturnarea „materialistă" a dialecticii hegeliene de către Marx nu se referă doar la suportul procesului dialectic și la cauzalitatea acestuia — cum se consideră în general — , ci afectează chiar structurile dialecticii. Fapt care ne-a determinat să introducem distincția dintre *structuri dialectice hegeliene* și *nehegeliene*. Deosebirea dintre acestea poate fi pusă în evidență prin reflecția asupra „celulei dialecticii", pe care am denumit-o „structură ternară" de identificare a unui proces de dezvoltare. În cazul structurii ternare *hegeliene*, trecerea de la momentul inițial la celelalte se realizează prin aplicarea unui *operator de necesitate* (concepție perfect justificată într-un cadru conceptual idealist absolut, în care toate aceste momente reprezintă determinații ale Spiritului absolut, nu se poate mișca decît cu necesitate absolută), de unde și unicitatea momentului al treilea; în schimb, în cazul structurii ternare *nehegeliene*, cum este și cea pe care o întîlnim în analiza economică a lui Marx, trecerea se înfăptuiește prin aplicarea unui *operator de probabilitate*, de unde pluralitatea celui de al „treilea moment". Textul lui Marx este concludent: „...procesul de schimb al mărfurilor cuprinde raporturi care se contrazic și care se exclud unul pe celălalt. Dezvoltarea mărfii nu face să dispară aceste contradicții, creează însă *forma* în care ele se pot mișca. Aceasta este în general metoda prin care se rezolvă contradicțiile reale" [32].

Astfel, notînd cu T („trecere" dialectică, transformare), cu M_1, M_2, M_3 — momentele semnificative ale unui proces identificat drept dialectic (de dezvoltare și pieire), cu ν — operatorul de necesitate, iar cu μ — operatorul de probabilitate, și cu $\rightarrow$ — implicația, într-o *structură ternară hegeliană* vom avea:

$$T_\nu(M_1, M_2) \rightarrow T_\nu(M_2, M_3)$$

pentru fiecare succesiune M_1, M_2, M_3 existînd un singur și numai un singur M_3, ce intervine cu necesitate;

în schimb, într-o *structură ternară nehegeliană*,

$$T_\nu(M_1, M_2) \rightarrow T_\mu(M_2, \{M_3\}),$$

pentru fiecare succesiune M_1, M_2, M_3 existînd o mulțime determinată de $\{M_3\}$ nu neapărat echiprobabile.

Sau, admițînd convenția lingvistică de a denumi cele trei momente: teză (T), antiteză (AT), sinteză (S), în primul caz vom avea:

$$\nu(T \rightarrow AT \rightarrow S),$$

iar în cel de-al doilea,

$$\nu(T \rightarrow AT) \rightarrow (\mu S_1, \mu S_2, \mu S_3 \ldots)\ *.$$

Am semnalat aceste posibilități interpretative spre a releva astfel caracterul arbitrar al simplificării problemei puse de M. B.: dialectică *sau* logică? Argumentele aduse de M. B. sînt valabile numai împotriva concepțiilor care operează cu modelul de dialectică pe care și l-a construit.

Observația II. În argumentarea lui M. B. se stabilește (14.1 și 14.21) o relație directă între dialectica (înțeleasă ca ontologie, teorie a obiectului fizical) și logica formală.

Atît autorii citați de el, cît și alții, mult mai mulți, abordează problema altfel: anume, între dialectica = ontologie și logica formală se introduc, de regulă, termeni de mediere: dialectica = metodă, metodologie; dialectica = logică dialectică.

Discuția nu poate fi pertinentă decît prin acceptarea problemei bine formulate în literatura de specialitate: raportul dintre logica dialectică și logica formală.

16. Precizări terminologice — 16.0. Pentru a evita neînțelegeri de ordin terminologic,

---

[29] P. Apostol, *Probleme de logică dialectică*..., vol. I, p. 85 și urm., vol. II, p. 38 și urm., care cuprind o interpretare a textelor marxiene aferente.

[30] K. Marx, *Introducerea* pentru *Contribuții la critica economiei politice* (1847) și *Capitalul, loc. cit.*

[31] K. Marx, *Capitalul*, p. 134.

[32] K. Marx, *Capitalul*, p. 137; teoria crizelor ciclice operează tot cu o structură dialectică în care „rezolvarea" crizei înseamnă, de fapt, o pluralitate de soluții posibile.

* Prescurtările n-au sens calculatoriu.

vom preciza sensul în care folosim termenii: „cunoaștere", respectiv „cunoștință", „epistemologie", „metodologie", „logică formală" [33] și, apoi, de „logică dialectică". **16.1.** Înțelegem, astfel, prin „cunoaștere": procesul prin care anumiți „subiecți" [(notați cu *Sc*) = o mulțime determinată de sisteme reale privilegiate, aici — oameni] construiesc, pe baza receptării, stocării și prelucrării unor mesaje informaționale, spontane sau provocate, modele psihice interne (sistemului *Sc*) — în parte conștiente, dar formulate totdeauna în limbaj de comunicare interumană — despre orice alt sistem real distinct de ei, despre ei înșiși sau despre orice sistem ideal materializat (obiectivat) cel puțin într-o formațiune lingvistică, având astfel o existență autonomă sau autonomizată față de *Sc*, exterioară și relativ anterioară constituirii relației dintre *Sc* și referențialele (notate cu *Oc*) enumerate despre care acesta își întocmește modele interne. **16.2.** Prin „cunoștință" desemnăm rezultatul descris în 16.11: un model intern ideal, dar materializat în sensul arătat: exprimat într-un limbaj *.

16.3. În acest cadru conceptual, „epistemologia" se ocupă cu cunoașterea și cunoștința în toată complexitatea și dinamica lor, în toate aspectele și dimensiunile lor, formale sau informale, în raport cu *Oc* și cu *Sc*, inclusiv relevanța cunoștințelor pentru destinul acestuia din urmă.

16.4. „Logica" sincronică sau formală (matematică, simbolică) studiază structura (elementele, componentele) relațiilor posibile între propoziții (enunțuri) cu sens, proprietățile, legile combinării și/sau transformării acestora în complexe („texte"), potrivit unor reguli explicit formulate. Ca formalism, logica formală (matematică, simbolică) studiază termeni, structuri, proprietăți, relații și operații abstracte, dintre care numai *unele*, fiind și interpretate, pot fi apte de a transporta „produse" ale cunoașterii umane; ea nu explorează numai structurile (textele) demonstrative efectiv folosite în știință, ci și pe cele posibile.

16.5. „Logica științei", dimpotrivă, se ocupă cu o submulțime a mulțimii de structuri etc. abstracte studiate de logica formală, anume, cu aceea care include structurile etc. efectiv utilizate în elaborarea cunoștințelor științifice (controlate, verificate, confirmate etc. potrivit unor reguli admise de „lumea științei").

16.6. „Logica diacronică" se referă la comportamentul temporal al constructelor logice descrise în logica sincronică.

16.7. „Metodologia cunoașterii (științifice)" privește comportamentul unor *Sc* determinați în folosirea complexelor logice (indicate în 16.4.) spre a rezolva probleme în situații epistemice anumite prin intermediul unor mijloace de achiziționare, prelucrare, transformare etc. de mesaje informaționale; ea reprezintă strategia sau programul operațional de aplicare a unor structuri logice și exologice, relevante sub aspect noetic, în acțiuni cerute de proiecte epistemice anumite.

16.8. Prin „logica dialectică" vom înțelege, în mod provizoriu, studiul folosirii neconvenționale *, dar sub raport epistemic-productive (de cunoștințe validate sau ce se pot valida în știință) a structurilor, complexelor, operațiilor, procedeelor etc. logice descrise și codificate în logica formală; deci, cu ceea ce M.B. numește „argumentarea efectivă" *(actual argumentation)*.

17. Al doilea argument împotriva tezelor lui M. B.: raportul dintre logica formală și „logica dialectică". 17.10. După cum am văzut (14.1), M. B. socotește greșită considerarea logicii formale sau a unei alte logici, dacă aceasta ar fi posibilă, drept caz particular al dialecticii, înțeleasă *exclusiv* ca ontologie. **17.111.** Am văzut, de asemenea (observația II, la § 15) că, dacă în literatură se caută o punere în relație a logicii formale cu dialectica, aceasta din urmă este înțeleasă nu numai ca ontologie, ci și/sau ca metodă, și/sau ca logică = logica dialectică. **17.112.** Există încercări de a prezenta logica dialectică drept o (cvasi)metateorie a teoriei logicii formale, iar pe aceasta din urmă drept un caz particular al celei dintîi, care o întemeiază [34]. **17.113.** Dar nici

---

[33] P. Apostol, *Definiția și domeniul metodologiei*, în „Revista de filozofie", nr. 2/1965; *«Logica cercetării» și dezvoltarea cunoașterii științifice*, *ibidem*, nr. 8, 1965; *Definition und Gegenstandsbereich der Methodologie*, „Deutsche Zeitschritf für Philosophie", nr. 6, 1966; *Orientări noi în logica și metodologia științei*, în „Progresele științei", nr. 9, 1967; *Cibernetică, cunoaștere, acțiune*, București, Edit. politică, 1969, p. 88—96, 196—204; *An Operational Demarcation of the Domain of Methodology versus Epistemology and Logic*, în „Dialectica" (26), nr. 2, 1972.

* Notăm că „modelul intern ideal" materializat într-un limbaj are o structură sintactică și cel puțin o interpretare semantică, având proprietatea de a putea fi, în diferite grade, „adevărată" sau „falsă" din punct de vedere epistemologic, adică în diferite grade *congruentă* cu *Oc*.

* În sensul unei *alte* folosiri a operațiilor și structurilor logice decît cea curentă în logica formală.

[34] Concepția lui Ath. Joja (v. *Studii de logică*, I, II, III, București, Edit. Academiei, începînd din 1960), care a influențat în unele privințe și lucrările noastre pînă în 1965.

în aceste interpretări ontologia nu este pusă direct în legătură cu logica formală, ci prin medierile amintite. **17.114.** Ceea ce vizează M. B., de fapt, ni se pare a fi teza preluată — în multe scrieri ce se consideră marxiste sau marxist-leniniste — din *Problemele fundamentale ale marxismului* (1908) de G. V. Plehanov: *„După cum inerția este un caz particular al mișcării, la fel, gîndirea conformă regulilor logicii formale (conformă «legilor fundamentale» ale gîndirii) este un caz particular al gîndirii dialectice"* (— subl. lui G. V. Plehanov) [35]. [Bineînțeles, chiar în această formulare extremă, se preciza că „dialectica nu suprimă logica formală" [36]]. Vom concentra atenția noastră asupra acestei teme.

17.115. Ca atare, nu vom discuta argumentele invocate de M. B. privind relația dintre științe substantive (respectiv ontologie) și logica formală (14.22—14.25), nici teza admisă încă din timpul scolasticii (teoria supoziției) că trebuie distinse obiectele ideale de cele fizicale (14.261—14.262), nici constatarea judicioasă ce reprezintă, cum am arătat, și miezul criticii dialecticii hegeliene la Marx (Observația I, la prop. 15.11.), anume, că *identitatea* ontologiei și logicii trimite la o viziune idealist-obiectivă, platoniciană sau hegeliană. Discutarea acestor probleme ne-ar îndrepta spre considerații de epistemologie ce nu sînt legate direct de subiectul nostru.

O altă părere a lui M. B. impune, totuși, cel puțin unele remarci. Astfel, **17.116.** cu privire la respingerea fără drept de apel a legitimității unor logici temporale (formalizate), trebuie să observăm că o asemenea condamnare nu convinge deloc în privința inutilității unor cercetări asupra „logicii schimbării" [37] sau asupra „logicii productive" [38].

În schimb, **17.20.** considerăm deosebit de utilă discuția asupra raportului dintre logica formală și „logica dialectică", care se referă la *fondul* problemelor ridicate de *M. B.*

17.21. În această privință, considerațiile lui D. Dubarle, în încheierea unei tentative de a da o descriere în limbaj matematic „logicii" operante în filozofia lui Hegel, adică de „a studia din punct de vedere matematic gîndirea hegeliană și organizarea sa dialectică", indică o modalitate de abordare deosebit de rodnică. D. Dubarle relevă, la Hegel: *a)* „tratarea foarte originală, chiar din punctul de vedere al logicii" a propoziției și inferenței (silogismul, în speță) în raport cu conceptul [39], deși nu poate trece cu vederea că cele mai multe dintre atacurile vehemente și repetate ale lui Hegel împotriva logicii formale sînt lipsite de temei [40]; *b)* aportul lui Hegel nu numai la constituirea unei logici dialectice, ci și la dezvoltarea logicii formale, pe care, după părerea sa, studiul *logic* al dialecticii hegeliene îl confirmă.

Sintetizînd rezultatele sale, D. Dubarle scrie în concluzia lucrării: „Logicianul trebuie să se explice în mod deosebit cu privire la o întrebare pe care perspectivele cele mai clasice ale logicii, ale matematicii și ale științei în general, permit încă să nu fie pusă, dar pe care, în fața dialecticii hegeliene și în fața intențiilor proprii economiei raționale avută în vedere de către ea, de acum este imposibil să o evite: aceea a regimurilor de inteligibilitate pe care limbajul își propune să le vehiculeze și, totodată, a regimurilor funcționalității raționale ale cărei virtualități sînt cuprinse organic în limbaj și pe care logica le aduce la lumina zilei. În starea sa de raționalitate explicită..., inteligibilitatea se prezintă în conformitate cu un regim de exterioritate, în principiu, direct omolog cu regimul de exterioritate al limbajului, considerat drept ansamblul resurselor expresive lingvistice ale gîndirii... Or, gîndirea lui Hegel vrea să constituie logica unei rațiuni capabile... să dezvolte discursul acestei inteligibilități (discursive — *n. ns.*), ale cărei momente diverse — departe de a fi exterioare unele față de celelalte — sînt mutual imanente unele celorlalte, învăluindu-se în interioritatea lor reciprocă [41]... Cum se pot conjuga și concilia, într-o acțiune intelectuală viabilă și eficace aceste două regimuri, opuse în prezent...? Răspunsul pe care logica îl poate aduce la această întrebare este simplu în principiul său, dar bogat în consecințe. El constă în diferențierea și mai accentuată decît în mod obișnuit între materialitatea schemelor sau formalismelor logico-matematice, considerate în toată constituția lor structurală sau în întreaga lor organizare sintactică, și actul intelectual de interpretare a acestor materialități ... Știința logică apare astfel în multe privințe supusă unui principiu de articulare analog celuia pe care îl vedem în celelalte științe ale expresiei vorbite a gîndirii, constituirea unei sintaxe și atribuirea unei semantici.

---

[35] G. Plékhanow, *Les questions fondamentales du marxisme*, E. S., Paris, 1947, p. 141.

[36] *Ibidem*, p. 143.

[37] De pildă: B. V. Șeșici, *Logic of Change*, Bologna, 1972.

[38] F. Spisani, *„Fundamenti di Logica Productiva"*, "International Logic Review" începînd cu 1970.

[39] D. Dubarle, *lucrarea citată* (în trimiterea nr. 19), p. 193.

[40] *Ibidem*, p. 194, cf. mai ales p. 49—82.

[41] Cf., O analiză detaliată, în Dubarle, *op. cit.*, p. 73—78.

Aceasta nu e ceva nou. Ceea ce studiul logic al dialecticii hegeliene obligă totuşi să observăm este intrarea în scenă a unor alternative noi la nivelul posibilităţilor atribuirii semantice: regimul de interioritate sau regimul de exterioritate al inteligibilităţii... Prin această bogăţie cu totul nouă de teme oferite studiului logic..., opera filozofică hegeliană îşi păstrează în chip trainic importanţa imensă pentru prezentul şi viitorul ştiinţei logicii" [42].

17.22. Am ţinut să redăm sumar, dar în formulare proprie, poziţia lui D. Dubarle, autorul fiind deasupra oricărei bănuieli de hegelianism sau marxism doctrinar. Concluziile lui (1972) prezintă unele analogii semnificative cu concepţia asupra raportului dintre logica formală şi cea dialectică dezvoltată de G. Klaus (1957, 1958) şi subsemnatul (1958, 1964).

17.30. G. Klaus a arătat, încă din 1957 că raportul dintre logica formală şi logica dialectică trebuie examinat la nivel contemporan, la nivelul logicii matematice (simbolice) [43]. De aceea, el îşi propusese să-l examineze în legătură cu calculul propoziţional, teoria noţiunii, logica claselor, logica predicatelor, logica relaţiilor [44]. Pe alte căi, poate într-o manieră mai puţin riguroasă, G. Klaus ajunge la o interpretare a raportului dintre logica formală şi logica dialectică întrucîtva asemănătoare cu exegeza lui D. Dubarle, care distingea, cum am văzut (17.21), cele două „regimuri" de inteligibilitate: cel al „exteriorităţii" şi cel al „interiorităţii". După G. Klaus, logica formală este supusă principiului extensionalităţii, iar cea dialectică se mişcă pe planul intensionalităţii.

Argumentarea lui este următoarea: **17.31.** În *calculul propoziţional* [45], conexiunile interpropoziţionale au o caracteristică comună: valorile de adevăr sau fals ale propoziţiilor compuse depind numai de valorile de adevăr sau fals ale propoziţiilor componente. Adevărul sau falsul propoziţiilor „nu depinde deci de *conţinutul*, respectiv de *înţelesul* (intensiunea) lor, ci numai de «extensiunea» lor". Acest mod de a proceda se va numi „teza extensionalităţii" [46]. Examinînd diferite propoziţii valide sub raport epistemologic (adevărate), Klaus constată că „nu toate conexiunile propoziţionale sînt... extensionale". Există şi „o conexiune *intensională*". „Caracteristica unor asemenea conexiuni constă tocmai în faptul că valoarea lor de adevăr nu depinde numai de valoarea de adevăr a membrilor lor, ci şi de relaţia lor internă. De aici rezultă că membrii conexiunilor interpropoziţionale nu pot fi înlocuiţi pur şi simplu prin propoziţii oarecare cu valoare de adevăr egală, fără să se schimbe valoarea de adevăr a acelor conexiuni".

Desigur, „luarea în considerare a conţinutului concret al propoziţiilor individuale iese însă din domeniul logicii formale" care se ocupă numai cu conexiuni interpropoziţionale extensionale. Cum însă, în anumite cazuri (de interpretare semantică a sintaxei propoziţiilor, în anumite *situaţii epistemice* determinate — precizăm noi), abordarea extensională deşi necesară, nu mai este suficientă pentru a asigura pertinenţa epistemică, alături de logica formală, se creează spaţiu teoretic şi operativ pentru logica dialectică: conexiunile interpropoziţionale nu sînt reductibile (la şi numai la) conexiuni extensionale, deşi *orice* conexiune interpropoziţională are „un aspect extensional, care aparţine domeniului logicii formale", dar „ceea ce nu se poate prinde extensional, face obiectul logicii dialectice".

Pentru G. Klaus, „*logica formală* este teoria determinărilor extensionale ale gîndirii şi a relaţiilor extensionale, pe cînd *logica dialectică* este teoria determinărilor intensionale şi a relaţiilor intensionale" [47].

17.32. Din *teoria noţiunii* expusă de G. Klaus [48] reţinem cîteva observaţii: „logica formală ia noţiunile obţinute prin procesul de abstractizare ca elemente date", teoria cunoaşterii, respectiv logica dialectică s-ar interesa, în schimb, de naşterea, schimbarea, dezvoltarea lor [49]; clasificarea noţiunilor se bazează în fond pe criterii intensionale [50]; în domeniul intensional, nu este valabil raportul de proporţionalitate inversă dintre extensiune şi intensiune asertat în logica formală [51].

17.33. Înţelegînd prin extensiune clasa de obiecte la care se referă o noţiune, în *logica claselor* [52], G. Klaus ajunge la concluzia că

---

[42] D. Dubarle, *op. cit.*, p. 197—200.

[43] G. Klaus, contribuţie la discuţia asupra logicii, în „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 1957, nr. 6, şi 1958, nr. 5.

[44] După schiţa citată în trimiterea precedentă, G. Klaus şi-a expus punctul de vedere în *Einführung in die formale Logik* (1958, mai multe ediţii), intitulată — în versiunea revăzută — *Moderne Logik, Abriss der formalen Logik*, VEB D.V.W., Berlin, 1964. Citîm după traducerea românească: *Logica modernă*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1973.

[45] G. Klaus, *op. cit.*, p. 128—135.

[46] *Ibidem*, p. 128.

[47] G. Klaus, *op. cit.*, p. 133.

[48] *Ibidem*, p. 155 şi urm.

[49] *Ibidem*, p. 167.

[50] *Ibidem*, p. 177.

[51] *Ibidem*, p. 176.

[52] *Ibidem*, p. 186 şi urm.

abordarea extensională a claselor este condiționată de o prealabilă tratare intensională [53]: „...pentru ca elementele clasei... să nu fie absolut arbitrare, trebuie să fie dată o determinare oarecare prin care să se stabilească cum trebuie alese elementele care aparțin acestei clase. Această determinare are însă un caracter intensional" [54].

17.34. În ceea ce privește *logica predicatelor* [55], G. Klaus se mulțumește să trimită la consecințele ce rezultă din faptul că fiecărui predicat din logica predicatelor îi corespunde o clasă din logica claselor: de unde, extinderea și asupra acestui calcul a tezelor enunțate în legătură cu logica claselor.

17.40. N-am fost zgîrciți în rezerve critice față de unele încercări proprii, mai vechi, dar nu vom trece neobservat faptul că unele cercetări asupra structurii noțiunii (1956) și inferenței inductive (1958) ne-au condus la statuarea — cu funcție de ipoteză — a unei deosebiri cu privire la *modul de funcționare diferit al structurilor logice (unice)*, în situații epistemice diferite, anume: *a*) unul, privind situații epistemice, în care *întemeierea* extensională necesară este și suficientă pentru producerea de cunoștințe noi, netriviale, prin respectarea legilor formale ce asigură transferul *corect* al valorilor de adevăr ale propozițiilor *, și *b*) altul, în situații epistemice în care *întemeierea* extensională necesară nu este și suficientă pentru producerea de noi cunoștințe, netriviale, ci, spre a le obține (în vederea realizării unui proiect epistemic), se impune o *întemeiere* intensională (deci exterioară logicii formale) *cu funcție de operator logic*. Să ne explicăm.

17.41. Inferența inductivă *amplificatoare* [56] — și toate operațiile logice de tipul denumit *ampliatio* în logica scolastică — nu este întemeiată extensional: validitatea concluziei nu se obține prin aplicarea unui operator de generalizare extensională **, ci printr-unul de generalizare intensională, anume, prin introducerea, cu funcție de întemeiere, a unei referiri la experiment (experiență, practică) care s-ar putea descrie prin argumentarea: întrucît experimentul (experiență, practică) confirmă caracterul *esențial* al propoziției generalizatoare, asertarea proprietății sau relației generalizate prin aceasta este validă pentru orice element al clasei, deoarece clasa însăși se constituie, prin definiție, cu ajutorul unor asemenea caracteristici esențiale ***. Firește, admiterea validității epistemice a concluziei inferenței inductive amplificatoare, prin întemeiere intensională (deci, nedecidabilă formal, nealgoritmizabilă) **** nu epuizează alte aspecte de aceeași natură ale structurii inferenței inductive [57].

Observație (la prop. 17.41.): Există analogii, sub raportul identificării a două modalități diferite de funcționare ale acelorași structuri logice (inferențiale) între poziția noastră și cea a lui D. Dubarle (17.21), respectiv G Klaus (17.30—17.35) **/***. Poziția

---

[53] De unde reformulări *intensionale* ale principiului contradicției excluse și al terțiului exclus, la G. Klaus.

[54] G. Klaus, *op. cit.*, p. 193.

[55] *Ibidem*, p. 223 și urm.

* Deci, în care sînt suficiente mijloacele formale de decizie, algoritmizate.

[56] P. Apostol, *Experiment și cunoaștere*, București, Edit. științifică, 1958.

** Care să permită decizie formală, algoritmizată.

*** Din acest motiv, am denumit acest operator logic *esențializator*. Schema operațională — descrisă mai detaliat în lucrarea citată (în trimiterea nr. 95) — prezintă analogii remarcabile cu cea a funcționării automatelor neuronale, așa cum o prezintă R. Tarjan (*Automates neuronaux*, în „Recherches internationales à la lumière du marxisme", nr. 29, 1962, p. 165): „... interacțiunea unui aparat neuronal cu ambianța sa este funcțional echivalentă cu experiența. Experiența se impune deci nu numai ca fapt empiric, ci totodată ca necesitate logică...". Dealtfel, și I. Kant (*Kritik der reinen Vernunft*, ed. A, p. 7—8) se apropia de înțelegerea experienței ca operator logic: „La judecăți sintetice trebuie să am în afara conceptului subiectului și altceva (un *X*) pe care *se sprijină intelectul* pentru a recunoaște că un predicat care nu este inclus în acel concept, totuși îi aparține... *Experiența este... acel X* care este exterior conceptului *A* și *pe care se întemeiază* posibilitatea sintezei predicatului" [în conceptul *A*] (*subl. noastră*).

**** În logica indiană timpurie se atestă forme de inferență cu zece părți (Désavaikālikaniryuti) și cu cinci părți (Nyava-Sutrā) (cit. după I. M. Bochenski, *Formale Logik*, 1956, p. 486—509), în care întemeierea exologică este pusă în evidență, deși funcționează ca operator logic.

[57] P. Apostol, *op. cit.*, p. 82 și urm.: reducție finitistă cu întemeiere intensională; înlocuirea mersului „din aproape în aproape" — imposibil aici — printr-un „salt" logic sau „depășire" amplificatoare etc. etc.

** *** Interpretarea „deplasării de semnificație" în logica hegeliană a esenței de către D. Henrich (vezi trimiterea nr. 19) poate fi înțeleasă și ea ca o validare, cu temei intensional și în funcție de un proiect epistemic determinat, a unui demers ce nu poate fi validat extensional.

noastră se deosebește însă de a acestuia din urmă sub un aspect care nu ni se pare neglijabil: Klaus vorbește despre *relații* și *operații* extensionale și intensionale, în timp ce noi ne referim la funcționarea acelorași structuri logice cu *întemeiere*, care ea (și nu relația sau operația) poate fi extensională sau intensională, în situații epistemice definite *. Astfel, cel puțin în această privință, punctul de vedere formulat de noi este, în fond, mai aproape de cel al lui Debarle: „regim" de exterioritate: interconceptualitate extensională și „regim" de interioritate: intraconceptualitate intensională. Remarcăm, în același timp, o altă coincidență: afirmația categorică că gîndirea — chiar cu întemeiere intensională, deci gîndirea dialectică — nu poate fi *spusă, comunicată* decît în limbajul logicii formale, singurul care asigură coerența și corectitudinea [ceea ce Dubarle numește: a studia și, în măsura în care acest lucru este posibil, a descrie și a codifica funcționarea structurilor logice cu întemeiere intensională (în regim de interioritate) cu mijloace matematice, respectiv logico-formale *interpretate ca structuri ale gîndirii* și — adăugăm — aplicate în cadrul unor proiecte epistemice determinate] [58].

17.42. Există un acord deplin îmbucurător între poziția noastră și cea a lui M.B. cu privire la temele, domeniile ce revin, *de iure*, studiului pe care noi îl numim — desigur, din alt punct de vedere, — logica dialectică (14.62—14.65).

17.50. În sfîrșit, să revenim acum asupra unei probleme în care poziția lui M.B. este deosebit de intransigentă: imposibilitatea principială de a pune în relație principiile dialecticii (ca ontologie) și legile logicii (ca legi și reguli ale corectitudinii discursului despre ontic). **17.51.** Am arătat că M.B. operează cu un concept *sui generis* al dialecticii (3.10—3.5; 10.01—10.33) și **17.52.**, că dialectica poate fi interpretată (11.1—17.42), iar relația sa cu logica formală concepută rațional, admițînd logici dialectice *complementare*, și nu în concurență cu logicile formale. **17.53.** Această ipoteză nu poate pretinde, în prezent, de a fi fost demonstrată; în schimb, **17.54.** plauzibilitatea ei poate fi argumentată în mod satisfăcător.

Anume, **17.61.**, pe lîngă studiul autosuficient și autotelic al logicii formale (de fapt, al calculelor logico-matematice), nu se încalcă nici un principiu logic, **17.62.** dacă se interpretează formalismele logico-matematice în cîmpul epistemic (deci, ca forme cărora li se pot atribui valori și funcții cognitive sau noetice anumite, în raport cu un proiect epistemic determinat), **17.63.** distingînd — cum am sugerat mai sus — *două modalități de funcționare* ale acelorași structuri logice de acum *interpretate*, în cîmpul epistemic (17.40).

17.640. „Logica" dialectică **17.641.** — o „logică", întrucît se referă la o anume funcționare a structurilor constituite în acord cu legile logicii formale (în sens strict) și, **17.642.** — e „logică", întrucît nu se referă la cîmpul epistemic decît în măsura în care acesta este captat în forme logice, funcționînd ca forme noetice.

Se înțelege de la sine că **17.71** — „logica" dialectică nu pretinde și nu poate să pretindă la modificarea legilor și regulilor pe care logica formală este în drept să le formuleze, ci vizează **17.72.** examinarea validității structurilor formale în procese epistemice diferite sub aspectul posibilității sau imposibilității întemeierii raționale a acesteia, **17.73.** urmărind să identifice modalitățile logice ale întemeierii intensionale a validității, funcției și valorii epistemice [59] a funcționării (a „regimurilor" — după Dubarle) unor structuri și operații logice (în sens strict) în achiziționarea de cunoștințe noi în procesul cunoașterii și al cunoștințelor, în dezvoltarea ** și pieirea *** acestora.

17.8. În această perspectivă, în care structurile și operațiile logice se pun în relație cu *dezvoltarea* cunoștințelor (și, mai larg, a constructelor intelectuale), nu mai apare lipsit de sens să ne întrebăm dacă principiile (condițiile și criteriile) inteligibilității dezvoltării și pieirii în general (formulate într-o *TFDP*) pot îndeplini o funcție regulativă în cercetarea asupra raportului dintre structurile și operațiile logice, pe de o parte, și inteligibilitatea dezvoltării și pieirii cunoștințelor sau constructelor intelectuale, pe de alta.

O b s e r v a ț i e (la prop. **17.8.**): Nu este locul să dezvoltăm aici și acum această ipoteză, ce ar echivala cu schița unui sistem de

---

* Ni se pare că G. Klaus nu a tras concluziile ce se impuneau din constatarea judicioasă pe care o face, atunci cînd afirmă că „principiul extensionalității" nu este o teză, ci o delimitare *(op. cit.*, p. 193). Dacă o considerăm ca atare, atunci prin „delimitare" se *constituie* domeniul logic formal, deci se *întemeiază* validitatea operațiilor și relațiilor.

[58] Cf. P. Apostol, *Probleme de logică dialectică...*, vol. II, în special p. 145 și urm.

[59] Pentru sensul dat acestor termeni, a se vedea lucrările citate în nota nr. 33.

** "Dezvoltare": extindere, adîncire, acumulare, verificare, testare, continuare etc., restructurare etc., a cunoștințelor.

*** „Pieire": eliminarea unor (presupuse) cunoștințe, infirmare, falsificare etc.

logică dialectică (în cazul nostru, nehegeliene). Cu titlu ilustrativ — dar cu unele rezerve rezultînd din cele arătate înainte —, menționăm că în 1958 vedeam posibilă funcționarea principiilor dialecticii generale în domeniul logicii dialectice [60]:

A) ca principii ale procesului logic de constituire a formațiunilor logice (dialectica procesului de abstractizare, conceptualizare și a trecerii — în procesul epistemic — de la o formațiune logică la alta);

B) ca principii ale funcționării cu întemeiere intensională a structurilor și operațiilor logice (în sensul ce rezultă din interpretările arătate în prop. 17.10—17.42, întrebîndu-ne dacă nu s-ar putea *ratașa* functorilor sau operatorilor extensionali, alții, intensionali, acționînd asemenea modalizatorilor);

C) ca principii ale delimitării cîmpului epistemic în care legile și tezele logicii formale sînt nu numai necesare, ci și suficiente pentru a asigura procesul epistemic (precum și ale delimitării cîmpului epistemic complementar).

18. Remarci finale.—18.1. Exercițiul nostru de respingere a unor critici formulate de M.B. la adresa unui anumit mod de a înțelege dialectica și logica dialectică nu s-a făcut de pe temeiul solid al unei teorii (în sens larg) elaborate sau al unui construct intelectual cvasiteoretic (în sens strict), sistematic dezvoltat, ci în numele *ipotezei* că un asemenea proiect epistemic nu este lipsit de sens, iar realizarea lui este posibilă.

18.20. Această situație invită la o atitudine critică față de cercetările de dialectică sau logică dialectică.

18.21. Primul și cel mai evident aspect privește absența unui efort de totalizare cumulativă a achizițiilor unor asemenea cercetări; ea se explică prin raportarea concurențială a cercetătorilor față de alte rezultate decît cele proprii, iar această închidere dogmatică este, de bună seamă, supradeterminată ideologic.

18.22. În ceea ce privește cercetarea ce se pretinde marxistă, ea a fost și este blocată de ceea ce am denumit (0.4) conceptul dialectic-operațional al dialecticii (marxist-leniniste) *.

18.3. Ne-am angajat într-o dispută filozofică, nesatisfăcuți de maniera în care M.B. a înfățișat dialectica și raportul său cu logica formală: uzînd și abuzînd de șiretlicul socratic de a decreta inconsistența poziției adverse, admițînd numai raționalitatea propriei poziții, transformată în Raționalitatea ca atare.

18.4. Indiscutabil, există o *nevoie socială* actuală de gîndire totalizatoare **.

18.5. Ca proiect epistemologic, dialectica se vrea și, cum am arătat, s-ar putea constitui ca *un* răspuns la această nevoie, complementar altor răspunsuri.

18.6. Dată fiind miza disputei, cred că a sosit timpul să renunțăm la strategia împrumutată de la sofiști, acești „ideologi" profesioniști ai Atenei antice, căutînd să înțelegem nu numai erorile reale sau aparente ale partenerului, ci și adevărul său. Ferdinand Gonseth, acest maestru al unei alte dialectici decît cea pe care o vizăm, avea obiceiul să spună că orice construcție ideologică, autocentrată și închisă, cuprinde cel puțin un nucleu de adevăr, cu ajutorul căruia poate fi deschisă și pusă să dialogheze.

18.7. Principalul reproș pe care-l socotesc îndreptățit la adresa lui M.B. este că, în confruntarea cu adepții unor dialectici, indiscutabil prea precar formulate, nu a căutat să tematizeze elementele de raționalitate ale acestor poziții, preferind *să se închidă* în propria sa construcție ideologică. Nu este această atitudine *analogon*-ul unui dogmatism cu sens invers, *a l'envers*?

18.8. În demersul efectuat, am încercat să ne eliberăm de dogmatismul propriului nostru punct de vedere; respingînd unele teze ale lui M.B. cu privire la dialectică și raportul său cu logica formală, am admis altele, argumentînd că:

1) sînt posibile *mai multe dialectici* — hegeliene și nehegeliene;

2) formularea lor în propoziții consistente, sub raport logic, este posibilă și necesară;

3) este posibilă, și a fost realizată efectiv descrierea unor aspecte ale dialecticilor (în speță, ale celei hegeliene) în limbaje formalizate;

4) este posibilă punerea în relație de compatibilitate sau complementaritate a acestor dialectici sau, cel puțin, a unora din ele,

---

[60] P. Apostol, *Probleme de logică dialectică*... vol. II, p. 366—371.

* Th. W. Adorno: „Dintr-un anumit punct de vedere, logica dialectică este mai pozitivistă decît pozitivismul care o proscrie ..." (*op. cit.*, p. 115).

** Se pot semnala (cf. P. Apostol, *op. cit.*, în trimiterea nr. 49, p. 18—19) cel puțin trei temeiuri pentru această nevoie socială: (*I*) nevoia de unificare a datelor cognitive, a cunoștințelor specializate și parțiale ce sporesc în ritm mult mai rapid decît lăsau să se întrevadă prognozele, uimitoare pentru acea vreme a anilor '50; (*II*) tehnicizarea crescîndă a practicii sociale și, (*III*) în cadrul acesteia din urmă, emergența cu prioritate a unor probleme privind „totalizarea și detotalizarea realităților umane" (G. Gurvitch, *Dialectique et sociologie*, Flammarion, Paris, 1977, p. 233).

cu alte constructe intelectuale, validate — la rîndul lor — cu mijloacele admise în practica științifică;

5) este posibilă și are sens elaborarea unor asemenea dialectici, ca teorii (în sens larg) filozofice ale dezvoltării și pieirii;

6) este plauzibilă ipoteza — sprijinită pe recenta apariție *de facto* a unor tehnologii sociale (planificare, management, conducere etc.) inspirate din anumite dialectici — că o asemenea *TFDP*, dacă nu poate servi direct la generarea unor teorii particulare ale dezvoltării și pieirii, poate contribui cel puțin la ameliorarea acestora prin enunțarea condiției și a criteriilor de inteligibilitate (conceptualizare) a dezvoltării și pieirii, precum și la generarea unor tehnologii sociale;

7) nu este lipsită de sens și este posibilă construirea unor logici dialectice, *complementare* logicii formale, destinate să analizeze structurile și operațiile logice interpretate și efectiv utilizate, cu întemeiere intensională, în cîmpul epistemic;

8) este plauzibilă presupoziția că abordarea cunoașterii și a cunoștințelor în perspectiva unei (sau a unor) logici dialectice poate avea relevanță și chiar poate fi productivă pentru filozofie, epistemologia, metodologia și logica științei, eventual și pentru logica formală (îndeosebi pentru „filozofia logicii" — în sensul atribuit acestui termen de către W. V. O. Quine) *.

LEGEA ȘTIINȚIFICĂ ÎN VIZIUNEA LUI KARL R. POPPER

DE

GRIGORE GR. RÂPEANU

. STATUTUL ȘTIINȚIFIC AL UNEI LEGI SAU TEORII

În concepția epistemologică a lui Karl R. Popper, criteriul statutului științific al unei legi sau teorii îl constituie falsificabilitatea sau testabilitatea sa. Epistemologia lui Karl Popper exprimă punctul de vedere după care logica științei, urmărind metoda deductivă de testare, nu cercetează decît procesul de infirmare și coroborare a enunțurilor teoretice constituite. „Știința obiectivă" este caracterizată metodologic prin testabilitate intersubiectivă, avînd ca principal scop testarea severă a legilor și teoriilor, prin încercări serioase de a le respinge. Testarea teoriilor concurente conduce la selecția acelora care au rezistat testelor, dovedind că „...am învățat din greșelile noastre și am sporit astfel cunoașterea noastră științifică" [1]. Testarea legilor și teoriilor științifice are loc nu prin simpla aplicare a acestora, ci prin aplicarea lor la cazuri speciale, cruciale în raport cu care o teorie oferă o informație diferită de cea aparținînd altor teorii.

Raționalitatea științei constă, după Popper, în *atitudinea* critică prin care sînt supuse unor teste severe chiar și consecințele cele mai îndepărtate ale legilor și teoriilor științei. Karl Popper se delimitează strict de ceea ce el denumește „atitudinea dogmatică" în știință, atitudine specifică concepțiilor „verificaționiste", „justificaționiste" sau „inductiviste". „Atitudinea dogmatică este legată în mod evident de tendința de a *verifica* legile și schemele noastre conceptuale, căutînd să le aplicăm și să le confirmăm, chiar pînă la punctul de a neglija infirmările, în timp ce atitudinea critică este printre cele gata să schimbe legile, să le testeze, să le respingă, să le falsifice, dacă este posibil" [2].

Concepțiile „verificaționiste", „inductiviste" sau „justificaționiste" susțin că acceptarea unei legi sau teorii științifice poate avea loc numai prin întemeierea pozitivă a legii sau teoriei pe date de o certitudine absolută. Karl Popper susține însă că, dimpotrivă, „certitudinea absolută este o idee limită",

---

[1] K. Popper, *Adevăr, raționalitate și progresul cunoașterii științifice*, în vol. *Logica științei*, București, Edit. politică, 1970, p. 110.

* W. V. Quine, *The Phylosophy of Logic*, Prentice-Hall, New Jersey, 1970.

[2] Karl Popper, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, London, 1963, p. 50.

iar „certitudinea obiectivă pur și simplu nu există" [3]. Popper afirmă că greșeala centrală a epistemologiei tradiționale o constituie aceea „că sîntem angajați în ceea ce Dewey a numit «căutarea certitudinii»" [4]. „Urmărirea certitudinii — scrie Popper — în scopul atingerii unei baze sigure a cunoașterii trebuie abandonată. În felul acesta, eu văd problema cunoașterii într-un mod diferit față de predecesorii mei. Siguranța și justificarea, în calitate de cerințe ale cunoașterii, nu constituie problema mea. În locul acestora, problema mea o reprezintă creșterea cunoașterii"[5].

Certitudinea este contestată de către Popper chiar și datelor de observație, opunîndu-se programului verificaționist conform căruia baza empirică a teoriilor ar fi constituită din percepții și observații «date» în mod absolut. „Dimpotrivă — afirmă Popper — am arătat că aparentele «date» ale experienței sînt totdeauna interpretări în lumina teoriilor și prin urmare sînt afectate de caracterul ipotetic («conjectural») al tuturor teoriilor" [6].

În concepția lui Karl Popper, întreaga cunoaștere științifică are un caracter ipotetic. K. Popper susține că legile și teoriile științei nu oferă adevăruri stabilite în mod sigur pe date pozitive de observație, nu reprezintă certitudini ale cunoașterii științifice. Adevărul legilor și teoriilor științifice nu ar fi întemeiat în mod ferm, legile științei nefiind declarate „adevărate", ci numai „presupuse" a fi adevărate. Deși scopul științei îl constituie căutarea adevărului, apropierea treptată de adevăr, pentru Popper *adevărul* reprezintă exclusiv un *ideal* care direcționează cercetarea științifică, descoperirea adevărului avînd numai o valoare normativă. K. Popper afirmă că „noi căutăm adevărul, dar s-ar putea să nu știm cînd l-am descoperit; nu avem nici un criteriu al adevărului, dar sîntem totuși călăuziți de ideea de adevăr ca principiu normativ; și, deși nu există criterii generale pe baza cărora am putea recunoaște adevărul — poate cu excepția adevărului tautologic —, există ceva în genul unor criterii ale progresului spre adevăr" [7]. Respingînd concepția „verificaționistă" conform căreia o lege științifică poate fi dovedită ca adevărată sau ca foarte posibilă, fiind susceptibilă de verificare sau confirmare, K. Popper subliniază ideea după care „nu putem găsi temeiuri pozitive care să justifice convingerea că o teorie este adevărată" [8].

În felul acesta, în concepția lui Popper, *legile științei*, teoriile nu reprezintă decît presupuneri, *simple ipoteze*. „Din punctul de vedere dezvoltat aici — scrie Popper —, toate legile, toate teoriile rămîn esențialmente experimentale, sau presupuneri, sau ipoteze, chiar atunci cînd nu ne mai simțim în stare să ne îndoim în privința lor" [9].

În acest mod, acceptarea critică a unei legi științifice constituie pentru Popper numai o acceptare experimentală, cu titlu de încercare („tentative") combinată cu dorința de a revizui teoria, care include această lege, prin testarea și infirmarea legii respective. Într-o asemenea „acceptare" a unei legi științifice nu există nimic irațional, susține Popper, deoarece nu se pune problema de a „justifica" sau „dovedi" adevărul legii științifice, ci de a încerca să găsim acele puncte vulnerabile ale legii, care, de regulă, nu pot fi depistate decît în cele mai îndepărtate consecințe logice derivate din lege, la nivelul enunțurilor-test sau al enunțurilor de observație. „Putem vedea — afirmă Popper — că acceptarea de către știință a unei legi sau a unei teorii este numai provizorie, ceea ce înseamnă că toate legile și teoriile sînt presupuneri sau ipoteze experimentale (o poziție pe care am denumit-o citeodată „ipoteticism") și putem respinge o lege sau teorie pe baza unor noi dovezi, fără a renunța la vechile dovezi care conduseseră inițial la acceptarea ei" [10].

Noua concepție despre cunoașterea științifică promovată de către Karl Popper are ca punct de plecare istoria științei, care oferă tabloul unei serii întregi de infirmări succesive ale unor teorii al căror adevăr părea ferm stabilit, sustras oricărei îndoieli.

Reacția lui Popper împotriva concepției tradiționale despre știință a fost determinată, în primul rînd, de apariția teoriei lui Einstein. „Nu a existat vreodată o teorie atît de bine «întemeiată» ca teoria lui Newton — scrie K. Popper — și nici nu este probabil că va mai exista; dar teoria lui Einstein ne-a făcut să considerăm teoria lui Newton ca o simplă presupunere sau ipoteză" [11].

Un alt exemplu de falsificare a unei teorii ce părea de nezdruncinat îl constituie descoperirea de către Urey, în 1931, a deuteriului și a apei grele. „La acea dată — scrie K. Pop-

---

[3] Karl Popper, *Objective Knowledge. An Evolutionnary Approach*, London, 1972, p. 79.

[4] Karl Popper, *op. cit.*, p. 63.

[5] Karl Popper, *op. cit.* p. 37.

[6] K. Popper, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, p. 387.

[7] K. Popper, *Adevăr, raționalitate și progresul cunoașterii științifice*, p. 117.

[8] K. Popper, *op, cit.*, p. 121.

[9] K. Popper, *Conjectures and Refutations*, p. 51.

[10] Karl Popper, *Conjectures and Réfutations*, p. 54.

[11] Karl Popper, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, p. 9.

per —, apa, hidrogenul și oxigenul erau substanțele cele mai bine cunoscute în chimie, iar greutățile atomice ale hidrogenului și oxigenului formau standardele oricărei măsurări chimice. Iată o teorie asupra adevărului căreia *orice* chimist și-ar fi pus în joc viața, cel puțin înaintea ipotezei izotopice a lui Soddy, din 1910, și, de fapt, mult timp după aceasta. Dar tocmai aici a fost descoperită o infirmare de către Urey" [12].

Numeroasele exemple, înregistrate de istoria științei, de infirmări, de respingeri ale unor teorii și legi științifice al căror adevăr părea inatacabil, l-au determinat pe K. Popper să-și contureze propria concepție epistemologică printr-o delimitare precisă și o opoziție hotărîtă față de concepțiile „justificaționiste" sau „inductiviste", care cereau întemeierea absolută a adevărului oricărei legi științifice pe date de observație, pe instanțe confirmatoare. Conform opiniei lui K. Popper, epistemologia nu trebuie să stabilească cum se *justifică* descrierea experienței în așa fel încît să fie sustrasă oricărei îndoieli și nu trebuie să analizeze pe ce se *sprijină* cunoașterea, ci are drept scop explicarea modului în care „sînt testate enunțurile științifice prin consecințele lor deductive" [13].

În scopul precizării propriei poziții epistemologice, Karl Popper și-a îndreptat cercetările în direcția *problemei inducției*. „Am formulat — arată K. Popper — problema inducției la Hume în felul următor: este posibil să justificăm prin temeiuri empirice pretenția unei teorii de a fi adevărată, adică prin asumarea adevărului unor enunțuri de observație? Răspunsul meu la această problemă este identic cu cel al lui Hume: Nu, nu putem; oricît de mare ar fi numărul enunțurilor de observație, nu va putea justifica pretenția unei teorii universale de a fi adevărată" [14].

Karl Popper susține că propozițiile de observație pot să „justifice" un singur lucru, și anume dacă o lege sau o teorie științifică este *falsă*. La această concluzie K. Popper ajunge în urma unei generalizări a problemei inducției analizate anterior, generalizare care este efectuată prin următoarea reformulare: „Poate fi justificată prin temeiuri empirice pretenția că o teorie universală este adevărată *sau este falsă*, respectiv, poate asumarea adevărului enunțurilor-test (de observație) să justifice fie pretenția că o teorie universală este adevărată, *fie pretenția că ea este falsă*? Răspunsul meu este pozitiv la această problemă: Da, asumarea adevărului enunțurilor-test ne permite uneori să justificăm pretenția că o teorie universală *este falsă*" [15].

Rezultatul fundamental la care ajunge prin urmare K. Popper în studiul problemei inducției este conținut în ideea conform căreia adevărul enunțurilor de observație nu poate justifica *adevărul* unei teorii, dar poate stabili *falsitatea* teoriei. Demonstrarea falsității unei legi sau teorii științifice are loc printr-o procedură strict deductivă, denumită „metoda deductivă de testare", metodă prin care consecințele legice derivate dintr-o lege sau teorie sînt confruntate cu faptele; dacă aceste consecințe sînt contrazise de fapte, atunci falsitatea lor, dovedirea lor ca false, atrage după sine infirmarea legii sau teoriei din care au fost logic deduse.

Actul respingerii concepției epistemologice inductiviste nu se poate însă fundamenta în mod exclusiv pe contradicția dintre gradul de încredere subiectivă pe care omul de știință îl acordă unei legi științifice sau unei teorii și numeroasele exemple (existente în istoria științei) de falsificări, de infirmări repetate ale unor asemenea legi sau teorii.

Explicația mai profundă a dezacordului dintre concepția lui Karl Popper și inductivism este expusă în lucrarea fundamentală *Logica descoperirii științifice*. Aici Popper susține că „pentru a justifica inferențele inductive, trebuie întîi stabilit un principiu de inducție, respectiv un enunț cu ajutorul căruia inferențele inductive sînt puse într-o formă logic acceptabilă. Principiul inducției nu poate fi un adevăr pur logic (ca o tautologie sau un enunț analitic), deoarece atunci n-ar mai exista inducție; în acest caz toate inferențele inductive ar fi privite ca transformări pur logice sau tautologice... Principiul inducției trebuie să fie un enunț universal. Dacă îl privim ca fiind cunoscut din experiență, atunci aceleași probleme care au cauzat introducerea lui se vor ridica din nou. Pentru a-l justifica, vom utiliza inferențe inductive; pentru a le justifica pe acestea trebuie să găsim un principiu de inducție de un ordin superior ș.a.m.d., ceea ce conduce la un regres la infinit" [16].

După K. Popper, nici atașarea unui anumit grad de probabilitate inferențelor inductive nu reprezintă un progres în soluționarea problemei. Se poate susține, într-adevăr, că principiul inducției se referă la gradele de probabilitate ale legilor științei, grade situate între adevăr și fals ca limite de neatins de către aceste enunțuri. Însă gradul de probabilitate acordat enunțurilor bazate pe inferențe inductive va trebui justificat prin invocarea

[12] Karl Popper, *op. cit.*, p. 10.

[13] Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, p. 98.

[14] Karl Popper, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, p. 7.

[15] Karl Popper, *op. cit.*, p. 7 *(subl. ns.)*

[16] Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London, 1959, p. 28—29.

unui nou principiu de inducție. Problema nu se schimbă dacă principiul inducției este declarat nu „adevărat", ci „probabil". Ca urmare a acestei explicații, K. Popper conchide că logica inductivă, chiar dacă se referă la inferențe cărora le este atașat un anumit grad de probabilitate, conduce cu necesitate la un regres la infinit.

Credem însă că, dincolo de această explicație oferită de K. Popper referitoare la negarea valorii concepției inductiviste, există o altă explicație a poziției noninductiviste a autorului *Logicii cercetării*. Fundamentarea mai profundă a acestei poziții rezidă într-o presupoziție tacită cu privire la modul în care concepe el inducția însăși. Și anume, K. Popper consideră că singura procedură inductivă care ar garanta adevărul unei teorii ar fi inducția *completă*. Justificarea adevărului unei legi științifice ar putea fi astfel realizată numai „prin specificare, în mod empiric, a fiecărui caz la care legea s-ar putea aplica și prin a găsi că fiecare asemenea caz se conformează într-adevăr legii — evident o sarcină imposibilă" [17]. Prin aceasta, K. Popper pierde din vedere faptul că, în procesul cunoașterii, caracterul necesar și esențial al legilor științei nu rezultă dintr-o investigație a tuturor cazurilor aparținînd domeniului de aplicație al unei legi. „Un atribut — scrie Ath. Joja — este esențial nu fiindcă este universal, ci invers. Este universal fiindcă este esențial" [18]. Inducția ca demers cognitiv își dovedește valoarea și importanța epistemologică tocmai prin faptul că, pornind de la cunoașterea unui număr limitat de cazuri, reușește să se ridice la enunțuri cu caracter de lege științifică, adică esențiale, universale și necesare.

Karl Popper are dreptate numai atunci cînd își exprimă dezacordul cu idealismul și cu prezumpția inductivistă după care inducția ar oferi adevăruri întemeiate în mod absolut. Ni se pare, în acest sens, extrem de actuală o observație a lui Engels: „După inductiviști, inducția ar fi o metodă infailibilă. Ea este atît de puțin infailibilă, încît rezultatele ei în aparență cele mai certe sînt răsturnate zi de zi prin noi descoperiri... Observația empirică nu poate demonstra niciodată singură în mod satisfăcător necesitatea... Dar dovada necesității stă în activitatea umană, în experiment" [19].

Respingînd în manieră absolută certitudinea inferențelor inductive și separînd nedialectic deducția de inducție, Popper profesează o concepție deductivistă căreia i se pot aplica, critic, cuvintele lui Engels: „Inducția și deducția sînt legate între ele tot atît de necesar ca sinteza și analiza. În loc de a ridica unilateral în slavă pe una în detrimentul celeilalte, trebuie să ne străduim să le aplicăm pe fiecare la locul ei și aceasta o putem face numai dacă avem mereu în vedere că ele nu merg una fără cealaltă, că se completează reciproc" [20].

2. LEGEA ȘTIINȚIFICĂ ȘI TIPURILE DE ENUNȚURI UNIVERSALE

Karl Popper distinge două tipuri de enunțuri universale:

a) enunțuri *strict* universale, definite ca aserțiuni despre un număr nelimitat de indivizi, adevărate independent de timp și spațiu;

b) enunțuri *numeric* universale, definite ca aserțiuni despre un număr finit de indivizi, referindu-se numai la o regiune spațio-temporală limitată. Enunțurile numeric universale pot fi înlocuite printr-o conjuncție de enunțuri singulare, deoarece este posibilă o enumerare a tuturor elementelor, finite ca număr, la care se referă. Enunțurile strict universale nu pot fi înlocuite prin conjuncția unui număr finit de enunțuri singulare.

Considerînd că *legile științei* au forma enunțurilor strict universale, care nu sînt echivalente cu un număr limitat de enunțuri singulare legate prin conjuncție, K. Popper se opune acelor pozitiviști care considerau că orice enunț universal poate fi tradus într-un număr finit de enunțuri singulare relatînd fapte observabile. Cei care aderau la acest punct de vedere (printre care și Rudolf Carnap), conform concepției după care criteriul înțelesului cerea condiția verificabilității, susțineau numai admisibilitatea inferențelor de la enunțuri singulare la enunțuri numeric universale; în acest mod, verificarea legilor științei era asigurată prin enumerarea tuturor cazurilor la care aceste legi se aplică.

Poziția luată de K. Popper împotriva tezei verificaționiste a traductibilității legilor științei în propoziții de observație, poziție delimitată prin caracterizarea legilor științei drept enunțuri strict universale și nu numeric universale, reprezintă o încercare pozitivă de a reliefa diferența calitativă dintre limbajul teoretic și limbajul empiric, diferență care-și are originea în specificitatea modalității de abstractizare ce intervine în construcția limbajului teoretic: abstractizarea constructivă sau idealizarea (diferită de abstractizarea analitică, sursă a generalizărilor limbajului empiric).

---

[17] Karl Popper, *op. cit.*, p. 63.

[18] Ath. Joja, *Studii de logică*, București, Edit. Academiei, 1960, p. 321.

[19] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, p. 526—527.

[20] *Ibidem*, p. 525.

Caracterul pozitiv al acestor idei care subliniază ireductibilitatea limbajului teoretic la limbajul de observație este însă serios umbrit de *caracterizarea legilor științei ca rezultat al unei convenții*. „Chestiunea dacă legile sînt strict sau numeric universale nu poate fi decisă prin argumentare, ci numai printr-o înțelegere sau o convenție — scrie K. Popper—. Consider a fi deopotrivă de folositor și de rodnic a privi legile ca enunțuri strict universale" [21].

Dacă legile științei reprezintă rodul unor convenții, atunci distincția dintre inducția completă și procesul de idealizare apare irelevantă în privința genezei propozițiilor limbajului teoretic, estompîndu-se specificitatea legilor ca propoziții formulate cu referire la obiecte ideale.

K. Popper efectuează și distincția dintre termenii universali, care pot fi definiți fără utilizarea numelor proprii, și termenii individuali, care sînt nume proprii sau pot fi definiți cu ajutorul acestora (numele proprii sînt înțelese ca nume ale unor obiecte fizice individuale). Termenii individuali intervin în cadrul enunțurilor singulare, în timp ce termenii universali apar în cadrul enunțurilor universale.

Karl Popper se pronunță în mod hotărît împotriva programului reducționist de traducere, de definire a termenilor universali, teoretici, prin termenii individuali, de observație și, în mod asemănător, înlătură ca inacceptabil și demersul invers: „În mod similar, orice încercare de a defini termenii universali cu ajutorul termenilor individuali este condamnată la nereușită. Unii (mulți) cred a fi posibil de a se ridica prin « abstracție » de la termenii individuali la termenii universali. Acest punct de vedere este foarte apropiat de logica inductivă, cu trecerea ei de la enunțuri singulare la enunțuri universale. Logic, aceste proceduri sînt în mod egal impracticabile. Este adevărat că în acest fel se pot obține clase de indivizi, dar aceste clase vor rămîne totuși termeni individuali — concepte definite cu ajutorul numerelor proprii" [22].

Critica efectuată de K. Popper se referă la procesul de abstractizare *analitică*, prin care sînt identificate sub un anumit raport obiecte diferite sub alte raporturi. Respingînd, pe bună dreptate, concepțiile după care pe calea abstractizării analitice poate fi explicată geneza conceptelor științei ca obiecte *ideale*, K. Popper extinde însă critica sa, într-un mod nejustificat, asupra *oricărui* proces de *abstractizare*, asupra oricărei „treceri de la enunțuri singulare la enunțuri universale", trecînd cu vederea faptul că legile științei, formulate cu referire la obiecte ideale, sînt obținute ca rezultat al unui proces de *abstractizare constructivă*, de *idealizare*. Credem că în acest mod se poate explica răspunsul negativ conținut în concluzia la care ajunge K. Popper: „Instrumentele logicii simbolice nu sînt mai adecvate pentru a rezolva problema universalelor decît pentru a rezolva problema inducției" [23].

★

K. Popper denumește enunțurile în care apar numai termeni universali enunțuri *stricte* sau *pure*. Alături de enunțurile strict universale există și enunțuri strict *existențiale*, de forma: „Există corbi negri" sau „Există cel puțin un corb negru" *.

Negația unui enunț strict universal este logic echivalentă cu un enunț strict existențial, și invers. K. Popper arată că legile științei au forma logică de enunțuri strict universale, motiv pentru care ele pot fi exprimate sub forma negațiilor enunțurilor strict existențiale.

Karl Popper analizează, ca exemplu, legea conservării energiei, care poate fi exprimată astfel: „Nu există vreun mecanism dotat cu mișcare perpetuă". „Astfel — scrie K. Popper — legile naturii pot fi comparate cu « proscripțiile » sau « prohibițiile ». Ele nu asertează că ceva există sau are loc; ele neagă acest lucru. Legile insistă asupra nonexistenței unor anumite lucruri, proscriind și prohibind. Și tocmai din acest motiv ele sînt falsificabile. Dacă acceptăm cu adevărat un enunț singular care contravine prohibiției prin faptul că asertează existența unui lucru exclus, interzis de către lege, atunci legea este respinsă, dezmințită" [24].

Dimpotrivă, enunțurile existențiale nu pot fi falsificate, deoarece nu pot fi contrazise de vreun enunț singular care descrie un eveniment observabil. Numai un enunț universal, obținut prin investigarea tuturor cazurilor, a întregului univers, ar putea contrazice un enunț existențial.

Credem că, observînd just faptul că orice lege exclude posibilitatea ca anumite evenimente să aibă loc, K. Popper a *absolutizat* acest lucru, care reprezintă *numai o consecință*, ridicîndu-l la rangul de element definitoriu pentru legile științei. Ne vom sprijini pe următoarele argumente:

1) Legile științei asertează, *afirmă existența* unor raporturi esențiale, necesare, uni-

[21] K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, p. 63.

[22] *Ibidem*, p. 66.

[23] K. Popper, *op. cit.*, p. 68.

* Exemplele sînt date de Popper în *op. cit.*, p. 68.

[24] K. Popper, *op. cit.*, p. 69.

versale. A pune legea numai în forma negativă a prohibiției, a asertării nonexistenței unor lucruri, înseamnă *a face abstracție de conținutul legilor științei*, a ține seama exclusiv de *forma logică* a acestora. Dacă se ia în considerare nu conținutul legilor, ci numai forma logică a enunțurilor, respectiv prin stabilirea echivalenței logice din calculul predicatelor $\forall(x)A(x) = \overline{\exists(x)\overline{A(x)}}$, atunci nu am avea nici un motiv pentru a prefera forma negativă $\overline{\exists(x)\overline{A(x)}}$, formei afirmative $\exists(x)A(x)$. Numai printr-o *convenție* s-ar putea decide preferarea unuia dintre termenii între care are loc echivalența logică. Modul în care K. Popper rezolvă problema nu poate corespunde faptului că legile științei sînt o reflectare a raporturilor legice reale, că ele afirmă existența acestor raporturi materiale, și nu se ocupă, primordial, de evenimentele interzise, evenimente al căror număr și caracter nici nu pot fi, dealtfel, prevăzute în momentul elaborării unei legi sau teorii științifice. Dacă, în momentul constituirii unei legi științifice, s-ar cunoaște evenimentele care contrazic legea, aceasta ar implica o *modificare*, o *ajustare* a legii în chiar perioada elaborării ei, *ajustare* de natură să pună de acord legea cu faptele care o contrazic; sau ar implica *falsificarea* legii *în* și *prin* însuși momentul genezei ei.

2) La o analiză pur logică (în cadrul logicii predicatelor) se poate observa că, pentru a fi negate, nu este necesar ca legile să fie puse în forma $\exists(x)\overline{A(x)}$, echivalentă logic cu $\forall(x)A(x)$. Dimpotrivă, un enunț existențial $\exists(x)\overline{A(x)}$ este echivalent cu negația legii exprimată în formă universală, respectiv $\exists(x)\overline{A(x)} = \overline{\forall(x)A(x)}$. Deci, considerăm inadecvată, din punct de vedere logic, afirmația lui K. Popper după care: „Legile... nu asertează că ceva există sau are loc; ele neagă acest lucru (în forma $\exists(x)\overline{A(x)}$, — *n.ns.* G.R.). Și tocmai din acest motiv ele sînt falsificabile" [25]. Dimpotrivă, legile științei sînt falsificabile *și atunci cînd afirmă existența unui lucru, și în primul rînd atunci*, mai ales dacă ținem seama că echivalența $\forall(x)A(x) = \exists(x)A(x)$ se demonstrează, prin generalizarea formulelor lui de Morgan, *în mod direct*, fără a necesita apelul la formă $\exists(x)A(x)$.

Punem deci sub semnul îndoielii și afirmația următoare, mai sus citată: „Dacă acceptăm ca adevărat un enunț singular care contravine prohibiției prin faptul că asertează existența unui lucru exclus de către lege, atunci legea este respinsă" [26]. Credem că nu este necesar ca faptul observabil conținut în enunțul singular să contravină prohibiției, cînd, *mai întîi* și *de fapt*, el contravine legii exprimate în forma *universal afirmativă*.

3. FALSIFICABILITATEA UNEI LEGI ȘTIINȚIFICE

Falsificabilitatea unei legi științifice se caracterizează prin relațiile logice existente între lege și clasa enunțurilor de bază *(basic statements)*. Prin *enunțuri de bază* K. Popper înțelege *toate enunțurile singulare autoconsistente* sau, altfel spus, *toate enunțurile de observație* (care descriu fapte).

Karl Popper introduce, pe această bază, o altă *definiție* a caracterului falsificabil sau empiric (nonmetafizic) al unei legi științifice. O lege este empirică sau falsificabilă dacă ea împarte în mod neambiguu clasa tuturor enunțurilor de bază posibile în următoarele două subclase nevide. Întîi, clasa enunțurilor de bază în raport cu care legea este inconsistentă (sau pe care le exclude, le interzice): această clasă este denumită clasa *falsificatorilor potențiali* ai legii; în al doilea rînd, clasa acestor enunțuri de bază pe care legea nu le contrazice (sau pe care legea le „permite"). K. Popper consideră că o lege este falsificabilă dacă clasa falsificatorilor ei potențiali nu este vidă.

Autorul *Logicii cercetării* afirmă că „o lege face aserțiuni numai despre falsificatorii săi potențiali, respectiv asertează falsitatea lor. Despre enunțurile de bază «permise» legea nu afirmă nimic, în special nu afirmă adevărul lor" [27].

Pe linia aceleiași opinii diferite exprimate față de *absolutizarea* de către K. Popper a caracterului prohibitiv al legilor științei, transformat dintr-o *consecință* a legii în element definitoriu al acesteia, considerăm că legile, alcătuite din enunțuri *universale* nu fac aserțiuni despre enunțurile de bază care descriu fapte și sînt enunțuri singulare. Dar, chiar dacă am considera expresia „a face aserțiuni despre falsificatorii potențiali" în sensul ei cel mai larg, acela de a nu admite posibilitatea ca anumite evenimente observabile să aibă loc (evenimente care ar contrazice legea), cîteva precizări se impun a fi făcute. Considerăm că este necesar a se face distincție între:

a) a face aserțiuni despre *conținutul* și *notele specifice* aparținînd diverselor tipuri de falsificatori potențiali, respectiv a efectua o trecere în revistă, o descriere, chiar schematică și sumară, a acelor propoziții referitoare la *posibile* evenimente observabile ce ar contrazice legea;

[25] K. Popper, *op. cit.*, p. 69.
[26] *Ibidem.*
[27] K. Popper, *op. cit.*, p. 86.

b) a face aserțiuni despre *existența* falsificatorilor, respectiv despre *existența*, în realitatea materială, a acelor evenimente observabile care intră în conflict cu legea științifică. Referitor la ultima situație, descrisă la punctul *b*), se poate spune că o lege științifică nu va face niciodată aserțiuni despre *existența* falsificatorilor ei, întrucît acest lucru ar implica *cunoașterea* în mod *actual* a acestor falsificatori, ceea ce ar însemna că, din chiar momentul constituirii ei, legea ar fi și infirmată. Deci propozițiile care afirmă existența falsificatorilor vor putea fi formulate nu *în interiorul* teoriei ce conține legile respective, ci la nivel *metateoretic* sau, oricum, *din afara teoriei* care include aceste legi.

Pe de altă parte însă, caracterizările făcute falsificatorilor potențiali, în situația de la punctul *a*), vor suferi totdeauna de o mare imprecizie, deoarece niciodată nu va putea fi cunoscută *a priori* diversitatea tipurilor de falsificatori potențiali. Oricîte evenimente observabile contrazicînd legea ar putea fi concepute ca fiind *posibil a exista*, realitatea materială va fi întotdeauna mult mai bogată în fapte incompatibile în raport cu legea respectivă, fapte recalcitrante al căror număr și diversitate tipologică ar fi de neimaginat în întregime în prealabil. De abia cînd realitatea produce o observație neașteptată care intră în conflict cu o lege sau o teorie putem aprecia că faptul observabil este descriptibil într-un enunț falsificator interzis de către lege sau teorie. Cu alte cuvinte, o bună cunoaștere a falsificatorilor potențiali ai unei legi științifice nu poate fi atinsă independent de o experiență recalcitrantă, nu poate fi dată înaintea apariției unor falsificatori *actuali*. Dar acest lucru ar implica asertarea de către lege a *existenței* falsificatorilor, fapt a cărui imposibilitate am relevat-o mai sus.

Popper susține că o lege asertează „falsitatea" falsificatorilor ei potențiali. Dar credem că această caracterizare nu este suficientă pentru descrierea relației de incompatibilitate dintre lege și falsificatorii ei potențiali, deoarece o lege va aserta, în aceeași măsură, *falsitatea* falsificatorilor ei *actuali*, care descriu evenimente existente în realitate însă interzise de lege. Altfel spus, legea științifică va afirma falsitatea enunțurilor care descriu evenimente pe care ea le interzice, indiferent dacă aceste evenimente nu s-au produs încă (și sînt descrise de falsificatorii potențiali) sau se bucură de proprietatea de *existență* (și sînt descrise de falsificatorii actuali). Considerăm că legea științifică „asertează" de fapt *inexistența* evenimentelor observabile pe care ea le exclude.

*

Karl Popper definește *conținutul empiric* al unei legi științifice ca fiind clasa falsificatorilor potențiali ai legii respective. În acest mod, conținutul empiric al unei legi indică de fapt gradul de falsificabilitate al acestei legi, respectiv cu cît conținutul empiric al unui enunț teoretic crește cu atît gradul său de falsificabilitate și de testabilitate este mai ridicat. Caracterizînd conținutul empiric al unei legi, Karl Popper arată că „cu cît o lege interzice mai mult, cu atît mai mult asertează despre lumea experienței" [28]. Analizînd relația logică existentă între conținutul empiric, gradul de falsificabilitate și improbabilitatea logică — care crește de asemenea direct proporțional cu creșterea gradului de falsificabilitate —, K. Popper indică faptul că: „Dacă clasa falsificatorilor potențiali ai unei legi este mai mare decît cea a altei legi, vor exista mai multe posibilități ca prima lege să fie falsificată de către experiență. Se spune că prima lege este « falsificabilă într-un grad mai înalt »" [29].

Prin urmare, legile cu un grad de generalitate și de universalitate mai ridicat, cu un conținut empiric mai bogat, care unifică mai multe domenii diferite ale lumii materiale, și au o putere explicativă mai mare, sînt caracterizate și printr-un grad de falsificabilitate și de testabilitate mai înalt.

Considerăm însă că nu se poate afirma că asemenea legi ar avea o improbabilitate logică mai mare, respectiv o probabilitate mai înaltă de a fi falsificate decît legile care au un domeniu de aplicație mai restrîns, un grad de universalitate mai scăzut și un conținut empiric mai sărac. Astfel de legi (cu un grad de generalitate mai scăzut) sînt falsificate adesea mai ușor decît cele cu un grad de universalitate mai înalt, ca de exemplu legea conservării și transformării energiei. Deci, credem că mărimea clasei falsificatorilor potențiali nu constituie un criteriu prea sigur al gradului de falsificabilitate, deoarece numărul de posibilități ca o lege să fie infirmată nu crește în mod direct proporțional cu conținutul empiric și universalitatea legii respective.

---

[28] Karl Popper, *op. cit.*, p. 119.
[29] *Ibidem*, p. 113.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

REALISM ȘI UMANISM ESTETIC
— schiță pentru testarea unei ipoteze —

DE

VASILE MACOVICIUC

Semnificația conceptului „realism" constituie una din temele cele mai dezbătute și, în același timp, mereu actuale ale teoretizărilor contemporane asupra literaturii și artei. Problema se situează la un nivel mai înalt de dificultate în momentul în care este abordată din perspectiva umanismului estetic.

Distincțiile semantice au o importanță deosebită pentru a înțelege nuanțat și lipsit de prejudecăți statutul artei realiste în societatea noastră socialistă, relația artă-ideologie-politică. De aceea, pornim în această analiză de la premisa că *realismul* poate fi înțeles: 1) ca tip de relație între opera de artă și realitate, relație caracterizată prin calitatea operei de artă de a fi un „analogon" al realului; 2) ca tip de atitudine al subiectivității estetice în raport cu problematica umană concret-istorică.

O bună parte din arta modernă ne obligă să constatăm că realismul (ca tip de *artă izomorfă* realului) nu este singura modalitate de afirmare a umanismului estetic, valențe umaniste avînd și acele opere de artă care, din punct de vedere structural, nu sînt asemănătoare realității, dar transmit atitudini responsabile ale unei subiectivități creatoare. Atunci cînd în documentele de partid se insistă asupra necesității orientării realiste a artei — indicîndu-se legătura strînsă a creatorilor cu viața, cu realitățile sociale —, este vizat sensul larg al termenului „realism", ceea ce ne permite să conchidem că umanismul artei socialiste poate fi exprimat într-o gamă largă de forme și stiluri artistice: important este ca prin aceasta să se propage idei de înaltă și angajată ținută umanistă. După cum se arată în Programul Partidului Comunist Român, „adevărata artă a exprimat întotdeauna realitatea socială în procesul dezvoltării ei istorice" [1]. Sigur, este foarte greu — dacă nu chiar imposibil, din cauza multitudinii de orientări și experiențe care definesc arta contemporană — de surprins limitele între care arta secolului nostru își precizează valențele unui umanism autentic printr-o netă distanțare de atitudinile care, conștient sau nu, îi reduc semnificația la un mimetism facil sau joc formal. Cert este însă că, dincolo de justificările și respingerile cu care îi este întîmpinată evoluția, au avut loc mutații — de tehnică artistică, mod de structurare, funcționalitate socială, adaptare la nivelul actual al culturii și civilizației — care obligă la evidențierea unor noi dimensiuni ale umanismului acestei arte.

Dificultățile unei caracterizări globale a coordonatelor acestui umanism și a rolului său în spiritualitatea modernă, deși au surse multiple, se pare că, *în principiu*, sînt menținute de faptul că fenomenul artistic contemporan este abordat preponderent din perspectiva criticilor și istoricilor de artă, tentativele esteticii filozofice fiind încă timide și nesemnificative. Clarificările asupra specificului artei moderne aduse din aceste unghiuri particulare — lipsite de relevanța și generalizarea filozofică necesare —, eforturile rodnice ale „esteticilor" de tip științific (informațională, structuralistă, semiotică), rămase din principiu la surprinderea unor aspecte parțiale, precum și tezele generale ale esteticii filozofice, cu prejudecăți în raport cu arta modernă și, în general, rezistentă la înnoirile științificizante ale celorlalte estetici, așteaptă încă o sinteză capabilă să depășească unila-

[1] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 133.

Rev. filoz., XXVII, 6, p. 743—763, București, 1980.

teralitățile spre a oferi fundalul filozofic stabil absolut necesar pentru a feri caracterizarea globală a experiențelor artistice contemporane de aprecieri pripite. Achizițiile esteticii filozofice și cele ale cercetărilor semiotice, structurale, lingvistice, semantice, informaționale își pot uni eforturile în caracterizarea umanismului artei moderne: *acest umanism trebuie abordat, desigur, din perspectiva analizei mesajului, a concepției transmise de artist, a subiectivității estetice, dar și din perspectiva structurii operei, a configurației formale care nu este neutră din punct de vedere axiologic.* O confruntare a tezelor esteticii marxiste a lui Georg Lukács cu principiile directoare ale artei contemporane are capacitatea de a contura coordonatele *posibile* ale unui asemenea efort sintetizator.

1. ASPECTE ALE MIMESIS-ULUI ESTETIC ÎN CONCEPȚIA LUI GEORG LUKÁCS

G. Lukács remarca într-un eseu că „*realismul nu este un stil între alte stiluri, ci baza însăși a întregii literaturi*", că „*celelalte stiluri nu pot să apară decît înăuntrul realismului*" [2]. Această accepțiune vizează realismul ca o configurație psihic-atitudinal-estetică a operelor ce indică profunzimea angajării creatorului în raport cu liniile de forță ale istoriei. Totodată, constituie poziția de principiu în aprecierile critic-constructive ale lui G. Lukács asupra unor curente artistice contemporane.

Menționăm însă că acest gînditor operează și cu un sens mai restrîns, dar nu restrictiv, implicat în analiza mimesis-ului estetic. Deosebirile de accent pot fi dezvăluite numai prin situarea problemei în contextul concepției sale de ansamblu. Considerăm că semnificația conceptului *realism estetic* nu poate fi precizată decît în paralel cu cel de *mimesis*. Numai astfel pot fi evidențiate atît trăsăturile care disting realismul de celelalte modalități artistice, cît și trăsăturile care disting realismul autentic de cel lipsit de calități estetice. Aristotel, arătînd că arta are ca domeniu posibilul, verosimilul, surprindea un aspect definitoriu al realismului, acela de a avea o structură izomorfă realității, de a fi *analogon* al realului. Aristotel punea un accent deosebit pe obiectivitate, pe raportul operei de artă cu realitatea — în caracterizarea mimesis-ului —, insistînd asupra ideii că artistul trebuie să pună puțin conținut subiectiv într-o creație. Experiența artistică a Greciei clasice este dominată de înțelegerea artei ca plăsmuire idealizatoare, suficient de bine delimitată de ceea ce modernii, începînd cu G. Vico, vor numi „imaginație creatoare". „Imaginația artei grecești — remarcă Deonna și Ridder-nu evadează prin reverie în lumea himerelor și a fantasticului. Ea este întotdeauna ținută în frîu de realitate" [3].

Pentru clasici, caracterul simbolic al creațiilor artistice este apreciat în strînsă legătură cu vocația artei de a fi imitație, copie a unui model real (ființă, lucru, acțiune). Însă, acceptarea mimesis-ului ca principiu unic, capabil să explice exhaustiv natura artei, atît timp cît nu acordă atenție rolului decisiv al subiectivității umane în elaborarea valorii estetice, nu reușește decît să sondeze dificultățile problemei și, astfel, să pregătească terenul unor reflecții cu șanse mai mari de reușită.

Imitația artistică, menționează Tzvetan Todorov [4], este o noțiune paradoxală: ea dispare în același moment în care atinge perfecțiunea. Supunînd arta exigențelor de fidelitate și adecvare față de real, de fapt, se pierde din vedere că ea trebuie, în primul rînd, să răspundă unor norme interne, de realizare estetică; maxima corespondență a imaginii cu obiectul implică minima exigență în fața izbutirii artistice. Tocmai de aceea ei acceptă grade ale abaterii operei de artă de la imitarea fidelă a naturii. Semnificative, în acest sens, sînt pozițiile care acordă importanță modificărilor în operația de reflectare (imitația să nu fie perfectă, ci selectivă, încît prin prezența unor aspecte și omiterea altora să se obțină o armonie de ansamblu în stare să provoace plăcere) sau modificări operate asupra obiectului imitat (idealizarea acestuia spre a deveni „belle nature" sau prototip platonician al realului).

Astfel, alături de *imitație* este introdus un principiu concurent: *frumosul* — inerent raporturilor de simetrie, armonie, echilibru stabilite în interiorul operei. Acest fapt este, desigur, punct de plecare al unor reflecții mai constructive asupra imitației, însă, în general, cele două noțiuni (*imitația* și *frumosul*, iar ca echivalenți *adevărul* și *farmecul armoniei*) nu se articulează; se presupune o coexistență neproblematică între ele, iar eventualele conflicte sînt atenuate în favoarea imitației. Critica principiului imitației a relevat că, luat în sine, duce la absurd, iar ajustat prin introducerea unui principiu secund (frumosul) este inoperant în raport cu specificul *artistic* al operei de artă, întrucît nu se dau suficiente mijloace pentru a înțelege frumosul și a-l debarasa de virtuțile justițiare al con-

---

[2] Georg Lukács, *La signification présente du réalisme critique*, Gallimard, 1960, p. 89.

[3] W. Deonna, A. de Ridder, *L'art en Grèce*, La Rennaissance du livre, 1924, p. 238.

[4] Tzvetan Todorov, *Théories du symbole*, Éditions du Seuil, 1977, p. 142.

fruntării cu realitatea. De aceea s-a impus o nouă direcție care optează nu pentru acomodarea principiului imitației (imitație totală, selectivă, frumoasă) și nici pentru calificarea obiectului său („belle nature", idealul) — așa cum se procedase pînă acum —, ci prin schimbarea subiectului atașat verbului „a imita": *nu opera imită, ci autorul.* Prin urmare, *mimesis-ul nu există decît ca poiesis.* Acest unghi de abordare pregătește concluziile elocvente cu privire la a-practicitatea și autonomia artei.

Estetica lukácsiană completează magistral ideile lui Aristotel cu aspectele privitoare la *specificul estetic* al mimesis-ului. G. Lukács acordă o atenție deosebită subiectivității, considerînd-o problema centrală pe care o ridică fundamentarea esteticului. Concentrarea cercetării sale asupra formării și esenței subiectivității estetice nu ignoră raportul subiect-obiect. Lukács consideră mimesis-ul ca fenomen estetic fundamental.

Punctul său de vedere este îndreptat polemic atît împotriva înțelegerii artei ca oglindire fidelă, „mecanică" a unor situații de viață, cît și a înțelegerii ei ca produs al unei subiectivități pure. O subiectivitate care face abstracție de lumea obiectivă sfîrșește în formalism, pentru că eludează tocmai elementele care îi determină profunzimea și bogăția.

Această teză a esteticii lukácsiene este dezvoltată pe fundalul problematicii ontologiei umane, confirmînd în sfera particulară a esteticului justețea modului în care Lukács concepe relația dintre instituirile teleologice ale conștiinței și șirurile cauzale obiective. Lukács consideră că teza hegeliană a înstrăinării de sine a subiectului și reintegrarea în subiect dă descrierea cea mai adecvată relației subiect-obiect în sfera esteticului. În acest domeniu este valabilă teza „nu există obiect fără subiect". Lukács utilizează teze din *Fenomenologia spiritului*, în măsura în care acestea sugerează și conturează mai clar și mai profund specificul relației dintre subiectivitate și obiectivitate, dar le schimbă complet sensul în contextul marxist al abordării problematicii esteticului. Hegel este folosit în special pentru faptul că transformă obiectul conștiinței" în „obiect al conștiinței de sine" [5].

În *Fenomenologia spiritului* opoziția dintre conștiință și conștiința-de-sine este similară celor două procese complementare: înstrăinarea de sine a subiectului și reintegrarea în subiect. În atitudinea estetică ambele acte formează o unitate imutabilă. Modelul hegelian este apt să explice demersul acestor momente ale subiectivității estetice. Pentru aceasta însă trebuie înlăturată pretenția unei explicații ontologice și, ca atare, modelul acceptat doar în planul unei gnoseologii a esteticului. Înstrăinarea [6] de sine este echivalentă cu pierderea de sine a subiectului în lumea obiectului, reintegrarea în subiect producînd mutații în fiecare din aceste elemente: o depășire a obiectivității stricte prin subiectivizarea acesteia și o amplificare a potențelor creatoare pînă la stadiul (fericit!) în care subiectivitatea individuală este depășită prin orientarea spre genericul uman.

Menționăm deocamdată faptul că subiectivitatea creatoare nu operează numai o selecție a realității. În același sens, Tudor Arghezi preciza: „Natura dă materia: omul o stilizează. Toată lumea știe că sfecla e dulce (...). Trebuie extras zahărul și extragerea e penibilă și lentă: un sac la o cultură întreagă" [7]. Subiectivitatea nu „copiază" nu „stenografiază", ci imaginează o lume în care viziunea personală se impregnează elementelor reale vizate spre a constitui subiectul operei de artă. În arta mimetică aspecte ale realului sînt asamblate în relații care oscilează în jurul celor reale fără ca artistul să le înlocuiască prin altele arbitrare, pur imaginare. Această asemănare dintre opera de artă — ca încarnare a unuia din infinitele modele simultan *subiectiv-obiective și particulare analoage* realității — și existența concretă permite calificarea artei mimetice ca realistă.

Artistul redă în operă structura cauzală obiectivă, dar, pentru ca opera delimitată spațio-temporal să dea impresia vieții nelimitate în sine, trebuie să renunțe la o serie de relații și să intensifice în schimb legăturile reținute în reflectare printr-o justă plasare a accentelor, o concentrare formală și de conținut *subiectivizat* capabilă să redea esența unor stări reale *prin prisma trăirilor personale* și a unei concepții despre om. Desigur, artistul imaginează. Dar profunzimea și realismul atitudinii sale estetice sînt dependente de gradul în care subiectivitatea sa poartă povara lumii concrete, este formată printr-un contact permanent cu realitatea umană. Realistă este acea operă în care o asemenea subiectivitate creează o lume — *subiectivizată* și subiectivizantă — *asemănătoare* din punct de vedere structural lumii reale. Oricît am mlădia prin subtilități de interpretare, din atenție nu poate să dispară criteriul definitoriu al artei realiste: acela prin care *arta se confruntă cu realitatea.* Dacă includem în realism toate operele în care se exteriori-

[5] Vezi mai pe larg N. Tertulian, *Critică, estetică, filozofie*, Edit. Cartea românească, București, 1972, p. 303—316.

[6] Înțeleasă, în special, ca „*supunere la obiectivitate*", vezi *ibidem*, p. 300—309.

[7] Tudor Arghezi, *Ars poetica*, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1974, p. 53.

zează, în cunoștință de cauză, o subiectivitate, ajungem la o extindere a semnificației care face termenul „realism" inoperant, iar dacă definim ca realiste numai acele opere care sînt fidele realității, operăm o nejustificată și extraartistică îngustare a semnificației.

2. ARTA CA FORMĂ A CONȘTIINȚEI DE SINE

Lukács — întemeindu-și estetica pe coordonatele unei ontologii regionale a umanului — realizează în estetica sa elaborarea unei concepții asupra condiției umane dintr-o perspectivă particulară. Tezele centrale ale ontologiei umane care constituie fundamentul esteticii sale privesc două aspecte: 1) dependența bogăției și profunzimii creatoare a subiectivității de raporturile sale cu obiectivitatea; 2) diferențierea atitudinilor prin care progresează și se dezvoltă genul uman de actele prin care genul uman devine conștient de sine.

Marea artă este o formă a conștiinței de sine a omenirii, datorită faptului că: *a*) obiectivitatea însăși la care se referă subiectivitatea creatoare conține în sine amprenta subiectivității, a dimensiunilor umanului; ca atare, selecționarea elementelor și situațiilor reale semnificative pentru modul specific uman de existență este sinonimă *conștientizării unui moment din crearea de sine a genului uman*; *b*) în procesul înstrăinării de sine a subiectului în lumea obiectului are loc o depășire a particularității subiectului înspre genericul uman.

Efortul lui Lukács este îndreptat spre a distinge ceea ce este viabil, definitoriu de accidentalul istoric în dezvoltarea speciei umane, fără a opera, însă, pe de altă parte, o artificială dislocare a însușirilor general-umane de existența și procesualitatea lor concret-istorică. Pe acest fond, propune o separare a creațiilor spirituale cu valoare și funcționalitate social-istorică restrînsă de cele care depășesc o epocă sau alta și sînt incluse în tezaurul spiritual peren al umanității.

Criteriul care permite sesizarea diferențelor dintre operele artistice cu valoare istorică limitată și operele în care este asumat destinul omului ca *homo humanus* este profunzimea subiectivității creatoare. Lukács distinge grade ale subiectivității dependente de adîncimea metamorfozelor pe care aceasta le suportă prin aplecarea asupra lumii reale. „Genul [uman] — arată G. Lukács — se află, deci, subiectiv și obiectiv, în continuu în mijlocul unui proces; el este un rezultat ce nu rămîne niciodată identic cu sine însuși, al interrelațiilor dintre colectivitățile omenești mai mari sau mici, mai apropiate sau mai depărtate de natură, respectiv superior organizate, coborînd pînă la faptele, gîndurile și sentimentele fiecărui individ, care se varsă toate în rezultatul final, modificîndu-l, modelîndu-l"[8] Acțiunile indivizilor au loc întotdeauna înăuntrul unor grupuri sociale concrete (comunitate etnică, națiune, clasă socială, familie), avînd semnificații și implicații transformatoare în raport cu istoricitatea însușirilor și activităților umane generice. Generalitatea speciei omenești se constituie, se corectează și se dezvoltă în și prin experiența istorică. Subiectivitatea depășește orizontul „purei" individualități (ca atitudine, nu prin anihilare!) în procesul creației, funcție de profunzimea situării în miezul realului, rămînînd la stadiul particularității (de grup, clasă, națiune etc.) cînd se exprimă în opere cu valoare limitată istoric — în măsura în care răspunde doar unor sarcini ideologico-sociale de moment — sau reușește să exprime conștiința de sine a umanității, într-o perioadă determinată a evoluției sale, în opere care depășesc prin valoare conjunctura istorică. „Subiectul particular al artistului — în vederea transformării subiectivității sale — trebuie să se arunce *à corps perdu* în procesul creației. Reușita acestuia — presupunînd talentul — depinde tocmai de faptul dacă, și în ce măsură, artistul este capabil nu numai de a șterge din el ceea ce e numai particular și de a găsi și lesluși în sine însuși nivelul generic, ci, mai curînd, de a-l face pe acesta accesibil trăirii ca esență tocmai a personalității sale, ca centru organizator al relațiilor ei cu lumea, cu istoria, cu momentul dat din procesul de dezvoltare al omenirii și cu perspectiva ei de mișcare — și, anume, tocmai ca expresia cea mai adîncă a reflectării lumii însăși" [9].

Creatorul nu poate avea certitudinea absolută de a fi exprimat în opera sa conștiința-de-sine a genului uman, numai istoria fiind aceea care disociază accidentalul de durabil. Numai prin contacte multiple și decisive cu lumea subiectivitatea umană poate trăi, discerne și orienta creații semnificative pentru evoluția umanității. „...Tocmai împreunarea obiectivității cu centrarea pe ceea ce e mai esențial și mai lăuntric în om este caracteristica decisivă a reflectării estetice a realității. Participația îndreptățită și rodnică pe care o are subiectivitatea omenească în acest mimesis constă tocmai în instituirea acestei raportări, desigur *nu în chip de adaos subiectiv la o lume a obiectelor străină în sine de subiect, ci în așa fel încît această orientare*

[8] G. Lukács, *Estetica*, vol. 1, București, Edit. Meridiane, 1972, p. 567.

[9] *Ibidem*, p. 575.

către om să se manifeste ca o însuşire inerentă, fiinţînd în sine, a obiectelor reflectate" [10].

În creaţia artistică, aplecarea asupra realităţii nu înseamnă o copiere a acesteia, ci luarea în consideraţie a problematicii umane reale — ca prezent semnificativ şi şanse de împlinire —, depăşirea solipsismului iluzoriu al subiectivităţii prin asumarea unei atitudini. Subiectivitatea nu operează numai o selecţie în cadrul obiectivităţii, ci se impregnează elementelor luate din realitate, introducînd ierarhii în vederea unei clare disocieri a esenţei de fenomen, din perspectiva unei concepţii despre lume al cărei nucleu îl constituie umanismul. „Misiunea specială a artei în continuitatea omenirii este aceea descrisă de noi mai sus: ea poate păstra pentru întreaga omenire, ca momente ale evoluţiei acesteia, ca momente ale devenirii omului ca om, acele momente (oameni şi destine, cauze şi motive, precum şi reacţii afective faţă de acestea etc. etc.) care, în singularitatea lor individuală, întrupează această legare indisolubilă cu ceea ce este general şi durabil şi în care devine evident, în mod nemijlocit, că *omul, în acest context, nu cunoaşte numai lumea sa proprie, produsă de el, adică de omenirea din care face parte, ci o şi trăieşte ca pe a sa proprie"* [11].

Mesajul umanist al marii arte este legat indisolubil de capacitatea acesteia de a fi conştiinţă-de-sine a genului uman. Întrucît operele de artă transformă în prezent trăit momente trecute din istoria speţei umane, ele trezesc, formează şi dezvoltă conştiinţa-de-sine a genului uman ca reflecţie estetică a omului asupra creării de sine. Valenţele umaniste ale operei de artă nu pot fi rupte de efectul catartic al acesteia, de influenţa modificatoare asupra sensibilităţii umane şi, în general, asupra atitudinii generale în viaţă a omului total.

Aceste exigenţe, care privesc deopotrivă nivelul realizării estetice şi cel al rosturilor social-istorice ale artei, indică *asimilarea*, în estetica lukácsiană, a imperativelor ideologiei marxiste. Lukács face apel continuu la principiile politice care solicită realism artei, dar, totodată, este împotriva reducerii acesteia la o propagandă imediată. El reacţionează ferm împotriva realismului plat, schematic, numindu-l „pseudoliteratură fără relief" [12]. Artistul este un *creator, nu descriptor* iar opţiunile sale moral-politice nu sînt expres formulate, ci transfigurate estetic, emanînd din universul unic al operei în care se reconstituie coerent, omogen, structurile de profunzime ale realităţii umane. Concepţia lukácsiană asupra „marelui realism" se distanţează, pînă la un subiacent conflict — sub raportul teoriei estetice, nu al ideologiei — de doctrina politică a realismului socialist în formularea propusă de A. Jdanov şi Stalin [13]. Aceasta se datorează exclusiv modului foarte nuanţat de înţelegere a raporturilor artei cu realul, viziunii, subtil elaborate, asupra dimensiunilor estetic autonome proprii producţiei artistice de calitate.

Putem afirma că *realismul are la Lukàcs două ipostaze distincte şi ierarhizate.* Primul sens — cel avut pînă acum în vedere în analiza mimesis-ului estetic şi a artei ca formă a conştiinţei-de-sine — este destul de larg încît să fie operant în raport cu o parte din arta contemporană şi să evite, în acelaşi timp, unilateralitatea unor concepţii care pun accent pe fidelitatea reflectării în virtutea unor programe ideologice neconvertite estetic; dar, în acelaşi timp, suficient de bine delimitat încît să polemizeze eficient cu încercările de extindere a semnificaţiei realismului spre a îngloba şi cele mai moderne experienţe artistice [14]. Cel de al doilea sens se referă la operele cu virtuţi artistice care satisfac doar cerinţele unei subiectivităţi cantonate în individualitate sau ale unui grup social. Umanismul artei are veleităţi axiologice şi profunzime în dependenţă strictă de aceste niveluri ale realizării estetice, care sînt şi niveluri ale realismului.

3. VALOAREA EXPLICATIVĂ A ESTETICII LUKÁCSIENE ÎN RAPORT CU ARTA CONTEMPORANĂ

Atitudinile sînt, de obicei, sceptice cînd se încearcă explicarea unor maniere artistice actuale din perspectiva unei estetici de tipul celei lukácsiene, care pune un accent deosebit pe relaţia subiectivităţii creatoare — implicit, a operei de artă — cu realitatea. Dar acceptarea acestei relaţii ca principiu explicativ al fenomenului artistic nu înseamnă, după cum am arătat, un cult al realităţii, o subordonare a lumii artistice criteriului concordanţei stricte cu situaţia concretă.

Este pertinentă apropierea modelului „marelui realism" de concepţia clasică asupra modului de reprezentare al realului în opera

---

[10] *Ibidem*, p. 759 *(subl. ns.)*.

[11] *Ibidem*, p. 526 *(subl. ns.)*.

[12] G. Lukács, *La signification présente du réalisme critique*, p. 92.

[13] Ehrhard Bahr, *La pensée de G. Lukács*, Éditions Edouard Privat, 1972, p. 45—55.

[14] Îl vizăm pe R. Garaudy, *Despre un realism nefărmurit*, Bucureşti, Edit. pt. lit. univ., 1968.

de artă [15]. Nu întîmplător G. Lukács precizează, de pildă, că „perspectiva dezvoltării romanului istoric depinde (...) de reluarea tradițiilor clasice, de abordarea fertilă a moștenirii clasice", desigur, în condițiile în care conținuturile sociale sînt cu totul altele, nefiind necesară imitarea formală a modalității creatoare de factură clasică, ci orientarea spre „concretețea artistică superioară a formei" [16]. Filozofia artei este elaborată de un gust estetic format la și cantonat, cu predilecție, în operele clasicilor germani. Tendința clasică a esteticii sale se detașează de excesele fantastic-feerice sau accentuat stilizante, abstract improbabile, decorative, fiind preferate operele în care articularea mijloacelor expresive edifică o plenitudine interioară, o structură sensibil-evocatoare, închisă în sine, capabilă să surprindă caracteristicile definitorii pentru realitatea social-umană.

Cu toate acestea, Lukács acceptă și alte maniere de creație. Dominanta clasică (dar nu clasicizantă!) implicată în analiza mimesis-ului este, de fapt, exemplificarea cea mai semnificativă a teoriei sale estetice generale asupra misiunii social-istorice a artei, asupra dimensiunilor umaniste pe care subiectivitatea estetică și le dezvoltă în raporturile cu obiectivitatea.

Cercetarea metamorfozelor suportate de subiectivitate în deschiderea ei spre lume — în ceea ce are esențial — circumscrie și zona de acțiune a criteriilor ideologice în aprecierea umanismului estetic veritabil. Observăm, totodată, că efortul teoretic de o asemenea maximă generalitate devine mai consistent cînd este plasat pe terenul mimesis-ului estetic. Polemica lui G. Lukács cu unele curente artistice contemporane se desfășoară în planul viziunii despre om și lume, lăsînd deschisă posibilitatea unei receptări în ceea ce privește revoluționarea actuală din planul formal-stilistic-estetic. Ca atare, concepția lukácsiană cu privire la subiectivitatea estetică este aptă să încadreze — dintr-o perspectivă justă, cu exigențe de autenticitate artistică și angajare umanistă — multiple inovații tehnic-formal-creatoare (acestea privite, desigur, *sub raportul posibilităților de încarnare a valorii estetice*, și nu numaidecît sub cel al rezultatelor la care au condus în creația de avangardă).

Pe fondul acestor considerații cu statut de ipoteză, menționăm că arta mimetică nu coincide cu întreaga sferă a relației dintre subiectivitate și obiectivitate, ci numai cu acea relație în care subiectivitatea imaginează o lume în care recunoaștem, totuși, structura celei reale. *Opera realistă va fi, deci, unul din modelele posibile — particulare și subiectivizate — cuprinse în interiorul limitelor între care structura obiectivității poate accepta deformări*, concentrări, eliminări, schimbări, fără însă a se schimba în esență. Datorită accentului deosebit pe care Lukács îl pune pe subiectivitatea creatoare, mimesis-ul estetic *nu include norme riguroase* de tip figurativist sau de corespondență simbolică. Calitatea de *analogon* al realului pe care o are lumea operei — în contextul recunoașterii medierilor, a sensibilității și atitudinii artistului ca factori decisivi — prefigurează *doar* exigența re-cognoscibilității unei problematici umane delimitate istoric în structura imaginilor artistice, ceea ce presupune *doar* evitarea situării într-un spațiu imaginar nelimitat. Ca atare, arta mimetică *nu ilustrează, ci dezvăluie* o lume. Mimesis-ul, după cum arată Stefan Morawski, „nu are nici o legătură cu reprezentarea unei realități imediate. Dimpotrivă, el privește dialectica cea mai profundă și mai complexă a societății, poziția omului în lume, legătura care există între viața individuală și procesul istoric. De aceea ideea de tipicitate (...) este întotdeauna pusă în legătură cu *totalitatea concretă*, cu substructurile ei și cu mediațiile ei dinamice într-un determinat moment spațio-temporal" [17]. Ca urmare, mimesis-ul lukácsian are virtuți explicative încă neexplorate în raport cu o bună parte din *stilurile* artistice contemporane (cel impresionist etc.).

Tipul relației subiectivitate-obiectivitate care rămîne în afara celei proprii mimesis-ului poate constitui un punct de plecare pentru explicarea tuturor celorlalte curente ale artei contemporane, prin cele două modalități de manifestare:

a) ipostaza în care opera ca „lume" are o structură *ne*-izomorfă realității (esențial modificată, divergentă) — cu valoare explicativă în raport cu un curent de tipul cubismului (înainte de a evolua spre abstracționism);

b) ipostaza în care subiectivitatea reflectă în mod abstract realitatea, adică în opere lipsite de cosmicitate — avută în vedere de Lukács în explicarea ornamenticii și a iluziilor artei abstracte contemporane.

Lukács subliniază în întreaga sa estetică: „*Aventurile subiectivității*... au în mod natural totdeauna cauze obiective..." [18]; „toate

---

[15] Cf. Ehrhard Bahr, *op. cit.*, p. 55; René Wellek, *Conceptele criticii*, București, Edit. Univers, 1970, p. 232, 250, 251.

[16] G. Lukács, *Romanul istoric*, vol. II, București, Edit. Minerva, 1978, p. 285.

[17] Ștefan Morawski, *Marxismul și estetica*, vol. II, București, Edit. Meridiane, 1977, p. 182.

[18] G. Lukács, *Estetica*, vol. I, ed. cit., p. 391.

criteriile şi determinările, al căror punct de plecare îl constituie o subiectivitate păstrată cît mai pură cu putinţă (o subiectivitate care face metodologic abstracţie de lumea obiectului), trebuie să sfîrşească în formalism" [19]; „...în artă — ca şi în viaţă — bogăţia şi adîncimea subiectivităţii nu poate fi atinsă decît printr-o cucerire a lumii exterioare. Chiar şi cea mai interiorizată lirică, una care — direct — nu exprimă decît stări sufleteşti, n-ar putea, în nici un chip, să se cristalizeze pînă la dobîndirea unei forme, fără a se sprijini pe o reflectare a lumii exterioare, fără a invoca o imagine a acesteia, fie şi numai ca prilej sau ca orizont îndepărtat (uneori estompîndu-se abstract)" [20].

Acest mod de a concepe capacitatea creatoare a subiectivităţii determină delimitarea critică a lui Lukács faţă de Kant în înţelegerea ornamenticii. Deşi ornamentica este lipsită de cosmicitate, pentru că ignoră conştient obiectivitatea şi conexiunile lumii reale, înlocuindu-le cu îmbinări abstracte de natură precumpănitor geometrică — fapt care duce la interpretarea alegorică, de obicei arbitrară —, nu justifică conceperea ei ca lipsită de conţinut, ci necesită surprinderea condiţionării ornamenticii de către concepţia despre lume, ideologie etc. Arta modernă, arată Lukács, creează o pseudoornamentică. Lukács critică arta modernă nu pentru înnoirile de tehnică artistică pe care aceasta le aduce, ci pentru mesajul ideologic neadecvat, pentru viziunea asupra lumii, implicită sau explicită, care nu vehiculează un umanism autentic şi, în general, pentru înlocuirea valenţelor comunicative şi umaniste ale artei cu facilitatea jocului formal [21].

Desigur, nu poate fi negată funcţia demistificatoare a artei avangardiste în raport cu realitatea capitalistă alienată, nici capacitatea acesteia de a investiga cu succes, în cazul unor artişti de talia lui Kafka, încertitudinile omului modern şi zona de iraţional din lumea contemporană [22]. Dar atitudinea antiacademică se rezumă, în mare parte, la refuzul tehnicilor stilistice tradiţionale — ordinea şi armonia clasică fiind interpretate ca similare conformismului [23], ceea ce impune, arată Galvano Della Volpe, „idolatria formei-casenzualitate-pură", îndepărtarea sau indiferenţa faţă de mesaj, reglementarea funcţiilor artei exclusiv pe „terenul idealist al subiectivităţii creatoare şi al individualismului exasperat", „revolta-evaziune, întrucît predispune la îndepărtarea artei de solul fertil al valorilor umane, fiind asimilată de structurile sociale pe care vrea să le depăşească" [24].

Această artă are o valoare nu numai decorativă, ci socială, cînd subiectivitatea creatoare porneşte de la premise ideologice, sociale adecvate momentului istoric. Menţionăm, în acelaşi sens, că Lukács defineşte naturalismul nu ca reflectare cu caracter de copie fotografică a realităţii, ci reflectare în care, din motive ideologice, tendinţa este de a face să dispară, de a anula opoziţiile şi diferenţa dintre esenţă şi fenomen. Subiectivitatea, deci, în acest caz, este amorfă, lipsită de atitudine. Lukács impută artei moderne iluziile unui solipsism al subiectivităţii şi, prin urmare, mărginirea acesteia în creaţie numai la capacitatea combinatorie a elementelor de limbaj.

Ca atare, *în concepţia lui Lukács, aplecarea subiectivităţii asupra obiectivităţii este certificată nu numai şi nu în primul rînd de reflectarea elementelor realităţii în operă, ci de ordonarea, pătrunderea şi potenţarea lor de către subiectivitatea unui om total, încît să constituie o luare de atitudine în raport cu problematica umană a prezentului.*

Putem conchide că estetica lukácsiană are o valoare încă neexplorată în raport cu arta contemporană, tocmai pentru că *reuşeşte o explicaţie unitară a atitudinii estetice prin dezvăluirea modului în care subiectivitatea capătă profunzime şi viziuni realiste.* Legarea capacităţii acesteia de creaţie de gradul înstrăinării de sine în obiectivitate, aşa după cum am mai subliniat, nu înseamnă o limitare a creaţiei, ci doar surprinderea fundamentului său autentic, neînţeles de mulţi esteticieni, care definesc arta abstractă pornind de la iluzia unei subiectivităţi pure [25]. Deşi manifestă rezerve faţă de arta modernă şi uneori o tratează global, nediferenţiat, considerăm că prin aceasta teoria sa estetică nu-şi pierde din valoare în explicarea acestei arte. Analizele critice sînt folosite de Lukács pentru a-i ilustra doctrina estetică, dar principiile acestei doctrine nu sînt reductibile la exemple.

4. CONDIŢII STRUCTURALE FAVORIZANTE UNOR NOI IPOSTAZE ALE UMANISMULUI ESTETIC

G. Lukács afirmă că problemele formale ale artei apar în strictă dependenţă de contextul civilizaţiei şi de problemele social-istorice,

[19] *Ibidem*, p. 545.

[20] *Ibidem*, p. 643.

[21] Cf. G. Lukács, *La signification présente du réalisme critique, ed. cit.*, p. 26, 29, 35.

[22] Cf. N. Tertulian, *Eseuri*, Bucureşti, Edit. pt. literatură, 1968, p. 442—448.

[23] Cf. H. Marcuse, *Scrieri filozofice*, Bucureşti, Edit. politică, 1977, p, 478.

[24] Galvano Della Volpe, *Critica gustului*, Bucureşti Edit. Univers, 1975, p. 201, 202.

[25] Cf. Raymond Bayer, Michel Seuphor, Dora Vallier şi alţii.

dar nu este preocupat de dezvoltarea acestui principiu în raport cu înnoirile de ordin tehnic ale artei moderne. Important este însă faptul că, în principiu, le acceptă. După cum am arătat, polemica sa cu arta modernă nu exclude decît transformarea formalismului în scop al artei şi concepţiile despre lume subiacente curentelor de avangardă. Lukács sesizează suficient de nuanţat că între operele marelui realism şi avangarda literară nu există opoziţii radicale de ordin tehnic (maniera scriiturii, procedeele de punere în formă ş.a.m.d.), ci diferenţe sensibile între imaginile despre lume comunicate prin operă. Georg Lukács polemizează — de pe poziţiile unei teorii estetice care recunoaştea artei misiunea de a fi conştiinţă de sine a genului uman — cu atitudinile avangardiste faţă de real, cu modalitatea nonconstructivă de a sesiza miezul problematicii umane, cu judecăţile de valoare asumate [26]. Subiectivitatea creatoare se situează, în cazul acestor practici artistice, sub *orizontul posibilităţilor abstracte*, cultivînd detaşarea de lumea concretă şi explorarea bogăţiei sufletului omenesc, fără a viza influenţarea personalităţii umane. Viziunea despre lume şi viaţă deschide creatorului perspectiva din care selectează materialul faptic şi (sau) imaginativ pentru a edifica universul operei. Or, în curentele de avangardă, remarcă Lukács, atitudinea negatoare în raport cu anumite realităţi social-umane se concentrează asupra formei de exprimare, în special asupra tehnicii combinatorii, a unor detalii realiste, în stare să releve paradoxul şi absurdul.

Textul lukácsian permite să constatăm că atenţia acordată tehnicii formale este binevenită în măsura în care este subordonată exteriorizării mesajului umanist al unei subiectivităţi angajate profund în soluţionarea problematicii umane reale. Deci, în concepţia lui Lukács, arta novatoare sub aspectul manierei comunicative este lipsită de valenţe umaniste autentice nu în principiu, ci numai în măsura în care devine joc formal care aderă, implicit sau explicit, la concepţii pesimiste lipsite de justificare şi perspectivă istorică.

Aşadar, *umanismul artei moderne nu este înlăturat de mecanismele structurale creatoare de polisemie*. Dimpotrivă, el *trebuie apreciat şi în contextul principiilor de structurare a operei, dezvăluirea naturii acestor mecanisme realizînd o deschidere în direcţia caracterizării acestui umanism*. Considerăm că discuţia asupra „operei deschise" este aptă să fixeze *unele* coordonate definitorii ale umanismului artei moderne, care să completeze analiza făcută acestui umanism de pe poziţiile esteticii filozofice (prin studiul subiectivităţii estetice şi a mesajului sociomoral, ideologic etc. transfigurat artistic).

Pierre Francastel menţionează: „Regăsim, prin intermediul operei de artă, categoriile fundamentale ale spiritului omenesc la un moment dat" [27]. Transformarea polisemiei din corolar al valorii estetice în *postulat* al operei de artă punctează asimilarea de către artă a conceptelor fundamentale ale culturii moderne, care traduc o raportare specifică la univers: probabilitate, posibilitate, relativitate, pluritate, întîmplare, invenţie. Putem afirma că probabilitatea şi invenţia sînt axe explicative pentru o bună parte din cultura modernă. Constructivismul ştiinţei contemporane îi este analog un constructivism al artei. În momentul în care ştiinţa depăşeşte nivelul empiric prin preocuparea pentru abstracţii, teorii, construcţii ipotetico-deductive, arta încetează să mai fie reflectare idealizatoare pentru a fi invenţie, deşi contactul cu realitatea nu este rupt. Într-o epocă în care realitatea este explicată probabilist şi invenţia asigură progresul tehnic şi dezvoltarea universului conceptual, arta manifestă analogii structurale cu metodologiile ştiinţifice.

Ritmul trepidant al schimbărilor în epoca modernă, viteza ca dimensiune existenţială etc. creează *contextul care mulează facultăţile umane de înţelegere şi valorizare*. Relaţiile dintre lucruri nu mai sînt înţelese ca strict determinate, cum le concepea viziunea unei ordini strict raţionale a universului: fiecare lucru este punctul de intersecţie a unor multiple intercondiţionări. Aceste fapte sînt asimilate de artă într-un mod propriu, prin stabilirea de relaţii inedite între elementele realităţii, după cum remarcă P. Francastel, inadmisibile pentru omul de altădată. Dintotdeauna realitatea artei nu s-a confundat cu realitatea propriu-zisă. Aristotel recunoaşte acest fapt atunci cînd arăta că „datoria poetului nu e să povestească lucruri întîmplate cu adevărat, ci lucruri putînd să se întîmple în marginile verosimilului şi ale necesarului", adică „fapte ce s-ar putea întîmpla" [28]. Dar, în concepţia aristotelică, şi, în general, în arta clasică, între opera de artă şi realitate există o analogie.

O parte din arta modernă realizează însă o mutaţie, între realitate şi lumea operei de artă existînd o diferenţă şi chiar o divergenţă structurală, un neizomorfism. Modelul operei

---

[26] Cf. G. Lukács, *La signification présente du réalisme critique*, *ed. cit.*, p. 29.

[27] P. Francastel, *Pictură şi societate*, Bucureşti, Edit. Meridiane, 1970, p. 232.

[28] Aristotel, *Poetica*, în *Arte poetice. Antichitatea*, Bucureşti, Edit. Univers, 1970, p. 181, 162.

deschise [29] certifică această mutaţie structurală şi permite o încadrare de tip sincronic în cultura modernă. Coordonatele care fac posibilă relevarea analogiilor sînt probabilitatea şi invenţia.

Opera deschisă — în această perspectivă — nu poate fi înţeleasă numai ca structură a unui raport de consum, ci, în primul rînd, ca structură a unui raport de creaţie, aspect pe care U. Eco nu-l exclude, dar nici nu-i acordă atenţia cuvenită. Ceea ce Eco numeşte „deschiderea de gradul doi" include o indeterminare a operei din punctul de vedere al formei şi o articulare interioară a elementelor constitutive care germinează un joc de relaţii creatoare de polisemie. „Deschiderea de gradul doi" ridică astfel într-o formă acută problema raportului semasiologic. Artistul, în acest caz, urmărind în mod explicit să obţină o operă plurivalentă, structurează unităţile semiologice în vederea potenţării valorii lor semantice.

U. Eco, fiind preocupat să explice polisemia artei moderne cu elemente de teoria informaţiei, arată că informaţia, înţeleasă ca bogăţie de alegeri posibile a semnificaţiei semnificantului, poate fi mărită prin ruperea ordinii probabilistice a limbajului, prin dezordine, fără însă ca dezordinea să devină zgomot".

Această „dezorganizare" *cu finalitate estetică* urmăreşte multiplicarea posibilităţilor informaţionale ale mesajului. Autoreflexivitatea limbajului artistic creează o dependenţă reciprocă a semnelor, al căror efect este ambiguitatea semnificaţiilor, transformarea denotaţiilor în conotaţii. Mesajul determină astfel în receptare *o criză a codului*, ceea ce validează intervenţia unei multitudini de coduri şi subcoduri care produc variate posibilităţi de comunicare. „Mesajul deschis la semiotica codurilor apare ca o formă golită de sens: din punctul de vedere al logicii semnificaţiilor, este inversul unei organizări precise. Această organizare a sa orientează decodificarea şi alegerea sensurilor în funcţie de ideologie, de împrejurări şi alţi factori extrasemiotici" [30].

Modelul operei deschise permite, astfel, analogii cu modelul cauzalităţii statistice. Analogia dintre deschiderea operei de artă şi relaţia de nedeterminare din mecanica cuantică este importantă sub aspectul relevării comportamentului probabilistic al raportului semasiologic *în unele* creaţii moderne din domeniul artei. Sistemele cuantice sînt deschise la o multitudine de stări viitoare, zona posibilului fiind totuşi circumscrisă de starea actuală. În mod analog, opera este deschisă la o *multitudine de interpretări controlate, totuşi, de autor prin structură*. Polisemia nu exclude comunicarea, la fel cum probabilitatea nu exclude cauzalitatea. Liniile semantice se intersectează şi determină un comportament probabilist al semnificaţiilor la fel cum întretăierea seriilor cauzale generează un comportament statistic al microparticulelor. În opera de artă acest comportament al semnelor în raport cu semnificaţiile nu are loc în mod natural, ci numai întrucît are o bază onticoartistică. Artistul creează relaţiile, organizează dezorganizarea, introduce „parametrii ascunşi". În acest sens, este instructivă analogia dintre „opera deschisă" şi geometriile neeuclidiene, logicile polivalente, spaţiile pluridimensionale, sistemele formale. De asemenea, în ce priveşte natura structurii probabiliste a operei moderne, este edificatoare şi analogia cu tehnica modernă care este, prin excelenţă, invenţie.

„Opera deschisă", ca model al actului de invenţie în domeniul artei, realizează o *multiplicare a adevărului şi a realităţii*, în strînsă legătură cu crearea de *noi posibilităţi comunicative* prin organizarea elementelor formale. Invenţia se traduce tocmai prin obţinerea unei combinări a segmentelor semiologice care să fie sursă de semnificaţii multiple. Ponderea

[29] Noţiunea „operă deschisă" nu are relief axiologic (U. Eco, *Opera deschisă*, Bucureşti, Edit. pt. lit. univ., 1969, p. 5), întrucît nu poate fi considerată criteriu care să permită selecţionarea operelor valoroase din totalitatea operelor de artă. Ea este o categorie a poeticii contemporane obţinută prin analiza ştiinţifică a realităţii artistice moderne, avînd o valoare preponderent explicativă şi subiacent normativă. Gradul deschiderii nu afirmă nimic referitor la valoarea artistică a operei ci doar o face posibilă. Poetica, înţeleasă ca ansamblu de reguli cu valoare normativă (în clasicism) sau ca studiu al structurilor lingvistice (formalismul rus, structuralismul Şcolii de la Praga), nu poate propune valori estetice, ci doar proiecte de operă, modele ipotetice care explicitează principiile de structurare a operei artistice. Legitimitatea modelului operei deschise se profilează în necesare şi fructuoase *feed-back*-uri cu problemele esteticii filozofice şi cu întreaga cultură modernă. Axul central al acestei probleme este acceptarea mutaţiilor nu numai în sfera conţinutului unei culturi, ci şi la nivelul structurilor prin care conţinuturile sînt transmise şi, în consecinţă, la nivelul structurii unei receptări adecvate. În aceste condiţii, „opera deschisă", ca sistem de relaţii, are o valoare explicativă generală, fiind model al unui ansamblu de opere care, deşi deosebite, au ca liant o anume modalitate a procesului de semnificare, o asemănare a structurii actului de receptare.

[30] U. Eco, *Le forme del contenuto*, Nuovi saggi italiani, Milano, 1971, p. 87.

o are structurarea elementelor de limbaj, și nu alegerea acestora.

Considerînd S clasa semnificanților și S_1RS_2 relația normală dintre semnificanții S_1 și S_2, pentru clasici expresia artistică va avea forma S_3RS_4, S_3 și S_4 fiind paradigmele lui S_1 și respectiv S_2, accentul fiind pus pe alegerea relatelor. Pentru moderni însă, important este șocul sintagmei produs de *noutatea relației* și nu de cea a relatelor: așadar, formula va fi $S_1R_1S_2$ sau $S_3R_1S_4$, unde R_1 este relația a-normală, creatoare de semnificații inedite.

5. **Polisemia limbajului poetic**

Pentru a argumenta principiile pe care le-am enunțat în legătură cu deschiderea semantică a operei de artă, vom evidenția cîteva aspecte ale structurii limbajului poetic.

Corespunzător concepției antice asupra artei, între limbajul comun și cel poetic există numai diferențe graduale, ceea ce ne permite traducerea exhaustivă a unuia în celălalt: singura deosebire constă în faptul că limbajul poetic este ornamentat, figurat, ales. În acest sens, Aristotel este preocupat de caracterizarea „cuvîntului deosebit", de „podoabă" (metafora).

Simbolul artistic este privit, în general, ca avînd o structură eminamente funcțională. Aristotel precizează că vorbirea poetului trebuie să fie clară, fără a fi comună, neagă întrebuințarea omonimelor în poezie și insistă asupra faptului că sinonimele trebuie să stea în atenția poetului [31].

Modernii, dimpotrivă, sînt atrași mai ales de capacitatea sugestivă a limbajului poetic.

Accentul pe care Dionis din Halicarnas îl pune pe „potrivirea cuvintelor" (combinarea lor), prin intenție, se apropie de interesantele teoretizări ale poeticii structurale contemporane. Dar deosebirile sînt radicale cînd se are în vedere funcția acestei combinări: în timp ce pentru Dionis din Halicarnas ea urmărește doar efecte eufonice și nu se opune în esență limbajului comun, modernii îi afirmă influența asupra semnificației discursului poetic. Punctul de convergență al cercetărilor lingvistice, structuraliste, stilistice, semiotice, informaționale contemporane îl constituie înțelegerea limbajului artistic ca un mesaj autoreflexiv, cu multiple valențe semnificante. Funcția estetică apare ca proprietate a unui mesaj structurat în alt mod decît mesajele strict comunicative, deoarece polisemia nu rezultă numai din context — ca în cazul mesajului referențial —, ci, în primul rînd, din articularea elementelor de limbaj.

Se propune astfel o nouă semantică a „figurilor", opusă înțelegerii acestora ca obiect al unei teorii a ornamentării: limbajul poetic presupune invenția, crearea a noi norme lingvistice, integrîndu-se concepției stilului ca abatere. Unii cercetători văd originea acestei concepții încă la Aristotel, în ideile acestuia asupra metaforei și „cuvintelor străine" [32]. Credem însă că ea este în esență modernă. Aristotel nu concepea „cuvintele străine" și metafora („cuvîntul ales") ca abateri de la limbajul comun, ci ca o stare mai înaltă a acestuia.

Înțelegerea limbajului poetic ca abatere [33] se conturează odată cu Novalis, Pöe, Baudelaire, Mallarmé; Paul Valéry introduce pentru prima dată termenul de „abatere" („écart"), înrădăcinat ulterior de formalismul rus și de structuralismul Școlii de la Praga. În stilistică, această optică este generalizată de Charles Bruneau. „Stilistica este știința abaterilor" (de la normă — *n.ns.*) arată Charles Bruneau [34], polemizînd cu L. Spitzer, Marouzeau și alții care puneau accent pe întrebuințarea personală a materialului lingvistic existent, neținînd seama de rolul creației spontane, de inconsecvențele pe care un autor și le poate permite față de regulile generale ale limbii.

Într-o asemenea perspectivă, cuvintele — ca unități delimitate din punctul de vedere al valorii semantice, în limbajele comun și științific — devin în poezie focare de semnificare, neputînd fi rupte de ansamblul textului fără riscul de a le suprima plurivalența semantică. Semnificația nu este independentă, ci nod, punct de intersecție a diferitelor relații. Contează nu semnificația ca atare a cuvîntului, ci starea în care apare transfigurată, amplificată, depășită prin oglindirea simultană în celelalte elemente structurale. Invenția alimentează dirijarea semnificațiilor cu noi procedee și acceptarea ca normă a încăl-

[31] Aristotel, *La Rhétorique*, tome second, traduit en français par J. Arthélemy Saint-Hilaire, Paris, Libr. philos. de Lagrange, p. 13.

[32] Vezi Solomon Marcus, *Les écarts dans le langage poétique. Cinq points de vue touchant leur classifications*, în „Revue roumaine de linguistique", nr. 5, 1968, p. 461; punctul de vedere este însușit și de Ștefan Munteanu, *Stil și expresivitate poetică*, București, Edit. științifică, p. 123: mai nuanțat, Renato Barilli, *Poetică și retorică*, București, Edit. Univers. 1975, p. 288—289.

[33] Acest termen este luat ca echivalent cu „deviere", „infracțiune", „violentare", „îndepărtare de..." și „depășire a..." limbajului prozaic. Vezi Gérard Genette, *Figuri*, București, Edit. Univers, 1978, p. 217.

[34] Ch. Bruneau, *La stylistique*, în „Romance Philology", nr. 1, 1951, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, p. 6.

cărilor normelor lingvistice, la fel cum, în geometrie, face posibilă apariţia geometriilor neeuclidiene prin acceptarea ca axiome a propoziţiilor false din punctul de vedere al geometriei euclidiene. Artistul orientează acţiunea abaterilor de la toate nivelurile spre obţinerea unui comportament probabilistic al raportului semasiologic [35].

Menţionăm cîteva *aspecte ale abaterilor semantice*. Pornim de la constatarea că propoziţii corecte din punct de vedere sintactic pot fi incorecte din punct de vedere semantic. În unele propoziţii, între sfera subiectului şi sfera predicatului nu există nici un punct de atingere care să permită stabilirea unui raport logic. Fenomenul a fost analizat dintr-o perspectivă lingvistică de Noam Chomsky, în consideraţiile sale asupra „gradelor de gramaticalitate". „Gramaticalitatea" este înlocuită, în domeniul analizelor, de poetica structurală şi semiotică, cu „competenţa (pertinenţa) semantică".

Pentru a-şi îndeplini funcţia comunicativă, al cărui indiciu este posibilitatea înţelegerii mesajului de către un receptor real sau posibil, construcţiile lingvistice trebuie să fie corecte atît sintactic cît şi semantic. Aceasta înseamnă că fiecare termen să-şi îndeplinească funcţia pe care o are în interiorul unei construcţii verbale. În particular, predicatul să fie competent în raport cu subiectul.

Tzvetan Todorov formulează astfel postulatele privitoare la sensul cuvintelor: „*a*) sensul fiecărui morfem poate fi descompus în unităţi mai simple (seme, categorii sau trăsături semantice); *b*) în afară de acest sens decomposabil, fiecare morfem posedă o caracteristică combinatorie, care indică semele ce trebuie să fie prezente într-un alt morfem pentru ca el să se poată combina cu primul într-un raport sintactic dat" [36]. Aşadar, sensul unui cuvînt îşi circumscrie o zonă de competenţă a combinărilor posibile, în acest tablou fiind incluse şi propoziţiile false. „Propoziţia falsă poate fi adevărată, pentru că predicatul este un predicat posibil al subiectului. Propoziţia absurdă nu poate fi adevărată pentru raţiuni inverse. Noi vom vorbi în primul caz de competenţa, în al doilea caz de incompetenţa predicatului" [37]. Anomaliile semantice vor fi combinări în care semele unui morfem nu satisfac exigenţele combinatorice ale semelor unui alt morfem.

Limbajul poetic îşi trage sevele din sfera unei explorări sistematice, cu finalitate estetică, a incompetenţei lingvistice, evitînd combinările comune, fără mister şi, de aceea, şterse ca expresivitate. Stilul, ca ansamblu de abateri, presupune manevrarea conştientă a acestora în vederea transmiterii unui conţinut care poate fi transmis numai astfel. Reducerea abaterii prin mecanismul alegerii dintre aproximativ-echivalenţii semantici (pe axa paradigmatică), asigură convertirea abaterii în valoare estetică, valorificarea metaforică a încălcării restricţiilor semantice. Incompetenţa determină în poezie o reducere lingvistică (J. Cohen). Aceasta echivalează cu o redescifrare a semnificantului *(Snt)*, ceea ce duce la un semnificat competent *(St_2)*, faţă de cel incompetent *(St_1)*. Schematic, acest fapt poate fi reprezentat astfel: $Snt \rightarrow St_1 \rightarrow St_2$. Între cei doi semnificaţi *(St_1 şi St_2)* există puncte comune, mai multe sau mai puţine. De exemplu: *1)* St_1 *(a, b, c)* $\rightarrow St_2$ *(a, d, e)*; *2)* St_1 *(a, b, c)* $\rightarrow St_2$ *(a, b, d)*. În cazul *1* abaterea este mai mare decît în cazul *2*, pentru că în exemplul *1* între cei doi semnificaţi există numai un element comun, iar în exemplul *2* două elemente comune (*a*, *b*). Elementele *a*, *b*, *c* etc. din aceste exemple sînt unităţi de semnificaţie mai mici (seme), care alcătuiesc semnificaţia unui cuvînt. În unele cazuri, însă, abaterea este maximă, ceea ce îngreunează valorificarea metaforică: *3)* St_1 (*a*, *b*, *c*) $S.St_2$ (*d*, *e*, *f*). Cînd Mallarmé spune „negru vînt", „urzicate lame", „strîmtori nocturne" ş.a.m.d., lăsînd la o parte abaterea sintactică (inversiunea epitetului în primele două exemple), la nivel semantic nu putem ajunge la nici o legătură între cele două cuvinte ale fiecărei combinaţii. Abaterea sintagmatică este maximă, pentru că raportul lor este de pură exterioritate. Incompetenţa, în acest caz, nu poate fi atenuată prin analiza semantică a cuvintelor în vederea dezvăluirii

[35] Obiecţiile aduse împotriva înţelegerii stilului ca abatere sînt întreţinute de dificultăţile pe care le ridică definirea normei. „Limbajul comun — arată Tzvetan Todorov — este locul de întîlnire a mii de norme şi este deci, prin excelenţă lipsit de normă" (*Les études du style*, în „Poetique", nr. 2, 1970, p. 225). Trebuie însă avut în vedere faptul că limba este în esenţă un mijloc de comunicare şi, ca atare, structurarea sa este făcută în acest scop: această structură poate fi acceptată ca normă. „Norma poate fi înţeleasă ca însăşi structura pertinentă (competentă — n. ns.) a limbii, prin pertinenţă determinîndu-se calitatea structurii de a se manifesta concret în enunţuri" (Ion Coteanu, *Stilul ca deviere*, în „Studii şi cercetări de lingvistică", nr. 3, 1971, p. 237). Norma apare ca totalitate a regulilor care guvernează exprimarea standard.

[36] Tzvetan Todorov, *Les anomalies sémantiques*, în „Langages", 1 mars, 1966, p. 101.

[37] J. Cohen, *Structure du langage poétique*, Flammarion, Paris, 1966, p. 109.

unei tainice legături (vezi schema 3), ci prin *descifrarea mecanismului subiectiv care a permis asocierea.* Cînd același Mallarmé spune „vecernie albastră", vrea să sugereze liniștea produsă de dangătul clopotului (interpretarea lui J. Cohen). Cuvîntul „albastre" indică starea subiectivă de „liniște".

La nivel macrostructural, poezia modernă încalcă ceea ce în lingvistică se numește, cu un termen împrumutat din teoria informației, „influența la distanță". Acest principiu recunoaște că alegerea unei unități lingvistice restrînge posibilitățile de alegere a unităților succesive, ceea ce echivalează de fapt cu extinderea cerințelor competenței semantice de la nivel microstructural (predicație, determinare) la nivelul discursului ca totalitate. Articularea propozițiilor are loc pe fundalul continuității logice în universul discursului. Or, poezia, încălcînd această restricție, pulverizează incompetența la nivelul macrostructurii, realizînd *o coerență metaforică, în defavoarea celei strict logice.* În acest caz, conjuncțiile și adverbele, care au funcția de coordonare a termenilor și propozițiilor, devin chei de declanșare a mecanismului metaforic prin crearea unei structuri tensionale.

În același sens acționează în poezie și abaterile sintactice.

Reducerea abaterii are loc în plan paradigmatic, echivalînd cu metaforizarea. Interpretarea metaforică a abaterii presupune valorificarea paradigmelor semantice și fonice, adică obținerea efectelor metaforice prin exploatarea similarității dintre termenul metaforic și cel propriu. Între termenul metaforic și cel propriu trebuie să existe o interferență care să permită înlocuirea unui termen printr-un alt termen. Sînt excluse, dar, atît identitatea absolută cît și eterogenitatea absolută. În primul caz, metafora nu și-ar avea rațiunea de a fi decît la nivelul preferinței pentru un termen sau altul în funcție de sonoritate, ritm (unicele cazuri posibile), ceea ce este totuși departe de a justifica metafora din punct de vedere semantic. În cel de-al doilea caz, nu poate fi găsită prin analiză semantică puntea de legătură dintre termeni. Compatibilă cu o abordare teoretică ce are în vedere fenomenul derogării de la normă, poezia modernă conservă și reîncarnează în stări diferite tocmai acest fapt.

În mare parte, limbajul poetic actual operează o maximă distanțare a sensului figurat de cel propriu. Așa se face că nici nu poate fi vorba în mod riguros de un sens propriu determinat. Aceasta pentru că adevăratul poet nu-și scrie mai întîi ideile și după aceea le caută o exprimare metaforică: el *gîndește metaforic;* ca atare, sensul propriu nu preexistă, ca determinat, celui figurat; deci, nu va exista constrîngerea absolută ca de la un sens figurat, în mod linear, să se treacă la un sens propriu. Pornind de la cercetările lui Fr. Paulhan asupra dublei stări a limbajului (semnificantă și sugestivă) [38], H. Adank distinge „metaforele afective" — bazate pe *analogie de valoare* — de „metaforele explicative" [39]. Dacă în întrebuințarea obișnuită se face abstracție de numeroasele atribute pe care termenul metaforic le are, reținîndu-se numai atributul comun [40], potențarea valențelor semantice a cuvintelor în structurile poetice permite să observăm că „metafora poetică nu este o simplă schimbare (substituire — *n.ns.*) de sens, ci este o schimbare de tip sau de natură a sensului, trecerea de la sensul noțional, la cel emoțional. De aceea nu toate metaforele sînt poetice" [41]. Poezia contemporană aduce în prim plan nu metafora ca ornament stilistic, ci tonul metaforic. Paul Ricoeur, arată că este vorba de „înlocuirea teoriei retorice a substituției *printr-o teorie specifică semantică a interacțiunii între cîmpuri semantice*" [42]. Modernii ridică pe prim plan structurarea metaforică a limbajului poetic. Dacă *„metafora ca substituție"* este traductibilă semantic, *„metafora ca interacțiune"* este intraductibilă pentru că are deschidere spre o pluritate de sensuri proprii. Reducerea termenului metaforic la cel propriu nu are loc în virtutea liniarității impuse de substituire, ci în virtutea plurivalenței permise de modificarea conținutului semantic al termenilor prin intercondiționare structurală. Într-o asemenea perspectivă, toate mijloacele și procedeele utilizate de poet apar drept componente ale procesului de dirijare a semnificațiilor în discursul poetic. Acest discurs este, așadar, *o construcție semantică complexă care vizează declanșarea mecanismului metaforic.*

6. PRECIZĂRI FINALE

Orice teorie estetică, întrucît urmărește să ofere o explicație cuprinzătoare a specificului artei în ansamblul creațiilor spirituale,

[38] Cf. Fr. Paulhan, *La double fonction du langage*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1929.

[39] Cf. H. Adank, *Essai sur les fondements psychologiques et linguistiques de la métaphore affective*, Genève, Imprimerie et Éditions Union S. A., 1939, p. 87.

[40] Cf. H. Konrad, *Etude sur la métaphore*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1958, p. 35.

[41] J. Cohen, *Structure du langage poétique*, *ed. cit.*, p. 214.

[42] Paul Ricoeur, *La métaphore et le problème central de l'herméneutique*, în „Revue philosophique de Louvain", Février, 1972, p. 99.

presupune un anume mod de raportare la autonomia și diversitatea limbajelor artistice. Această stare de fapt nu apare totdeauna în istoria esteticii cu puterea evidenței nemijlocite. Însă, chiar dacă estetica s-a dorit o viziune de largă respirație asupra caracterului ireductibil al sferei artisticului — elaborînd, din perspective diverse, o concepție asupra frumosului —, implicit a contribuit la circumscrierea problematico-explicativă a ceea ce este simbolul artistic. Iar disputele „înalte" (filozofice) purtate cu privire la autonomia artei și relațiile sale cu viața socială au fost tot atîtea divergențe subiacente în zonele „joase" (de un interes filozofic mai redus) ale mijloacelor expresive și tehnicilor de limbaj. Într-o primă fază a dezvoltării esteticii generale, această co-habitare este neproblematică; atît timp cît filozofia frumosului își atașează sau subordonează o explicație oricît de sumară a limbajului artistic, sau acesta din urmă face obiectul unor cercetări — fie cu pretenții clasificatorii, fie din nevoia artiștilor de a-și clarifica tehnica actului creator —, nu se ivesc dificultăți, iar estetica filozofică are un prestigiu neștirbit și inspiră încredere deplină în capacitatea sa de a aborda aria tematică pe care fenomenul artistic o supune reflecției. Situația se complică odată cu apariția abordărilor științifice specializate orientate spre structura formală a operei de artă. Acestea, în mare parte, continuă intuițiile purismului estetic și crezurile manifest afirmate în poeticile unor artiști moderni. Corespunzător concepției clasice asupra artei — ca *mimesis* și *imaginație idealizatoare* —, simbolul artistic este privit ca o structură eminamente funcțională; dimensiunile sale sînt dominate de nevoia reprezentării, comunicării, imitării, fiind, ca atare, un limbaj ornamentat, „ales", exhaustiv traductibil în limbajul comun. Romanticii impun tot mai mult conștiința estetice faptul că simbolul artistic posedă calități ireductibile, unice în raport cu limbajul comun. Exacerbarea acestei autonomii este de factură estetistă. Nu întîmplător, de pildă, aprecierile lui Novalis cu privire la puritatea expresiei poetice corespund perfect distincției kantiene dintre artele pure și cele aplicate. Ecourile unei asemenea poziții unilaterale sînt prezente în poeticile unor mari creatori contemporani. Important este însă de sesizat că noile reflecții estetico-filozofice își atașează o nouă viziune asupra limbajului artistic, surprinsă elocvent în distincția pe care Goethe o face între alegorie și simbol (ultimul opune rezistență la înțelegerea strict rațională, este intraductibil, indirect, ilimitat în semnificații ș.a.m.d.).

Intuițiile romanticilor referitoare la natura limbajului artistic — concentrate în definirea poeziei de către Novalis ca „expresie pentru expresie" — devin *obiect de cercetare științifică*, începînd cu formalismul rus, structuralismul Școlii de la Praga și continuînd cu analizele contemporane de tip lingvistic, informațional, structuralist, semiotic. „Litera și semnul vor fi considerate de către noi ca bază a întregii literaturi", arată Tzvetan Todorov [43]. „NU opera literară însăși este obiectul activității structurale; ceea ce aceasta caută sînt proprietățile acestui discurs particular care este discursul literar. Întreaga operă nu este, dealtfel, considerată decît ca manifestarea unei structuri abstracte mult mai generale, ea fiind numai o realizare posibilă" [44]. Știința literaturii nu trebuie să studieze literatura, ci „literalitatea", adică ceea ce face dintr-o operă dată operă literară: procedeele artistice, formale. I. N. Tinianov avea dreptate cînd arăta că este greșit a înțelege raportul dintre formă și conținut după formula: „formă + conținut = pahar + vin". După cum remarcă B. Einhenbaum, „noțiunea de formă a obținut un sens nou, nu mai este un înveliș, ci o totalitate dinamică și concretă care are conținutul în ea însăși, în afară de orice corelație" [45].

Evident, formaliștii ruși sesizează că este imposibilă separarea, în opera de artă, elementelor lingvistic-expresive de ideile exprimate, dar sînt tentați să reducă literatura la o sumă de procedee de limbaj. Accentul cade pe înțelegerea artei ca formă, iar analiza formei este redusă la analiza relațiilor dintre elementele de limbaj [46]. Acest fapt justifică afirmația lui R. Wellek: „Deși cu instrumente infinit mai fine, ei s-au întors la vechiul formalism retoric" [47].

Studiul riguros al polisemiei, intraductibilității și valorii semantice proprii simbolului artistic este consecința firească a autonomiei fenomenelor estetice. Aplecarea asupra procedeelor lingvistice și a relațiilor dintre semne în interiorul textului are capacitatea de a releva mecanismul prin care autorul creează valoarea estetică, și, evident, aduce în discuție problema funcției specifice a limbajului în artă.

Inițial, asemenea abordări imanente ale literaturii (în special) erau apropiate de viziunile estetiste, însă delimitările nu întîrzie

---

[43] Tzvetan Todorov, *Poétique*, în *Qu'est-ce que le structuralisme*, Seuil, 1968, p. 106.

[44] *Ibidem*, p. 102.

[45] B. Einhenbaum, *La théorie de la „méthode formelle"*, în *Théorie de la littérature*, Seuil, 1965, p. 44.

[46] Tzvetan Todorov, *Quelques concepts du formalisme russe*, în „Revue d'esthétique", 2/1971, p. 135.

[47] R. Wellek, *Conceptele Criticii*, p. 69.

să apară. Astfel, dacă inițial R. Jakobson accepta indiferența poeziei față de obiectul enunțării [48], în *Lingvistică și poetică* depășește autotelismul pur prin recunoașterea îmbinării funcției estetice cu cea referențială în limbajul poetic [49]. Polemizînd cu cei care îl învinuiau de „artă pentru artă", el precizează că metoda structurală nu duce inevitabil la desconsiderarea funcțiilor artei în viața socială: „Ceea ce noi subliniem nu este separatismul artei, ci autonomia funcției estetice" [50].

După cum precizează J. Mukarovsky, limbajul artistic nu poate fi definit corespunzător prin însușiri: ornamente, figuri, individualitatea expresiei ș.a.m.d., ci prin funcție: „scopul limbajului poetic este obținerea unui efect estetic" [51]. Acesta este obținut prin aranjament lingvistic, prin tehnici de corelare semantică, depășirea funcției strict comunicative, referențiale etc. [52]. „Concentrarea funcției estetice asupra semnului însuși apare ca o consecință directă a autonomiei proprii fenomenelor estetice" [53].

Menționăm, însă, că analiza modului de structurare a limbajului în textele artistice nu epuizează specificul valorii estetice. Textul literar, compoziția plastică etc. sînt elemente foarte importante ale operei artistice, dar nu se confundă cu aceasta; efectul artistic rezultă din corelarea textului cu ansamblul complex al concepției despre viață și ideatic-etice [54]. Procedeele artistice proiectează o lume de motive, personaje și intrigi; unitatea de sens a operei este efectul construcției unificate prin comunitatea ideii sau a temei [55]. Invenția formală, așa cum a reieșit din analiza limbajului poetic, lărgește cîmpul de posibilități expresive, fiind subordonată transmiterii unui mesaj uman transfigurat afectiv.

Tehnica formală a corelării semantice îmbogățește universul semnificațiilor, dar *tema* unifică totalitatea procedeelor într-o structură, iar valoarea estetică depinde de măsura în care *sensul rațional* trece în *sens afectiv* (subiectul operei este ridicat la rangul de lume estetică). Un creator poate, desigur, cultiva arbitrariul sistematic. Dar, arată U. Eco, „un mesaj total ambiguu apare ca foarte sărac în informații, deoarece dispune de numeroase alegeri interpretative, dar poate fi delimitat ca zgomot; adică îl pot reduce la o dezordine pură" [56]. Or, calitatea estetică depinde hotărîtor de mesajul subiectivizat.

Întrucît simbolul în artă nu este neutru din punct de vedere axiologic, perspectiva structuralistă are avantajul de a evidenția pregnant tehnicile formale și logica internă a semnelor prin care artistul modern comunică. Mai ales în raport cu arta contemporană, cercetările structurale inițiază o nouă pedagogie a lecturii, circumscriu un orizont de sensibilitate a operei de artă în care trebuie să se înscrie capacitățile intelectual-afective ale receptorului valorii estetice. Tocmai de aceea integrarea lor în planul mai general al esteticii filozofice este nu numai posibilă, ci și necesară.

Deși autonom, limbajul artistic vehiculează semnificații umane, social-istorice complexe, iar descifrarea lor solicită, desigur, concentrarea asupra structurii operei, dar, în egală măsură, și situarea sa în contexte explicative mai largi (ideologice, morale ș.a.m.d.). Prin urmare, adevărata utilitate a demersului structuralist apare atunci cînd nu i se absolutizează puterea explicativă, cînd nu este considerat un scop în sine, ci apelează la o fructuoasă joncțiune cu estetica filozofică și alte moduri de abordare a simbolului artistic (psihanaliză, psihologie, sociologie etc.).

Considerăm că precizările făcute pînă în acest punct pledează pentru necesitatea și posibilitatea unei joncțiuni între estetica filozofică și cercetările de tip structural. Arta clasică, deși în organizarea inedită a elementelor purtătoare de sens presupune originalitate și creație, în esență nu realizează o mutație structurală, ceea ce determină ca receptarea să fie inclusă în sfera de așteptări circumscrisă de sesibilitatea, gustul, cultura, prejudecățile individului modelate de un anume context sociocultural. Rolul activ în receptarea unei asemenea opere constă în adecvarea la mesaj (care este ambiguu pentru că este estetic) și are loc pe fundalul unei regăsiri, de către subiect, a structurii habitudiniior sale. Arta modernă, după cum am arătat,

---

[48] Cf. R. Jakobson, *Fragments de „La nouvelle poésie russe"*, în „Poétique", 7/1971.

[49] În vol. *Probleme de stilistică*, București, Edit. științifică, 1964.

[50] R. Jakobson, *Qu'est-ce que la poésie?*. în „Poétique", 7/1971, p. 307.

[51] J. Mukarovksy, *Despre limbajul poetic*, în vol. *Poetică și stilistică. Orientări moderne*, București, Edit. Univers, 1972, p. 197.

[52] J. Mukarovsky, *La dénomination poétique, et la fonction esthétique de la langue*, în „Poétique",(3/1970, p. 394.

[53] J. Mukarovsky, *La dénomination poétique*, în *IV-e Congrès International de Linguistes*, Copenhaga, 1836, p. 73.

[54] Cf. I. M. Lotman, *Lecții de poetică structurală*, București, Edit. Univers, 1970, p. 69.

[55] Cf. B. Tomașevski, *Teoria literaturii, Poetica*, București, Edit. Univers, 1973, p. 247.

[56] U. Eco, *La struttura assente*. Nuovi saggi italiani, Milano, 1968, p. 63.

merge pe o divergenţă structurală. Logica interioară a limbajului artei moderne necesită *un alt mod de raportare activă* a subiectului în procesul receptării. Accentul pus pe structurarea elementelor semiologice este revelatoriu pentru unele dimensiuni ale umanismului acestei arte. De ce? Opera de artă nu dublează ştiinţa în ceea ce priveşte conţinutul, ci transmite mesaje care pot fi vehiculate numai prin modul său specific de structurare. Complicarea organizării formale satisface acest deziderat în concordanţă cu stadiul actual de dezvoltare al culturii şi civilizaţiei (fiind *doar o manieră artistică!*). Analiza modelului operei deschise — din perspectivă structurală, semiotică — permite conturarea faptului că arta actuală crează noi modele, registre ale sensibilităţii umane.

În măsura în care subiectivitatea creatoare se supune exigenţelor de profunzime în atitudine, „opera deschisă" reuşeşte să ne pună în contact cu certitudinile şi incertitudinile realităţii umane contemporane nu prin ilustrarea sau explorarea unui umanism, ci prin inventarea acestuia. Umanismul artei clasice se înscrie în repertoriul modelelor permise de o anume concepţie asupra omului, nefiind o creaţie absolut nouă. Umanismul artei moderne este preponderent inventiv. Modelul operei deschise reprezintă condiţiile structurale favorizante unui nou umanism al artei, în care accentul este pus pe crearea unor noi modele de sensibilitate umană. Şi, desigur, în acest punct, este necesar apelul la o teorie asupra subiectivităţii estetice, tocmai pentru a pune de acord înnoirile de ordin formal cu aspectele conţinutului umanist-estetic. Căci valoarea estetică şi judecata de valoare depind de structura operei, dar structura nu se identifică cu valoarea artistică. Aşa cum arată G. Lukács, definitorii pentru umanismul estetic sînt: atitudinea, soluţiile, gradul de angajare pe care subiectivitatea creatorului le impregnează operei izbutite estetic.

LINIE ŞI SENS

DE

ION ITU

1. ORDINEA LINEARĂ

Există un potenţial vital depozitat la nivelul simţurilor. El absoarbe din spaţiu un depozit informativ incomensurabil. S-a calculat că numai o mică parte intră în rezervoarele raţiunii, participînd la asigurarea orientării noastre biopsihice. Putem spera măcar că sistemele selective operează exact şi ne furnizează într-adevăr informaţia optimă?

Dimpotrivă, voci tot mai multe atrag atenţia asupra impreciziei care domneşte la nivelul aparatului nostru de recepţie. Sînt argumente gata să confirme că procesele noastre de percepţie funcţionează departe de rigorile unei ordini solide, cum sînt altele gata să probeze că o anumită acţiune constrîngătoare îşi aplică programul şi aici. Cîteva informaţii în legătură cu autorizarea informaţiei vizuale, de pildă, au demonstrat că organizarea preferinţelor autorizează automat *prioritatea sistemului vizual*. După ce lumea a trăit, s-a spus o lungă epocă a supremaţiei *simţului tactil*, de multe veacuri ea se mişcă stimulată şi călăuzită de disciplina universului vizual. Nimeni nu ne poate garanta că aceasta este cea mai bună autoritate posibilă. Sînt chiar presupuneri, deloc lipsite de temeinicie, că unul din sensurile principale spre care se vor orienta transformările viitoare ar fi tocmai dislocarea conceptelor vizuale, în vederea instaurării unei noi ordini funcţionale.

Nu putem şti cine va deţine instrumentele deciziei în noile condiţii. Se anticipează că *simţul acustic* ar beneficia de calificarea cea mai sigură în raport cu cerinţele care vor fi. Probabil că lumea se va adapta atunci principiilor acustice, în măsura în care ea se poate modela după capriciile şi după nevoile fiinţei umane. Ceea ce putem spera este ca măcar spaţiul ambiental să poată fi adaptat normelor acustice. Cu siguranţă, un program de reforme va fi consacrat demolării plafonului de zgomot ce ne apasă şi instaurării unei lumi din care se va eradica toată această barbarie sonoră gata să ne inunde. Va fi o lume frumoasă, desigur, lumea aceasta chemată să asculte disciplina severă a sunetului.

Cum va arăta civilizația bazată pe structura cîmpurilor acustice? Ce se va întîmpla cu lumea acestor culturi de forme instaurate de om atît de bogat în centura ambientală, parcă anume pentru a-l izola de participarea la marile taine ale naturii? Iată întrebări care s-ar putea să aibă o însemnătate deosebită în viitor. Poate chiar în viitorul apropiat.

Pînă atunci însă viața umană trăiește o experiență vizuală de amploare. La baza ei stă o experiență tactilă. Posibilitățile acesteia s-au desfășurat la nivelul unor concepte primare, grupate în serii de ordinul concret, simplu, static, separat, repetabil. „În orice motiv continuu — spune Wiliam Ivins — mîna are nevoie de forme simple și statice și ea se adaptează cel mai bine cînd acestea se repetă. Mîna cunoaște obiectele separat, unul după altul, și, contrar ochiului, ea este incapabilă să perceapă concomitent un grup de obiecte într-un singur act al cunoașterii. Spre deosebire de ochi, mîna singură nu are posibilitatea de a stabili dacă trei sau mai multe obiecte stau pe aceeași linie dreaptă". Adoptarea ordinii vizuale nu a însemnat, nici pe departe, o părăsire completă a instrumentelor ordinii tactile. Ba chiar s-ar putea vorbi de o asimilare a experienței de acest tip. Cum s-ar putea discuta, de asemenea, despre integrarea experienței acustice străvechi în gîndirea vizuală.

Ne interesează acum să știm *cauzele* care au provocat *expansiunea vizualității*. Fără îndoială, una dintre ele a fost apariția și dezvoltarea *scrierii*. Evenimentul apare într-adevăr ca un moment revoluționar în dezvoltarea cunoașterii umane. După inventarea îndeletnicirii de a scrie, adică aproximativ cu 3 000 de ani î.e.n., omenirea și-a făurit treptat un formidabil instrument de vehiculare a informației. Practic, un nou sistem de cunoaștere s-a instalat între om și natură. Eficiența lui a provocat mutații numeroase în configurația raporturilor om-mediu, mutații amplificate nebănuit prin apariția presei de tipar. Între conceptele fundamentale impuse, cel mai stabil a devenit, desigur, conceptul de *liniaritate*. Atît de stabil, încît întreaga cultură ulterioară a fost considerată, în mod general, ca dominată de viziunea lineară.

Această liniaritate nu a fost datorată însă exclusiv revoluțiilor provocate de istoria scrisului. Nu ne putem da seama nici măcar dacă aceste revoluții au fost hotărîtoare. Trebuie să recunoaștem însă și acțiunea unor concepte mai subtile în acest cadru. Între ele am nota *stabilitatea*, *claritatea*, *precizia*, *siguranța*, dar și *ordinea ca atare*, categorii cu o prestanță indiscutabilă într-un sistem organizat după aspirații raționalizate. Chiar și logica, s-a spus, în tendința de a se apropia de idealul exactității, a înțeles că acest țel nu poate fi atins decît întemeindu-se pe un limbaj precis, de semne perceptibile vizual și așezate stabil.

2. CONCEPTUL DE LINIE

La originea concepției lineare stă *linia*. Nu ne interesează imediat să știm dacă ea este o calitate a lumii sau este numai un instrument cu care ființa umană măsoară necuprinsul. S-au făcut demonstrații și într-un sens și în altul și este probabil că un răspuns definitiv nu va putea fi dat prea curînd. Poate că este mai folositor pentru noi să evităm această dispută și să ne întrebăm *ce avantaj a prezentat linia pentru organizarea gîndirii umane*, de vreme ce ea a definit, pînă la urmă, însuși conținutul procesului de instaurare a ordinii vizuale.

Înainte de a exista linia, ochiul percepe *punctul*. De fapt, punctul este chiar *germenul liniei*. Ipoteza punctului nu se rezolvă deplin în cadrul liniei. În prefigurările plasticii eminesciene, punctul apare ca un germene al lumii și ca un reper în haos: „Dar deodat-un punct se mișcă... cel dintîi și singur. Iată-l/ Cum din chaos face mumă, iară el devine Tatăl.../Punctu-acela de mișcare, mult mai slab ca boaba spumii,/E stăpînul fără margini peste marginile lumii...".

Nevoia de a fixa mai întîi punctul se distinge profund în istoria științei. El este centru și loc. De la el pornesc și la el se întorc toate aventurile cugetului. Punctul apare, așadar, ca scop și cauză, ca pivot fundamental în arhitectura lumii. Pe lista noțiunilor euclidiene, punctul stă chiar în fruntea primei grupe de lucru, ca obiect fundamental alături de dreaptă și de plan. Înainte de a se ajunge la teoreme și la axiome, înainte de a arăta relațiile fundamentale, învățații denumesc noțiunile fundamentale: punctul, dreapta și planul. Nu le definesc. Le denumesc, stabilind astfel valoarea lor axiomatică.

Dacă ne întoarcem acum la calitatea care a hotărît poziția liniei, înțelegem mai bine puterea ei funciară, de legătură. Apariția ei presupune deodată existența a două centre. Ea este, prin urmare, un drum, un traseu, care consolidează un cuplu, un exercițiu și un ritm linear, adică un principiu fundamental de organizare a lumii. Linia conține cel mai sigur și cel mai statornic fapt de unitate. În interiorul ei se consumă un conflict dialectic și se elaborează prima normă de armonie. Linia absoarbe o distanță și definește o durată.

Mulți au fost tentați să creadă că linia nu înseamnă nimic. Chiar Paul Klee spunea că linia începe să aibă o funcție numai din clipa

în care asupra ei s-a produs un accident. Dar linia şi-a asumat deja un accent vital încă din momentul în care s-a ivit în spaţiu. Conţinutul acestei încărcături genetice nu este numai prezumtiv şi abstract. Determinarea lui poate fi verificată prin experienţe dintre cele mai concrete cu putinţă. Nici un ochi, oricît ar fi el de sărac în cultura imaginilor şi în har, nu percepe linia dintr-un cîmp alb numai în sine, ci imediat într-un sistem de conexiuni care o leagă de ochi şi de marginile cîmpului, în raport cu care stabileşte rapid corespondenţe şi angajează răspunderi.

Nu numai linia, dar nici punctul nu poate exista izolat în spaţiu. „Atunci cînd omul merge, gîndeşte sau pur şi simplu priveşte — spune Réne Huyghe — el nu face altceva decît să unească. Nu există punct izolat decît în spaţiul abstract; în realitate, punctul ori se deplasează, ori este legat de un altul şi între aceste două poziţii sau puncte se desfăşoară drumul unui gînd sau al unui gest. Realitate efectivă sau simbol imaginar, linia este necesară pentru legătură, iar legăturile pentru desfăşurarea vieţii".

Dealtfel, linia nici nu se rezumă la a defini un simplu sens spaţial. Remarca făcută de Pliniu referitor la metoda de lucru a pictorului Apelles — *Nulla dies sine linea* — a fost înţeleasă încă din antichitate ca adresîndu-se cu deosebire poeţilor. Iar mutaţia nu trebuie explicată ca o deviere conotativă, deoarece înţelesul ei părea încă de atunci mai apropiat de „rînd", adică de un sistem de înşiruire. De aici asocierea, deloc forţată, la ideea de brazdă, deci de fişie întoarsă, răsturnată, din care s-a iscat românescul *a întoarce*, dar şi latinescul *versus*, cu înţelesul de fişie răsturnată cu plugul. Nu este de mirare că primul sistem de aşezat versurile imita chiar mersul plugului, înşiruindu-se întîiul vers de la stînga la dreapta, iar al doilea de la dreapta la stînga, după cum era întors şi plugul în capătul brazdei. Brazda are forma unei linii drepte, a unui rînd şi, prin comparaţie cu ea, s-au numit *versus* rîndurile aşezate unul sub altul ale unei poezii.

Aria conceptului, după ce s-a consolidat profund în istoria geometriei, s-a deschis şi s-a întins cu autoritate în lumea ştiinţelor, contribuind la definirea elementelor de bază ale acestora. De la liniile bătăliilor militare şi de la liniile hărţilor topografice, la linia politică şi la conduita morală, pînă la semnul de unire cel mai simplu, conceptul de linie a făcut o carieră privilegiată între cuvintele vocabularului. Iar dacă urmărim statornicia acestei rădăcini în istoria vorbirii umane în general, trebuie să recunoaştem că ne aflăm în preajma unuia dintre cele mai stabile fenomene lingvistice. Ceea ce devine încă o dată semnificativ pentru aprecierea constanţei ordinii vizuale, ca fapt de autoritate în istoria experienţei umane.

3. TIPURI DE LINIE

Analiza conceptului înfăţişează o multitudine de criterii în funcţie de care poate fi judecată linia. Ele pot fi clasate după *aspect*, după *loc*, după *direcţie* sau după *calitate*. În interiorul fiecărei grupe se disting mai multe sensuri categoriale. Este necesară o descriere măcar a tipurilor principale.

După *aspect*, linia pare a oscila între gradele de gros, subţire, scurt sau lung. O linie groasă umple spaţiul cu anume brutalitate, dar şi cu mai multă trăinicie. Ea inspiră stabilitate aidoma unui zid masiv şi dens, văzut de sus. Din această forţă ce domină orizontul plastic decurg şi avantajele şi dezavantajele ei. Dacă nu i se poate nega puterea cu care iradiază în spaţiu, există suficiente rezerve pentru aprecierea compatibilităţii ei cu lumea formelor. Linia groasă taie frontiere brutale între obiecte, izolîndu-le unul de altul, sparge congruenţa materiei. Accentul ei nu cade pe evidenţierea structurii formelor, nici pe tainele armoniei lor în spaţiu, ci pe faptul îngrădirii lor, ca într-un lagăr cu celulele zăvorîte fără speranţă. Sentimentul acestei degradări nu poate fi contestat şi el se exprimă cum nu se poate mai bine în lucrările pictorului francez Georges Rouault. Sintetizînd posibilităţile expresive ale acestui tip de linie, ne vom reaminti cuvintele lui Marcel Brion referitoare la arta lui Hans Hartung: „Hartung a ajuns la acel punct de esenţialitate în care o singură linie, concentrînd toate contraşocurile materiei şi ale spiritului, devine, ea singură, soluţia majoră, concluzia vitală a clocotirilor telurice în care se dezlănţuiesc sau par să se dezlănţuiască toate forţele distrugerii".

O linie subţire conferă muzicalitate spaţiului. Coarda ei vibrează. Mesajul este îmbrăcat cu nuanţe sensibile. Nu este un mesaj patetic. Este mai curînd o naraţiune lirică. Nu i se poate contesta farmecul poetic. Linia subţire mărturiseşte despre subtilitate şi despre rafinament. Ea se ataşează mai bine geografiei spiritului decît materiei. Totuşi, o anume trepidaţie nervoasă şi o anume nebunie a jocului nu par a-i fi străine. În esenţă, ea slujeşte de minune trei tipuri de ţesături plastice: tipul spaţial, tipul muzical şi tipul structural. Nu e de mirare că limbajul ei stă la baza „folclorului planetar", închipuit de Victor Vasarely. Cum nu trebuie să ne mire dacă o vedem folosită ca pe un fir al Ariadnei, strecurîndu-se în interiorul obiectelor, pentru a le dezvălui nervurile structurale.

Aspectul scurt și aspectul alungit dau liniei posibilitatea de variație în spațiu. Dacă interpretăm lucrurile din punctul nostru de vedere, raportul scurt-lung este un raport departe-aproape și un raport sus-jos. Nu vrem să angajăm aici complicatele probleme ale perspectivei, dar nu se poate scăpa posibilitatea liniei de a opera prin acest raport simplu o primă departajare în adîncime, dincolo de impresiile propriu-zise pe care dialogul scurt-lung le poate trezi. Este suficientă o ilustrare în variația mic-mare ca să vedem cîte sensuri pot fi condensate în cleștele acestui raport. Mai curînd vom semnala efectul de străpungere cu care este înzestrată linia lungă. Nu negăm că o dată cu introducerea acestui efect deschidem de fapt primul pas către posibilitățile liniei de a semnifica mișcarea. O linie alungită crează senzația că a spart spațiul împinsă de o energie lăuntrică invizibilă sau absorbită de un magnet nevăzut. Faptul acestei străpungeri, dacă nu ne apare ca o experiență de teorie a relativității restrînse, unde lungimea unui segment în mișcare este imediat diferită de lungimea unui segment în repaus, nu poate să nu ne reamintească principiul deviației după temperatură, care ne asigură că lungimea este o consecință a unei presiuni dilatatoare. Dar corpurile în mișcare se supun concomitent proprietăților timpului, ceea ce înseamnă că este suficient segmentul unei linii atît de simple pentru a declanșa toate forțele universului.

După *loc* n-am putea stabili o listă prea mare de modele. Și nici nu ne-ar servi prea mult complicarea tabloului de tipuri. Ni se pare suficient și instructiv să ne referim numai la linia de limită și, în funcție de ea, la aventura structurală a liniei. Deoarece însă despre posibilitatea liniei de a deschide teme obiectelor pentru a alerga prin labirintul lor structural ne-am pronunțat deja, rămîne să vedem ce se ascunde în spatele acestei formulări pe care nu noi am denumit-o *linie de limită*. Ea se referă, desigur, la evocarea vechii funcții a liniei, în bună măsură pierdută de experiența artei moderne. Este vorba de posibilitatea de a delimita formele. Nu într-un sens dur, mutilînd, cum am văzut că poate să o facă linia cu aspect gros. Ci reflectînd ideea străveche după care arta începe prin **contur**, o idee aflată, de altfel, în afara interesului major al artei contemporane. Tocmai de aceea ni se pare semnificativ să ascultăm un punct de vedere actual în apărarea acestei funcțiuni: „Marea lege, legea de aur a artei, la fel ca și a vieții, este aceasta: cu cît mai distinctă, mai precisă și mai viguroasă va fi linia de limită, cu atît mai perfectă va fi opera de artă și cu cît va fi mai puțin tranșantă și precisă, cu atît mai convingător va fi dovedită slăbiciunea imaginației, plagiatul și cîrpăceala... Lipsa acestei forme precise și strict limitate dovedește lipsa ideii în mintea artistului și tendința spre plagiat în toate preocupările lui. Cum oare deosebim noi stejarul de fag, calul de bou, dacă nu prin liniile lor de limită? Cum deosebim un chip sau o expresie de alta dacă nu prin linia de limită și prin infinitele inflexiuni și mișcări" (William Blake).

Fără îndoială că cea mai proeminentă clasificare tipologică a liniei se distinge în gruparea ei după *direcție*. Patru îmi par a fi tipurile care se remarcă în această ordine: orizontal, vertical, diagonal și circular.

Sensul orizontal, probabil sub presiunea impresiei că pămîntul și orizontul trebuie reprezentate totuși printr-o linie dreaptă, presupune stabilitate și lărgime. O linie orizontală închipuie o bază constructivă, un fapt de consolidare. Ea conține senzația de odihnă și de relaxare, sugerează și ideea de monotonie și de oboseală. Pe un sens orizontal nu ne putem închipui decît o mișcare egală, o extensie unilaterală ce stîrnește mai puțin spiritul și pare a fi mai adecvată dimensiunii concrete a materiei. O deplasare pe orizontală extenuează pînă la urmă și nu deschide cîmpuri de joc pentru imaginație.

În raport cu orizontala, verticala incită. Ea este o provocare pentru spirit. Prezența ei implică agresivitate și elan patetic. Nu i se poate nega un anume dramatism caracterului vertical, dar, probabil prin contaminare cu sensurile stimulate de ideea zborului, verticalei i se recunoaște posibilitatea de a exprima imponderabilul și adîncimea, totodată meditația gravă și seninătatea. Imaginea ei în spațiu trezește amintirea gnomului străvechi, care stîrnește închipuirea, dincolo de pereții spațiului, pe căile perene ale timpului mișcător. Sub dunga ei înfiptă în pămînt, cugetul cutreeră eternitatea, iar sufletul se îmbată de dorul nemărginirii. Sînt senzații care ne răscolesc puternic lîngă romburile Coloanei fără sfîrșit clădite la Tg. Jiu de Constantin Brâncuși, dar care se implică, într-un fel sau altul, de fiecare dată cînd un sens vertical se ridică în fața ochilor. Dezvoltînd mai departe posibilitățile verticalei, nu-i putem refuza severitatea și măreția. Dacă decupăm cîteva fișe din concepția lui Mattis-Teutsch, putem adăuga și alte caracteristici: „Verticala este acțiune. Forma verticală este purtătoare și generatoare de siguranță, stabilitate și activitate. Orizontala înseamnă: repaus. Forma așezată orizontal reprezintă sinteza verticalei cu întinderea nemărginită. Orizontala e condiționarea vieții. Verticala e viața însăși". Este interesant să remarcăm totodată că sensul orizontal și sensul vertical converg bipolar. Ele așează un pilon constructiv de maximă rezistență pentru arhitectura suprafeței, a

formei şi a lumii. Căci dacă întîlnirea între o verticală şi o orizontală dă un accent puternic, colaborarea lor asigură edificiului stabilitatea materială, tărie şi echilibru.

Direcţia diagonală apare ca o expresie de sinteză între sensurile orizontal şi vertical. Se poate spune că ea îşi asumă calităţi şi defecte care există deja în descrierea acestora. Prin urmare, aspectul ei cel mai puternic este aspectul de sinteză. Diagonala va avea, de pildă, violenţa verticalei, dar ea va fi muiată de necuprinsul deschiderii orizontale. Mişcarea ei va fi mai puţin explozivă şi deci va exprima mai bine influenţa mişcării umane. Este şi motivul pentru care chiar în sugerarea stării de zbor ochiul nu s-a deprins cu vehemenţa verticalei şi a preferat să adopte un semn orientat diagonal. Combinînd efectul de înălţare cu efectul de coborîre, diagonala aduce spiritului, prin reţelele orizontale şi verticale, speranţa unei călătorii liniştite în adîncimile spaţiului şi ale timpului.

Cît priveşte direcţia circulară, ea reîntoarce şi concentrează. Înaintarea ei are loc într-un chip dintre cele mai bizare şi ea nu va putea fi înţeleasă bine în afara ideii de plan şi a ideii de formă. Din acest motiv nici nu insistăm prea mult asupra funcţiilor circularităţii. Trebuie să reţinem totuşi ideea că dacă toate celelalte direcţii împing închipuirea în afară, direcţia circulară este singura care o întoarce asupra sieşi. Ea conţine senzaţia mişcării, dar şi sentimentul unei continue reîntoarceri şi regăsiri. Probabil ca expresie a acestei constatări, direcţia circulară a fost înţeleasă mai adesea ca o direcţie înbiind la compunerea formei şi a structurii, singura convergentă şi capabilă să asigure unitate şi armonie unui întreg. De-a lungul unei direcţii circulare, perfecţiunea şi suficienţa îşi dau mîna şi se mişcă braţ la braţ.

După *calitate*, dacă nu am încălcat deja frontierele acestei categorii, linia recunoaşte numai două tipuri: dreapta şi curba.

Linia dreaptă dictează ordinea lumii. Ea este precisă, de o rigoare maximală şi cu un simţ al disciplinei desăvîrşit. Poziţia ei generează un model suprem pentru spirit. Linia dreaptă este chemată să legifereze în haos. Semnul ei indică siguranţă şi contestă dezordinea. În precizia ei drastică stă echilibrul materiei. La Rembrandt, s-a observat, „în mijlocul unduirilor celor mai senzuale, linia dreaptă vine să traseze imperioasa ei chemare la ordine" (André Lothe). În raport cu dreapta regală, linia curbă este considerată mai aproape de idealul uman de armonie. Ea exprimă mai bine adîncimile sufletului învolburat şi mişcarea eternului cosmic. Se crede că linia curbă are posibilitatea de a se mula după reacţiile subconştientului. Delacroix, care credea că liniile drepte sînt nişte monştri, a gîndit mai ales în curbe, ca şi van Gogh, dealtfel, spre finele vieţii. În „Noaptea înstelată" de van Gogh, de pildă, nu pilcurile norilor, ci senzaţiile impetuozităţii lor sînt pictate, iar curbele evocă magma presînd asupra spiritului, mult mai profund decît ar fi izbutit să o facă norii înşişi, dacă ar fi fost desenaţi exact. Putem trece însă cu vederea că efectele de curbură stîrnesc mai viu, cel puţin în gîndirea şi sensibilitatea modernă, ideea de alunecare în spaţiu? Şi pentru că sîntem pe un teren atît de apropiat de geometrie, să dăm cuvîntul unui matematician şi poet strălucit pentru a completa aceste distincţii: „Dragostea începe doar în cîntecul exhaustiv, în spaţiile curbe şi ermetice ale versului. Ura însă e lineară, de la junghiul lui Cain, zveltă înfloreşte numai în lănciile armatelor" (Ion Barbu).

4. TIRANIA RITMULUI

Linia operează ca un îndrumător încă din clipa naşterii sale. Factorul acesta racordant, ca un mesaj intuitiv şi ca o punte, pilotează mersul închipuirii noastre în spaţiu. Căci nu linia, ci ochiul şi cugetul nostru se mişcă. Linia rămîne îngheţată, în fiecare clipă egală cu ea însăşi. Nu e vorba să ne lăsăm furaţi de capcana celui de-al treilea argument invocat de Zenon din Eleea. Corespunzător raţionamentului său paradoxal, săgeata care zboară, deoarece ocupă în orice moment un spaţiu egal cu sine, este în stare de repaus. Chiar Aristotel se exprimase în ideea că linia dreaptă este finită prin însăşi esenţa ei. De aceea ea nu este aptă să poarte cu sine mişcarea unitate, continuă, uniformă şi eternă. Dar între argumentele lor şi concepţia de azi asupra mişcării s-a interpus de-acum teoria traiectoriilor rectilinii, corespunzătoare deplasării unui punct pe o dreaptă. Ea stă la baza traiectoriilor circulare, de translaţie şi de rotaţie, care formează sistemul amplu al mişcării mecanice.

Dacă nu ne complicăm prea mult cu aceste subtile exerciţii cinematice, putem reveni la conţinutul psihografic al mişcării. Aici, am văzut, linia joacă rolul primului indicator. Călăuziţi de accentul ei, traversăm cu gîndul un fragment spaţial şi ne raportăm concomitent la distanţă şi la durată. Ne imaginăm navigînd pe traiectoria ei cu o febrilitate tot mai aprinsă pe măsură ce mişcarea se accelerează, deviind de pe traseele rectilinii pe traseele circulare sau în spirală. Şi iată-ne din nou între graniţele teoriei lui Aristotel, pentru care „singur cercul, care nu are nici început şi nici sfîrşit, şi în care fiecare punct posedă în aceeaşi măsură aceleaşi calităţi, este capabil să poarte o mişcare care trebuie să continue

la infinit, fără să se stingherească pe ea însăşi prin întoarcerea înapoi". Este ipoteza mişcării circulare ca singură capabilă să atingă exigenţa perfecţiunii, o ipoteză infirmată nu atît de tîrziu, cum s-a crezut, adică în secolul al XVII-lea, odată cu descoperirea legii inerţiei, care acorda mişcării rectilinii şi uniforme un statut privilegiat şi, odată cu aceasta, un punctaj favorabil în bătălia dintre dreaptă şi cerc. Ipoteza căzuse încă în faza gîndirii antice, odată cu studiile efectuate de Arhimede în tratatul despre spirale. Experienţa lui asupra curbei descrise de un punct mobil pe o dreaptă ce se roteşte la rîndul ei în jurul unui punct face obiectul unei mişcări noi, rezultate din combinarea a două forme care păruseră pînă atunci incompatibile: mişcarea rectilinie şi mişcarea circulară.

După primul pas, mişcarea se preschimbă în ritm. El este „dansul îngheţat al elementelor naturale (...). Ritmul construieşte pînza la fel de sigur ca toate măsurile geometrilor, dar pretinde, pentru a fi eficace, să fie resimţit profund, să fie trăit şi înregistrat cu o grabă neliniştită, un extaz ascuţit de teama că se epuizează prea devreme (...) Trasînd mişcările balansate, încolăcirile, şerpuirile, jeturile şi exploziile formelor dintr-odată devenite solidare prin acest ritm, ecou al ritmului interior (...), vom avea armătura iraţională şi vie a peisajului care se va desfăşura ca un corp uman întins" (André Lothe).

Tirania ritmului menţine debitul vital al materiei. În natură, el insuflă un elan de creştere plantelor, care încep să urce în spaţiu animate de febrilitatea acestui nerv tainic. În jurul unui centru de mişcare unic, în raport cu o vertebră verticală invizibilă, plantele ascultă muzica sevelor şi se înalţă, ca într-un balet spaţial feeric, dezvăluind modele de frumuseţe, adică de simetrie şi de armonie, de o disciplină interioară nemaivăzută. Artiştii nu se ascund să imite aceste geometrii eflorescente, nu numaidecît în grupurile florale, dar, pentru că sîntem în faţa unui extraordinar spectacol vital, ei le introduc în schelăria celor mai banale scene de viaţă.

Desigur, istoria artelor plastice ne pune la îndemînă un material extraordinar de bogat pentru a ilustra aceste susţineri. Aproape că argumente ale lui pot sta la îndemîna fiecăruia dintre noi. Ne place însă acum să propunem ca exemplificare schiţele cu desene rămase da la Michelangelo, tocmai pentru că expresia acestor învolburări vitale cuprinse de patima entuziasmului creator pot fi urmărite chiar pe harta trupului uman.

Din ritm înfloreşte ornamentul, ca un joc iscat în marginea esenţialului. Urmînd naraţiunea lui plastică, ochiul se amuză şi se odihneşte după fluxul extaziant, care i-a cutremurat geometria de-a lungul epopeii primordiale a ritmului. Nu este de mirare că între cele şase principii ale picturii, elaborate în secolul al V-lea de Se He, primul este denumit „forţa vitală ritmică a operei", confirmînd astfel poziţia şi valoarea ritmului în statutul structural al creaţiei.

5. SENS ŞI DESTIN

Sistemul de sensuri nu apare nici în cazul de faţă, bineînţeles, ca un teren separat. El se dezvoltă la confluenţa liniei cu stimulii gîndirii şi ai sensibilităţii umane. Originea aceasta dual㠠a dat multă bătaie de cap cercetării artistice de-a lungul timpului şi trebuie să recunoaştem că o probă decisivă ne lipseşte şi astăzi. Aici ne aflăm în situaţia ciudată de a putea afirma cu hotărîre existenţa unui mănunchi de sensuri, fără să putem defini prea exact mecanismul ce le stîrneşte. Ceea ce ştim, în orice caz, este că sensul se află insinuat în conceptul de linie încă din clipa celei dintîi palpitaţii, dacă nu cumva poartă semnul acestei iradieri nixice încă de pe vremea cînd mai era punct. Din aceste motive, am putea spune, chestiunea sensului ne-a preocupat dintru început. Cîteva precizări nu sînt, cu toate acestea, inutile.

Într-o legendă orientală se povesteşte despre un copil alungat de învăţătorul său, deoarece nu era în stare să tragă nici linia cea mai simplă. Resimţind profund durerea acestei izgoniri, copilul se afundă în adîncurile pădurii şi acolo trage mereu, ani şi ani, aceeaşi şi aceeaşi linie. După exerciţii atît de istovitoare şi îndelungate, la vîrsta deplinei maturităţi, el se întoarce la învăţătorul său pentru a-i mărturisi că s-a instruit şi că acum ştie să tragă linia aceea. Şi o trage. Însă, în clipa în care linia se iveşte pe perete, zidul se sfărîmă în bucăţi şi se prăbuşeşte la picioarele lui. Nu trebuie să mergem atît de departe încît să acordăm liniei puteri supranaturale, deşi mulţi învăţaţi sînt dispuşi să creadă în valoarea ei ca semn magic. Marcel Brion chiar spune că linia este simbol al unei lumi ascunse şi beneficiază de înzestrări malefice.

Posibilităţile liniei, în sine ori în colaborare cu posibilităţile culorii, sînt apreciate îndeobşte ca nelimitate. „Dragostea şi discordia, neliniştea şi tihna, slăbiciunea şi fermitatea, fastul şi simplitatea, trufia şi modestia şi toate celelalte asemenea comportări, ca şi orice modificare sau amestec al lor din care se pot imagina, pot fi ilustrate cu precizie matematică prin mijlocirea liniei şi culorii" (John Ruskin). Aprecierile lui se limitează la considerarea liniei ca instrument al cunoaşterii umane. Puterea ei magică se realizează ca limbaj. Misterul trebuie căutat în posibilitatea sa

de a realiza un discurs despre lume, de a se exprima ca formă a comunicării interumane.

Eliberată din captivitatea suprafeţei, linia continuă să ne informeze asupra lumii. O ambiţie supremă o apropie de ideea că ar putea deveni ea însăşi obiect. De vreme ce a putut ilustra aşa de bine tainele lumii, urmează că ar putea informa acum şi despre sine, sau numai despre sine, cuprinsă de nebunie ornamentală. Firește, informînd asupra caracterului obiectelor, linia transmite concomitent şi o impresie de ordin plastic pur. Pe acest efect s-au bizuit egiptenii şi chinezii, toată arta orientului antic, deşi cu greu ne-am putea pronunţa dacă valoarea liniei s-a evidenţiat atunci numai în caracterul ornamental şi nu s-a impus şi prin caracterul ei estetic. La urma urmei, ea a fost întotdeauna înţeleasă concomitent ca imagine, ca sugestie, ca iluzie şi ca aluzie. A legifera dreptul linei de a-şi fi sieşi obiect şi subiect ar fi o aberaţie egală cu absurditatea de a interzice cuvintelor şansa ca limbaj universal, pentru posibilitatea ca limbaj despre sine.

Paul Klee, care este unanim considerat un promotor al elementului linear pur, spiritual, în mîna căruia „creionul se mişcă şi linia visează", cum spunea Herbert Read, afirmă limpede că intenţionează, plecînd de la linie, să ajungă la cunoaşterea formei, ca prin aceasta să poată cunoaşte misterul vieţii. Concepţia lui, rezultat al unei analize raţionaliste de mare vocaţie, se bazează pe experienţa de pictor, dar şi pe studiile experimentale amănunţite, făcute în atmosfera *Bauhaus*-ului şi grupate în volumele despre punct şi linie în raport cu suprafaţa, ca şi în *Manualul de schiţe pedagogice*, ca să ne referim numai la principalele surse teoretice. Pentru el, linia, cuprinsă de un elan temperamental pasiv, median sau activ, se bazează pe capacitatea predestinată de a deschide temniţa formelor. Căci linia se infiltrează în structurile materiale ale naturii, în ţesuturile vii, se strecoară în fibrele musculare şi în întreaga substanţă nervoasă. Studiind linia, descoperim funcţiile vieţii, legile ascunse ale mişcării materiei. Din această perspectivă, libertatea şi subtilitatea liniei, sensibilitatea ei, sînt aidoma despletirilor asociative cu care este investit cuvîntul în poezia modernă. Dematerializarea liniei apare astfel ca adaptare la migraţiile difuze ce traversează marea lume a spiritului, despre care linia este datoare să informeze nu în ultimul rînd. Posibilitatea creatoare a liniei se supune posibilităţii creatoare a naturii, căci desenul nu poate exprima altceva decît „linia intenţiilor de viaţă, care trec prin interiorul obiectelor" (Henri Bergson).

Rareori s-a făcut o descriere mai plastică a funcţiei spaţiale a liniei decît în rîndurile scrise de Marcel Brion despre arta abstractă a Paulei Vezelay. Ea este de natură să ne introducă într-un domeniu de maximă solicitare pentru posibilităţile liniei: „Linii drepte cu traiect independent sau deschizînd chiar unghiuri ca nişte porţi către adîncime, linii răsucite, revenind asupra lor însele, ca neliniştea şi căutarea labirintului, ele îşi însuşesc spaţiul pe care l-au decupat, elaborînd astfel volume aeriene, mase atmosferice a căror greutate şi densitate variază fără încetare. Asocierea şi opoziţia dreptelor îndoite, instalate în infinit, şi a curbelor turmentate, a căror mişcare progresivă are în ea ceva nesigur şi dureros, au aici aceeaşi valoare ca şi dialogul instrumentelor într-o sonată sau într-un cvartet".

Informînd asupra structurii obiectelor prin care se strecoară ca o rază de laser, linia informează în primul rînd asupra destinului uman. Direcţia ei invocă direcţia şi ritmul mişcărilor din mîna şi din sufletul celui care o poartă. Linia este o forţă care derivă din energia celui care a trasat-o. Mesajul ei devine, acum, o trădare şi o mărturisire. El conţine o valoare psihografică, în sensul analizei pe care Gert Schiff o face asupra tablourilor lui Fritz Winter. Dar conţine şi această valoare care se autodefineşte prin mijlocirea limbajului vehiculat. Nimic mai firesc. Noi pretindem că descoperim caracterul omului prin expertiza grafologică. Nu numai starea de spirit a unui moment anumit. Există o istorie bogată şi o ştiinţă solidă a posibilităţilor de proiecţie umană în arta scrisului. Tumultul afectiv invadează ritmul gîndirii şi i se substituie, se mărturiseşte în jocul semnelor pe suprafaţa albă, în tremurul literei şi în energia cuvîntului, în armonia frazei şi în regularitatea rîndului. O linie alunecînd în spaţiul imaculat tresare ca un nerv aprins şi ca o coardă de vioară asupra căreia un arcuş nevăzut aleargă necontenit. Vibraţia ei indică un ritm vital şi ritmul arată tiparele unui stil. Iar în oglinzile stilului se mişcă fiinţa umană însăşi, cu nostalgiile, implorările şi speranţele ei. Nu este de mirare că străvechea estetică chineză, care dispunea de o ştiinţă mai adîncă decît putem bănui, aprecia nu numai calitatea artei, dar şi calitatea umană exprimată în desen, după rafinamentul şi expresivitatea liniei. Este o întîmplare că în multe limbi vechi şi moderne, şi nu numai în limba franceză, cum se repetă uneori, noţiunile de desen şi destin se suprapun?

de a realiza un discurs despre lume, de a se exprima ca formă a comunicării interumane.

Eliberată din captivitatea supraietei, linia continuă să ne informeze asupra lumii. O ambiție supremă o apropie de ideea că ar putea deveni sa însăși obiect. De vreme ce a putut ilustra așa de bine tainele lumii, urmează că ar putea informa acum și despre sine, sau numai despre sine, cuprinsă de nebunie ornamentală. Firește, informînd asupra caracterului obiectelor, linia transmite concomitent și o impresie de ordin plastic pur. Pe acest efect s-au bizuit egiptenii și chinezii, toată arta orientului antic, deși cu greu ne-am putea pronunța dacă valoarea liniei s-a evidențiat atunci numai în caracterul ornamental și nu s-a impus și prin caracterul ei estetic. La urma urmei, ca a fost întotdeauna interesată concomitent ca imagine, ca sugestie, ca finzie și ca aluzie. A legitera dreptul liniei de a-și fi sieși obiect și subiect ar fi o aberație egală cu absurditatea de a interzice cuvintelor șansa ca limbaj universal, pentru posibilitatea ca limbaj despre sine.

Paul Klee, care este unanim considerat un promotor al elementului linear pur, spiritual, în mîna căruia „creionul se mișcă și linia visează", cum spunea Herbert Read, afirmă limpede că intenționează, plecînd de la linie, să ajungă la cunoașterea formei, ca prin aceasta să poată cunoaște misterul vieții. Concepția lui, rezultat al unei analize raționaliste de mare vocație, se bazează pe experiența de pictor, dar și pe studiile experimentale amănunțite, făcute în atmosfera Bauhaus-ului și grupate în volumele despre punct și linie în raport cu suprafața, ca și în *Mărunțiuri de schițe pedagogice*, ca să ne referim numai la principalele surse teoretice. Pentru el, linia, cuprinsă de un elan temperamental pasiv, median sau activ, se bazează pe capacitatea predestinată de a deschide temnița formelor. Căci linia se infiltrează în structurile materiale ale naturii, în țesuturile vii, se strecoară în fibrele musculare și în întreaga substanță nervoasă. Studiind linia, descoperim funcțiile vieții, legile ascunse ale mișcării materiei. Din aceasta perspectivă, libertatea și subtilitatea liniei, sensibilitatea ei, sînt aidoma desfășurilor asociative cu care este investit cuvîntul în poezia modernă. Dinamizarea liniei apare astfel ca adaptare la migrațiile dilnxe ce traversează marea lume a spiritului, despre care linia este datoare să informeze nu în ultimul rînd. Posibilitatea creatoare a liniei se supune posibilității creatoare a naturii, căci desenul nu poate exprima altceva decît „linia intenților de viață, care trec prin interiorul obiectelor" (Henri Bergson).

Parcori s-a făcut o descriere mai plastică a funcției spațiale a liniei decît în rîndurile scrise de Marcel Brion despre arta abstractă a Paulei Vezelay. Ea este de natură să ne introducă într-un domeniu de maximă solicitare pentru posibilitățile liniei: „Linii drepte cu traiect independent sau deschizînd chiar mighiuri ca niște porți către adîncime, linii răsucite, revelînd asupra lor insele, ca neliniștea și căutarea labirintului, ele își insușesc spațiul pe care l-au decupat, elaborînd astfel volume aeriene, mase atmosferice a căror greutate și deheitate variază fără încetare. Asocierea și opoziția dreptelor îndoite, instalate în infinit, și a curbelor turmentate, a căror mișcare progresivă are în ea ceva nesigur și dureros, au aici aceeași valoare ca și dialogul instrumentelor într-o sonată sau într-un cvartet".

Informînd asupra structurii obiectelor prin care se strecoară ca o rază de laser, linia informează în primul rînd asupra destinului uman. Direcția ei invoca direcția și ritmul mișcărilor din mîna și din sufletul celui care o poartă. Linia este o forță care derivă din energia celui care a trasat-o. Mesajul ei devine, acum, o trădare și o mărturisire. El conține o valoare psihografică, în sensul analizei pe care Gert Schiff o face asupra tablourilor lui Fritz Winter. Dar conține și această valoare care se autodefinește prin ulțiocirea limbajului vehicular. Nimic mai firesc. Noi pretindem că descoperim caracterul omului prin expertiza grafologică. Nu numai starea de spirit a unui moment anumit. Există o istorie bogată și o știință solidă a posibilităților de proiecție umană în arta scrisului. Tumultul afectiv invadează ritmul gîndirii și i se substituie, se mărturisește în jocul semnelor pe suprafața albă, în trenurul literei și în energia cuvîntului, în armonia frazei și în regularitatea rîndului. O linie alunecînd în spațiul imaculat trezare ca un nerv aprins și ca o coardă de vioară asupra căreia un arcuș nevăzut aleargă nepontenit. Vibrația ei indică un ritm vital și ritmul arată tipar-le unui stil. Iar în ogiuzile stilului se mișcă ființa umană însăși, cu nostalgiile, implorările și speranțele ei. Nu este de mirare că străvechea estetică chineză, care dispunea de o știință mai adîncă decît putem bănui, aprecia nu numai calitatea artei, dar și calitatea umană exprimată în desen, după rafinamentul și expresivitatea liniei. Este o întîmplare că în multe limbi vechi și moderne, și nu numai în limba franceză, cum se repetă uneori, noțiunile de desen și destin se suprapun?

1000 DE ANI DE LA NAŞTEREA LUI AVICENNA

PERMANENŢE ALE AVICENNISMULUI

DE

GH. VLĂDUŢESCU

Dacă n-am avea opera, notiţa autobiografică lăsată de Avicenna ar putea să pară orgolioasă. Dar în faţa spectacolului operei, pentru că, grandioasă şi polimorfă, opera avicenniană este un spectacol, notiţa decepţionează; prin proporţii, prin laconism, prin simplitatea şi, parcă, prin pudoarea ei.

Faţă cu toată, sau numai cu o parte, cu *Canonul*, de pildă, faptul că la numai 10 ani Ibn Sina ştia *Coranul*, că mai apoi a învăţat singur matematicile şi fizica, logica şi metafizica, iar că la 16—17 ani era medic reputat pentru ştiinţa şi priceperea sa, ne pare atît de firesc, ba chiar banal, încît o notiţă autobiografică, fie şi megalomană, tot ar fi decepţionat prin simplitate.

Trebuind să ajute la înţelegerea operei, notiţa ne iniţiază dar nu desface marile taine. Acestea rămîn, mute şi înfricoşătoare parcă, deşi mereu ispititoare. Căci opera avicenniană, un fel de univers aşezat şi neaşezat, închis şi deschis totodată, continuă să interogheze şi să creeze taine. Să creeze şi să nu păstreze taine, pentru că ea, asemenea *operei deschise*, a sporit şi va spori mereu cu înaintarea omului. Cu siguranţă, ea spune mai mult astăzi decît în veacul al X-lea, ne spune mai mult decît le spunea contemporanilor înţeleptului din Buhara sau celor din timpurile următoare şi, într-un fel, noi îi deslusim sensuri de care, oricît ar părea de ciudat, Avicenna însuşi nu avea cunoştinţă.

Examenul operei, de aceea, nu are cum să fie doar istoric şi scopul acestuia nu este doar reconstituirea locului şi rolului ei într-o epocă. În genere, cînd ne întoarcem în timp, nu plecăm din timpul nostru pentru a adăsta, fie şi vremelnic, în altul. „În căutarea timpului pierdut" are sens numai ca lectură istorică şi lectură contemporană pentru integrarea timpului istoric în timpul prezent. De aceea, prima întrebare, prima în ordine valorică, nu este cum va fi fost opera avicenniană în timpul ei istoric, ci cum este ea în timpul nostru. Altfel spus, reconstituirea avicennismului istoric este subordonată deslusirii valorilor deschise, deci mereu sincrone, fiind în perpetuă consonanţă cu timpul prezent, ale avicennismului de după Avicenna.

Întreprinderea poate să pară riscantă, sau oricum compromisă de starea de fapt a operei, care, de la *Canon* la „povestirile vizionare", nu pare să fi supravieţuit epocii decît ca moment al unui timp trecut păstrat în memoria umanităţii. Aşadar, ce altă importanţă decît istorică să aibă medicina avicenniană cînd pregătirea medicală, astăzi, nu este deloc condiţionată de citirea *Canonului* şi a *Poemului medicinii* sau metafizica învăţatului, dacă ontologiile contemporane, pentru a nu mai vorbi de epistemologii şi de antropologii, o ignoră total, fără ca nesocotirea ei să însemne ignoranţă sau, mai rău, dispreţ?

Ce să ne mai spună o metafizică în care aristotelismul este regîndit neoplatonician şi totul integrat într-un „panteism oriental", cum zice Munk? [1]

Dar *Odiseea*, bunăoară, ce ne spune? Dacă nu admitem structura neoplatoniciană

[1] Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, J. Vrin, 1955, p. 357.

Rev. filoz., XXVII, 6, p. 765—808, Bucureşti, 1980.

și neoaristoteliciană a lumii și omului, nu admitem nici să fi existat vreodată sirene ori lotofagi. Și cu toate acestea, nimeni, sau nimeni în mod serios, nu lasă pe Homer vremii și epocii sale pentru a fi imaginat situații, întîmplări etc. neverosimile. De ce atunci Avicenna să fie inteligibil și, cu deosebire, profitabil numai în evul său? De bunăseamă, filozofia și poezia nu sînt în regim de identitate, nici însă de totală deosebire. De vreme ce inexistența sirenelor ori a lotofagilor nu anulează *Odiseea*, nici imposibilitatea ca adevăr a identificării de către Thales a principiului în apă nu ne interzice admiterea filozofiei sale ca *adevăr* și astfel admiterea valorii sale nu pentru a fi fost prima, în Grecia, ci pentru a fi fost adevărată. Cum adevărul ei nu stă în identificarea apei cu principiul, cum nici adevărul *Odiseei* nu stă în poveste, el trebuie căutat în zonele pe care narațiunea (ca anecdotică) de orice fel numai le exprimă. Astfel încît, abandonînd „povestirea" (în cazul filozofiei descrierea principiului ca apă la Thales, ca aer la Anaximene, ca foc la Heraclit, ca forme-idei la Platon, ca materie, formă și privațiune de formă, la Aristotel etc.), cîștigăm spectacolul mai auster, dar nu sărac, fiind esențializant, al unei teorii a principiului, deci al unei metafizici, în sens tradițional, *expusă istoric*.

Așa stînd, sau așa părîndu-ne a sta, lucrurile, nici o filozofie mare, adică nici o filozofie adevărată, fie și parțial, nu este mare, deci adevărată, doar în epoca ei. Ar fi un non sens.

Metafizica avicenniană, prin urmare, dacă are un adevăr, acesta nu este numai al veacului al X-lea. Anilor acestuia le rămîne doar „povestirea" cu cele trei „personagii": neoplatonismul, neoaristotelismul și „panteismul oriental" (dacă chiar este).

În povestirile vizionare, de pildă, Avicenna pare un fel de teosof, interesat cum este de inițiere și de iluminație, care recurge la neoplatonism, dar mai cu seamă la aristotelism pentru a da misticii formă rațională. „Iluminația — concept", de care vorbește Gilson, ar numi tocmai această stare de fapt [2].

Prima, *Povestirea lui Hayy ibn Yaqzân*, pare să fie o inițiere mistică în „filozofia orientală", a doua, *Povestirea păsării*, în viața eternă a sufletului, iar a treia, *Povestirea lui Salâmân și Absal*, un fel de parabolă cu scop moralizator.

Ce-i drept, Hayy ibn Yaqzân, ca arhanghelul Gavril, în vedeniile lui Daniel, este un mesager divin, care, mereu călător („eu fac ocolul universului pentru a-l cunoaște") și iluminat de divinitate („fața mea este îndreptată către tatăl meu și tatăl meu este Vigilans. Eu am luat de la el toată știința, cheile tuturor cunoștințelor el mi le-a dat. Către marginile universului el mi-a arătat drumurile"), îl inițiază, în vis, pe Avicenna în „filozofia orientală", supremă, fiind a formelor supreme de existență [3]. Hayy îi dezvăluie că lumea are două mari zone: una a Occidentului, aflată „în partea stîngă a universului", și alta a Orientului, în partea dreaptă și cu o natură superioară. Prima, la rîndul său, are „două climate" al pămîntului, pentru oameni, al cerului, pentru „îngerii spirituali". La marginea Occidentului, „un deșert imens" măturat de „vînturi dezlănțuite" și ars de un foc pustiitor, un deșert în ale cărui adîncuri se află aurul nativ, argintul și mineralele prețioase, stă ca linie de graniță cu Occidentul. Dincolo de ea, un prim climat al Orientului ar fi acoperit cu „toate speciile de vegetale: plante și arbori fructiferi și nefructiferi", dar „nici un animal nu vei întîlni" printre ele. Lumea lor este mai departe, în alt climat de existență, nici el ultimul, căci deasupră-i ar locui demonii, îngerii și soarele, iar mai încolo și mai presus de orice ar sta „Regele unic", „Regele sublim" înconjurat de poporul său „etern" și „foarte pur" [4].

Acestea fiind marile zone ale lumii, acestea vor fi și marile etape ale inițierii, îi revelă Hayy înțeleptului. „Morala" primei povestiri, așadar, după toate aparențele este iluminația printr-o inițiere.

A doua povestire pare s-o întărească de vreme ce sufletele noastre, ca păsările, călătoresc spre alte tărîmuri, dar nu toate ajung. Cam cum zicea Platon, „dacă un suflet e desăvîrșit și cu aripile întregi, merge tot pe culmile văzduhului și străbate întreaga lume; însă un suflet care și-a pierdut aripile, purcede pînă dă de un loc tare unde se așează" (*Phaidros*, 246 d).

În fine, a treia, parcă povestire din *O mie și una de nopți*, ne vorbește despre viața și întîmplările celor doi frați Salâmân și Absal, încă o dată, cu scop parcă numai moralizator.

Salâmân este un fel de om al naturii, puternic prin alcătuire; Absal, în schimb „este instruit în litere și în științe, este cast și curajos". Soția lui Salâmân vrea să-l corupă, dar nereușind, recurge la o viclenie.

---

[2] E. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, în „Archives d'histoire doctrinale et littérale en Moyen-âge". Paris, 1929, IV, p. 107.

[3] Henry Corbin, *Traduction du Récit de Hayy ibn Yazqân*, IV, în *Avicenne et le récit visionnaire*, II, Teheran, Société des Monuments Nationaux, 1954, p. 162.

[4] *Ibidem*, XVI, XVII, XVIII, XXII, în *op. cit.*, p. 169 și urm.

îl însoțește cu sora ei și, în noaptea nunții, ia locul acesteia: Absal o descoperă, și mîhnit, pleacă „să cucerească popoare" pentru fratele său. Femeia însă, trecînd de la iubire la ură, pune la cale pierderea lui. Anume, face în așa fel încît într-o luptă căpeteniile nu-l mai ascultă și dușmanii îl răzbesc. Rănit, Absal este îngrijit de un animal sălbatic și odată însănătoșit se întoarce împotriva dușmanului pe care-l răpune. Femeia însă îl urmărește mereu cu ura ei; ce nu izbutise dușmanul, izbutește otrava. Salâmân însă are revelația crimei și face dreptate, dînd morții pe ucigașă [5].

Nimic mai mult, s-ar părea, decît o poveste despre viață și moarte, despre iubire și ură. În povestire și în personajele ei s-a văzut însă o alegorie și patru simboluri cu cheie filozofică, pentru că dacă Salâmân semnifică sufletul intelectiv practic (cel despre care în *De Anima*, 431 b, Aristotel zicea că „gîndește... formele prin imagini") și Absal intelectul contemplativ, deschis către esențele pure, dacă femeia celui dintîi este sensitivă și stăpînită de trup și sora ei sensorială și, prin cunoaștere, stăpînă pe trup, cu toții, ca patru concepte, susțin o lecție despre suflet ca unitate a opușilor. Căci fiecare personaj numește o față a sufletului și toate, sufletul, care este practic și contemplativ, sensitiv și sensorial potrivit cu alcătuirea ființei umane și mai departe cu aceea a lumii.

Parte a unui întreg, deși formă substanțială, ca în hylemorfismul aristotelician din *De Anima*, sufletul se supune unității (substanța — om) pe care o formează cu o materie (trupul). Element într-o sinteză, deși îi condiționează și în parte îi determină existența, i se supune adăugîndu-și funcții noi care sînt ale întregului. Principiu, din punct de vedere metafizic, într-o alcătuire fizică sufletul trecînd înapoia substanței, sinteză *(syntetos)* sau întreg *(sýnolon)* pentru a-i zice ca Stagiritul, începe să funcționeze ca instrument. Hylemorfismul aristotelician din *De Anima* admis de Avicenna, de Averroes, nu doar înlocuiește o etapă anterioară de interpretare mecanistă sau instrumentistă a raportului dintre formă și materie și, subsecvent, dintre formă și substanță, pentru că schimbă, aproape radical, locul și rolul formei. Aceasta nu mai are în materie și în substanță cîte un instrument, ci ea însăși, față cu întregul capătă condiția instrumentală. În consecință, forma supunîndu-se substanței se relativizează întrucîtva și astfel poate să comunice, ontologic, cu materia. Asemenea și sufletul, și el o formă.

Începînd să funcționeze instrumental se și modifică, prin adecvare la materie și odată cu aceasta, la întreg. Dacă substanțial rămîne unu, funcțional se dedublează, deci urmează condiția de existență a individualului care este totdeodată formă și materie. De aceea, în cea de a treia povestire avicenniană este practic și sensitiv, contemplativ și sensorial, adică îndreptat către zona de existență a lucrurilor (Occidentul) sau către aceea a formelor substanțiale (Orientul). Ceea ce înseamnă că, în cele din urmă, sufletul reproduce chiar așezarea lumii. Structura acesteia, deci, se transmite structurii și funcțiilor lui, care tocmai pentru că se aplică Occidentului se aplică și Orientului. Neavînd temeiul în sine , sau nefiindu-și el singur temei, lucrul trimite mai departe. El se instituie temporar în mijloc pentrucă este scopul. De la lucru se trece la temei, dar în vederea explicării lucrului. Ca aristotelismul (și de ce nu ca platonismul, chiar), avicennismul este o filozofie a individualului și nu a principiului, sau nu a principiului ca scop, este o metafizică pentru fizică și nu în sine. Inițierea din prima povestire este ca o călătorie de descoperire a Orientului încheiată într-o *redescoperire* a *Occidentului*. Absal contemplă formele, dar cucerind popoare pentru Salâmân se supune intelectului practic și lumii lui. Înțelepciunea lui nu este scop, ci mijloc și măreția sa ajută măreției lui Salâmân. Deși are acces la lumea formelor, intelectul contemplativ este abstract, deci insuficient prin sine și cu atît mai puțin în stare să dea singur identitate sufletului, cum, dealtfel, nu poate s-o facă nici cel practic, nici simțirea. Realitatea contemplației și activității, sensivității și senzorialității este numai unitatea lor. Nesocotirea acesteia prin hipertrofierea unei funcții este ruinătoare. Dovadă: sensitivitatea, depășindu-și limitele, anihilează contemplația, dar în cele din urmă, este distrusă de intelectul practic. În alte cuvinte, izbînda ei este parțială și de scurtă durată, neputînd să se consolideze în făptuire, dimpotrivă. Prin izbîndă, ea distruge și se distruge, căci intră în conflict cu starea sufletului și, mai departe, cu lumea.

Dacă „la acțiuni... scopul este principiu, ca în matematică propozițiile sau axiomele supreme" și dacă „virtutea, naturală sau dobîndită prin obișnuință, ne învață să gîndim potrivit asupra principiului făptuirii" (Aristotel, *Etica nicomahică*, 1151 a), sensitivitatea dezlănțuită, cum își nesocotește principiul său care ține de locul său în ansamblul sufletului și principiul sufletului însuși, nu are a-și găsi în făptuire scopul și adevărul, ci refuzul. Desprinzîndu-se din unitate se întoarce împotriva acesteia și împotriva sa. Femeia lui Salâmân, doar, făptuiește ceea ce făptuiește nu numai împotriva lui Absal, ci și a lui Salâmân, a sorei sale și a sa, căci

[5] *Op. cit.*, p. 265 și urm.

pierderea bătăliei de către acela, prin trădare, este o pierdere pentru toți.

Instituindu-se pe sine în scop și făcînd din toate celelalte determinări mijloace, sensitivitatea strică ordinea firească a sufletului și, în urmare, îl desface pe acesta din unitatea sa cu lumea, condiție necesară a luării de cunoștință și a făptuirii. Căci sufletul reproduce la scara sa și potrivit cu natura sa structura lumii. El este în relație de omologie cu aceasta, pentrucă este în relație de existență cu ea și, în consecință, termen într-un dialog. Altfel, suflet și lume ar fi naturi incomunicabile.

Distinct de lucruri, dar și de modelele lor, întrucît este formă, ca și acestea din urmă întemeiază, deci are valoare de principiu. Unitatea, așadar, ține mai întîi de regimul ontologic, formal identic, al sufletului cu cel al lucrurilor și, în al doilea rînd, de faptul că formele se află într-o identitate și substanțială, de vreme ce sînt doar ipostaze ale principiului unic, după Avicenna, divinitatea (*Vigilans*, în prima povestire).

Cam ca binele platonician, divinitatea în avicennism este principiul principiilor, dar nu numai formal, ci și material și eficient. În absolută identitate de sine, numeric unu, principiul avicennian nu poate însă genera nemijlocit o lume cu un comportament ontologic distinct. Principiul este unic, unitar, nenăscut, nepieritor, incoruptibil, or lucrurile au alt regim. Lumea sublunară, doar, stabilea Avicenna, este o lume a posibilului, în timp ce principiul este *necesar în sine*.

Așa stînd lucrurile, cum trecerea de la necesar în sine la posibil, de la absolut la relativ, de la identic la diferit, de la unu la multiplu, poate să fie inteligibilă?

La Platon, Avicenna presupune existența unor structuri (modelele) care sînt necesare în sine, unice și unitare, absolute etc., dar și determinate, limitîndu-se reciproc, numeric multiple, comunicînd chiar, prin interparticipare.

Dar dacă la Platon principiul ca totalitate a ideilor mijlocește generarea prin sine, la Avicenna, fiind numeric unu, temeiul produce prin forme. Ca în platonism, întemeietoare, în plus, în avicennism, ideile sînt mediatoare între principiul care le transcende — pentru că nu mai este sistemul lor — și lumea corpurilor (Occidentul). Așa fiind, ideile (formele substanțiale) mai păstrează ceva din condiția de existență a principiului, dar pierd primatul ontologic, anterioritatea absolută în ordinea naturii, pentru a zice ca Aristotel.

La aceasta va fi contribuit și inspirația religioasă, dar, poate determinantă va fi fost viziunea neoplatonizantă atît asupra platonismului cît și asupra aristotelismului.

Dacă lucrează cu termenii centrali ai celor două metafizici clasice, Avicenna nu o face nici ca platonician de școală, nici ca aristotelician ortodox. Întoarcerea la Platon sau la Aristotel, fie și numai dorită, ar fi închis în sine proiectul unei restaurații distructive pentru filozofia vremii prin readucerea în actualitate și legitimarea dificultăților ontologiei participării și ale „dualismului" materiei și formei. Or, Avicenna resemnifică termenii platonismului și aristotelismului parcă experimentînd valoarea lor operațională și explicativă în alt sistem de interpretare, se înțelege în prelungirea celor două, primitive, dar nu reductibile la ele.

În deosebire de platonism (de platonismul de pînă la *Republica*, ipotetic, să-i zicem, de vreme ce filozoful însuși, cu *Parmenide*, începe să-l supună la probă și să-l revizuiască), avicennismul afirmă unitatea treptelor de existență ca proces de constituire vag emanaționistă. „Avicenna a conceput crearea lumii de către Dumnezeu ca actualizare succesivă a unei serii de existențe în cadrul căreia fiecare în parte, posibilă în sine, devine necesară în virtutea cauzei sale" [6].

Pe de altă parte, nu este nici aristotelician ortodox tocmai pentrucă neoplatonizează și în această operațiune materia și forma, actualul și posibilul suferă modificări.

Admițînd că principiul principiilor este actual și necesar în sine, că este *necesse esse*, în virtutea faptului, Avicenna îl supune necesității de a produce, pentru că fiind principiu *trebuie* să genereze. Dar *trebuind* să producă, să întemeieze, el s-a și dedublat în necesar și posibil, deci a și instituit prima treaptă de existență.

La rîndul său, *ceea ce este necesar și posibil* are deja în sine treapta de existență următoare, cea a *posibilului*, căci poate să producă sau nu. Ceea ce este necesar și posibil nu trebuie să genereze, putînd, în același timp, să n-o facă. De aceea, posibilul poate să fie, dar el nu va fi dacă nu este produs de o cauză. Dificultățile trecerii de la principiul în stare pură (*ideea* platoniciană ori *natura* și *forma* aristoteliciene) sînt în parte depășite, pentru că *necesar și posibil* funcționează mediator între *necesar în sine* și *posibil*, despărțind, dar și unind.

Faptul că Avicenna asimilează principiul divinității nu prea mai are importanță sau, oricum, nu mai mare decît aceea a semnificației metafizice. La fel ca în atîtea metafizici medievale, divinitatea avicenniană pare mai degrabă un alt nume dat principiului decît principiul. Determinarea teologică a principiului este, în acest caz, ulterioară și valoric

[6] Etienne Gilson, *La Philosophie au Moyen-âge*, Paris, Payot, 1962, p. 354.

secundă, ea aplicîndu-se unui concept cu o semnificație originară metafizică. Primatul, de aceea, este al filozofiei, al „oamenilor demonstrației" și nu al teologilor, cum avea să spună Averroes, mai categoric, radical.

Din acest punct de vedere, sau și din acesta, avicennismul, în sine oarecum ambiguu, își găsește parcă locul natural, măsura deschiderii săvîrșite în epocă în averroism și prin acesta în conștiința renascentistă europeană. Căci Averroes, distingînd trei categorii de oameni: cei ai *exhortației* (credincioșii de rînd), conduși de sentiment și de imaginație, cei ai *dialecticii* (teologii), practicienii ai argumentației probabile și cei ai *demonstrației* (filozofii) dădea întîietate valorică acestora pentru că chiar „legea divină invită la un studiu rațional și aprofundat al universului". Mai mult, filozofia își dovedește superioritatea pînă și în cîmpul de exercițiu al teologiei și credinței. Bunăoară la întrebarea „unde este Dumnezeu", nu oamenii exhortației, nici cei ai dialecticii vor răspunde convingător. Primii vor zice: „în cer", ceilalți — „peste tot". Dar și într-un caz și în altul va trebui admisă corporalitatea lui Dumnezeu, ceea ce ar avea ca urmare punerea sa în serie cu lucrurile. Or, principiul lumii întemeiază universal tocmai pentru că nu este determinat. De aceea, numai filozofii vor da răspunsul exact: Dumnezeu nu este nicăieri pentru că acțiunea lui se întinde peste tot. Astfel, încît primatul filozofiei nu trebuie tăgăduit, căci am nesocoti așezarea firii și așezarea noastră, cunoașterea fiind „condiționată de obiectul cunoscut" și de „felul în care ne învață teoria silogismelor" [7].

Thoma are intuiția exactă a sensului heterodox al interpretării avicennist-averroiste și îndeamnă la respingerea ei, părîndu-i inadmisibilă „opinia unor filozofi după care Dumnezeu determină prin necesitate natura". Ceea ce, între altele, vrea să însemne că ei identifică divinitatea cu *principiul* și nu principiul cu *divinitatea*, fiindcă numai principiul poate să fie *necesse esse*, or Dumnezeu este mai întîi acțiune voluntară. Filozofii în cauză însă nesocotesc faptul că aceasta este primă „în raport cu acțiunea naturală" (*Contra gentiles*, II, 23, 7).

Neoplatonizînd, dar în alt stil decît Philon din Alexandria ori decît Plotin și plotinienii, Avicenna nu duce platonismul într-un spiritualism emanaționist, dimpotrivă, îl reevaluează prin aristotelism pentru o ontologie cu mai multe șanse de adecvație. Poate să pară ciudat, dar înțeleptul din Buhara platonizează aristotelismul și regîndește aristotelician platonismul. Sincretism? Da, dacă ar fi rămas la operațiunea de alăturare. Avicenna supune însă platonismul și aristotelismul principiilor altei reconstrucții. Dealtfel, dacă în refacerea neoplatoniciană a platonismului se folosește de aristotelism, iar în regîndirea neoaristoteliciană a aristotelismului de platonism, înseamnă că admite în cele două metafizici clasice elemente pentru o nouă combinatorie și nu paradigme. Așa procedînd, Avicenna reușește să fie mai platonician și mai aristotelician decît platonicienii sau aristotelicienii de școală și, în urmare, un reconstructor. Căci asumarea *spiritului* platonismului ori al aristotelismului nu putea să însemne altceva decît integrarea într-o nouă sinteză. Atunci ca și acum platonismul și aristotelismul ca momente în fenomenologia spiritului nu sînt simple fapte de istorie de mult trecută, ci valori constitutive. Avicenna le-a înțeles spiritul și de aceea a durat el însuși operă de *auctor* și nu de *commentator*, deschisă și nu rămasă în locul și în veacul ei. O operă care se desăvîrșește mereu, fiind prinsă în marea călătorie a filozofiei, căci, spre a zice ca Maurice Blanchot, „infinitul operei, într-o asemenea perspectivă, nu este decît infinitul spiritului".

[7] *Accord de la religion et de la philosophie*, tr. fr., în *Recueil de mémoires et de textes publié en l'honneur du XIVe Congrès des orientalistes*, Alger, Impr. Orientale, 1905, p. 285, 310, 297.

ONTOLOGIA LUI IBN-SINA

DE

M. DINORȘOEV (R.S.S. Tadjikă, U.R.S.S.)

Ibn-Sina este un reprezentant proeminent al peripatetismului oriental. Filozofia sa peripatetică este expusă în lucrările *Cartea tămăduirii*, *Cartea eliberării*, *Îndrumări și povețe*, *Daniș-name* și în numeroase tratate. Ca doctrină cu caracter ontologic, dar și gnoseologic,

ea constă dintr-un sistem coerent de principii și teze destinate să elucideze cele mai generale probleme ale existenței și cunoașterii. În cele ce urmează vom încerca să circumscriem și să descifrăm sensul concepției despre lume a lui Ibn-Sina cuprinsă în principiile ontologiei sale.

*

La baza ontologiei lui Ibn-Sina se află învățătura despre existentul necesar și existentul posibil, învățătură ce predetermină liniile principale și orientarea poziției sale filozofice de ansamblu. Potrivit acestei învățături, „existentul necesar este existentul cu privire la care presupoziția de neexistență duce la absurd... Existentul necesar este ființa necesară, indiscutabilă... Existentul poate fi necesar fie prin esența sa, fie nu prin esența sa. Existentul necesar prin esența sa este existentul care există prin sine însuși" [1]. Caracterizînd existentul necesar, Ibn-Sina subliniază în toate lucrările sale în care se analizează această problemă, că el „nu aparține nici unui gen sau nu stă sub nici o definiție ori demonstrație, este liber de «cît?», «cum?», «ce fel?», «unde?», «cînd?» și de mișcare: el este fără pereche, nu are copărtaș sau adversar (antipod); el este unitar în toate privințele, el nu este divizibil în părți nici în realitate, nici ipotetic, nici în minte, deoarece ființa sa este constituită din esențe spirituale...", nu este nici corp, nici corporal, ci este binele pur, adevăr pur și rațiune pură [2]. Avînd acești parametri, existentul necesar al lui Ibn-Sina coincide, pe de o parte, cu unul (Binele) lui Platon și Plotin, iar pe de alta cu Primul Motor al lui Aristotel, ceea ce constituie o dovadă despre comunitatea unor principii de bază în filozofia lor. El este în acord și cu conceptul de Dumnezeu din religia și teologia musulmană. Dar această concordanță nu demonstrează prin sine filiația genetică a filozofiei lui Ibn-Sina din Islam, întrucît în cele două concepții rolul lui Dumnezeu în sistemul universului este tratat și interpretat în mod diametral opus.

Conceptul de existent posibil este definit astfel: „Existentul posibil este existentul cu privire la care admiterea ființei sau neființei nu duce la absurd... Existentul posibil este existentul care sub nici un aspect, nici sub cel al ființei, nici sub cel al neființei, nu este necesar" [3]. Dar existentul posibil, după Ibn-Sina, nu rămîne existent posibil în toate circumstanțele. În condiții corespunzătoare, el poate deveni și existent necesar. În acest caz el se va numi existent necesar prin altceva.

Care este relația dintre existentul necesar și existentul posibil? Existentul necesar este întotdeauna și în toate condițiile existent necesar și nu are nevoie de nimic în ființa sa necesară. Existentul posibil nu rămîne într-o stare de posibilitate eternă, el poate trece chiar în imposibilitate dacă nu va fi adus de existentul necesar în starea de existent necesar [4]. Dar după ce a devenit existent necesar prin altceva, existentul posibil va avea nevoie permanent de existentul necesar pentru menținerea ființei sale (iar nu pentru o reproducere repetată). În acest caz, Ibn-Sina pornește de la premisa că între existentul necesar și existentul posibil există o legătură permanentă cauză-efect și nu una de tip creator-creație. Existentul necesar este cauza, iar existentul posibil — efectul. Conform concepției despre cauzalitate a lui Ibn-Sina, conexiunea cauză-efect este o conexiune necesară, permanentă, repetabilă, în care efectul depinde permanent de cauză. La fel este și legătura dintre existentul necesar și existentul posibil. Iată explicația lui din *Îndrumări și povețe:* „Legătura (efectului) cu agentul... nu este condiționată de faptul că lui (adică efectului — *M.D.*) îi precede neființa, ci de faptul că el nu este necesar prin sine însuși, ci devine astfel prin altceva. Acest atribut este inerent efectului întotdeauna, deci nu numai în momentul apariției. În aceasta rezidă temeiul legăturii dintre cauză și efect. Prin urmare, această legătură este permanentă. În mod similar, dacă legătura cu cauza nu este universală, ci particulară, atunci de aici nu rezultă că existentul depinde de producătorul său numai pînă în momentul apariției sale pentru ca ulterior să nu mai aibă nevoie de agent. Dimpotrivă, această dependență este permanentă" [5]. Pe de altă parte, ideea unei legături permanente între existentul necesar și existentul posibil este strîns legată de una din tezele cele mai importante ale determinismului lui Ibn-Sina, în conformitate cu care eliminarea cauzei duce la eliminarea efectului. De aceea, pentru a pregăti terenul pentru demonstrația eternității lumii, el subliniază insistent dependența permanentă a existentului posibil de existen-

---

[1] Ibn-Sīnā, *An-Naǧāt*, 1358 h, 1938 e. n., p. 224—225; *Mabda' wa mi' ād*, Teheran, 1332, p. 2.

[2] *An-Naǧāt*, p. 251, *Mabda' wa mi' ād*, p. 37.

[3] *Idem*, *An-Naǧāt*, p. 224—225; *Mabda' wa mi'ād*, p. 2.

[4] *Idem*, *Mābda wa' mi'ād*, p. 3—4; *An-naǧat*, 225—227.

[5] *Idem*, *Išārāt wa tanbihāt*, Teheran, 1332, p. 82.

tul necesar, criticînd sever pe cei care consideră că lumea are nevoie de o cauză activă doar pînă în momentul apariției sale. Totuși, această teză a lui Ibn-Sina nu trebuie considerată ca o critică a deismului, la care duce spiritul teoriei sale științifico-filozofice în ansamblu, întrucît în sistemul său filozofic existentul necesar (sau Dumnezeu), cum l-au convins explorările sale în domeniul științelor naturii, este primul motor, cauza primă și nimic mai mult.

Ce motive l-au determinat pe Ibn-Sina să transforme pe Dumnezeu — existentul necesar — în cauza primă a universului? Două sînt aceste motive, dacă avem în vedere concepția expusă mai sus cu privire la relația dintre existentul necesar și existentul posibil și totodată determinismul lui Ibn-Sina. Primul: Ibn-Sina este departe de ideea automișcării materiei, de înțelegerea lumii ca o *causa sui*. De aceea el caută o cauză cu ajutorul căreia lumea să devină reală. Această cauză a aflat-o în Dumnezeu. Al doilea: rolul atribuit lui Dumnezeu de a fi cauza primă a lumii este o consecință a concepției lui Ibn-Sina despre determinism, în cadrul căreia legăturile cauză-efect nu erau concepute suficient de dialectic. Drept urmare, gînditorul a ajuns la ideea că legăturile cauză-efect nu pot continua la nesfîrșit: trebuie să existe o cauză supremă prin care să se încheie toate cauzele. Ibn-Sina considera că această cauză supremă sau cauză a cauzelor este existentul necesar — Dumnezeu.

Doctrina conexiunii dintre existentul necesar și existentul posibil și-a găsit o concretizare ulterioară și într-un alt principiu al filozofiei lui Ibn-Sina — principiul *emanației*, formulat de Plotin, dar adoptat de Ibn-Sina ca o doctrină a lui Aristotel, întrucît a făcut cunoștință cu ea prin intermediul „Teologiei" atribuite Stagiritului, care în realitate constituia una din părțile *Enneadelor* lui Plotin, întemeietorul neoplatonismului. La Ibn-Sina, principiul emanației este expus în modul cel mai detaliat în *Mabda wa Maod* („*Emanația și întoarcerea*"). Așa cum reiese din această sursă, teoria emanației în interpretarea lui Ibn-Sina este doctrina relației dintre Dumnezeu și natură și are menirea de a răspunde la întrebarea dacă lumea a fost creată de Dumnezeu sau există dintotdeauna. La această întrebare Ibn-Sina răspunde în felul următor: Dumnezeul unic, imaterial, perfect, existînd în mod absolut, necesar în virtutea necesității de a fi cunoscut fără nici o mijlocire, creează intelectul universal, care este cunoașterea însăși care se cunoaște atît pe sine, cît și pe creatorul său. Din acest intelect universal au emanat succesiv sferele și sufletele lor. După Ibn-Sina, lanțul emanațiilor s-a încheiat în sfera Lunii, „întrucît aici lumea existențelor simple și linia emanației s-au terminat și a început linia întoarcerii"[6]. Pe această linie a emanației, pe baza combinării celor patru elemente (foc, aer, pămînt, apă) și a perfecționării amestecului lor, apar treptat mineralele, plantele și omul. Pe măsura purificării sale, omul poate atinge treapta intelectului activ, demnitatea de profet și chiar de înger.

După cum se vede, teoria emanației a lui Ibn-Sina are în esență un caracter religios-idealist și este grevată de supoziții mistice și mitologice. Acest idealism își găsește expresia în faptul că face din esențe spirituale, cum sînt Dumnezeu, intelectul și sufletul, demiurgi ai realului, bază a substanței și forței motrice a ființei. Totuși, făcînd abstracție de inconsistența acestor reprezentări, ele reflectă anumite limitări social-istorice și gnoseologice. În primul rînd, în ele își găsește expresia aspirația filozofului de a nu intra într-o contradicție gravă cu doctrina oficială islamică a Kalamului. În al doilea rînd, apariția și persistența lor se explică în mare măsură prin absolutizarea caracterului teleologic al activității omenești și proiectarea lui asupra universului: observînd că lucrurile necesare în viața omului au un producător, gînditorii trecutului, inclusiv Ibn-Sina, au presupus prin analogie că lumea trebuie să posede și ea un astfel de actualizator.

În soluționarea problemei relației dintre Dumnezeu și natură, idealismul lui Ibn-Sina, spre deosebire de alte forme de idealism din epoca sa și în particular de doctrina kalamului, era mai obiectiv, mai rațional.

1. Limitînd sfera acțiunii directe a lui Dumnezeu la crearea intelectului universal. Ibn-Sina respinge în esență concepția islamică a mutakallimilor despre intervenția lui permanentă în lume. După expresia plastică a lui E. Renan, Dumnezeul lui Ibn-Sina, dînd un impuls apariției lumii, oferă periferiilor posibilitatea de a se rostogoli singure. Ibn-Sina scrie: „Îmi vei spune: din cuvintele tale rezultă că forța motrice a cerului este o esență rațională abstractă. Dar mai înainte ai afirmat că producătorul mișcării este nu o esență rațională, ci o forță materială. Răspunsul pe care ți-l dau este că entitatea rațională este Primul Motor. Este întrutotul admisibil ca ceea ce cauzează mișcarea, adică motorul proxim, să fie material"[7].

2. Ibn-Sina consideră relația dintre Dumnezeu și natură nu ca o relație între creator și creația sa, ci ca o interacțiune de tipul legăturii cauză-efect. Acest mod de a pune problema conducea la concluzia că lumea nu a apărut din voința lui Dumnezeu, ci în virtu-

---

[6] *Idem*, *Rirāleh der haqīqet, silsilet mawǧūdāt*..., Teheran. 1331, p. 24.

[7] *Idem*, *Išārāt wa tanbihāt*, p. 204.

tea necesității, întrucît, conform determinismului lui Ibn-Sina, interacțiunea cauză-efect nu este întîmplătoare, ci o legătură necesară, iar „tot ceea ce rezultă dintr-o cauză are loc în mod necesar" [8].

O cauză devine cauză reală, efectivă, numai dacă produce un efect; în caz contrar, ea rămîne o cauză potențială, formală. De aceea, pentru a deveni cauză actuală, Dumnezeu a fost nevoit să creeze lumea. Ultima afirmație, dacă ar fi să-i continuăm consecvent logica, ar duce la concluzia că „cauza activă (adică Dumnezeu — *M.D.*) este condiționată prin necesitate și nu este un producător suveran" [9]. Aceasta a fost o primă lovitură decisivă împotriva teologiei. De aceea numeroși filozofi mutakallimi, în particular Muhamad al-Ghazali, ash-Shahrastani, Fachr al-Din al-Razi, s-au ridicat în modul cel mai hotărît împotriva acestei teze a lui Ibn-Sina.

3. Se știe că una dintre dogmele cele mai importante ale islamului este ideea atotputerniciei lui Dumnezeu, care admite că el poate produce și imposibilul. Ibn-Sina, în toate lucrările sale principale, în particular în *Îndrumări și povețe* și în *Cartea eliberării*, demonstra că „producătorul nu are nici (o putere) de a crea imposibilul" [10], întrucît „asupra imposibilului nu există putere" [11]. Aceasta este o a doua lovitură serioasă a lui Ibn-Sina împotriva teologiei.

4. Teoria emanației a lui Ibn-Sina este în contradicție cu spiritul creaționist al islamului și al oricărei alte religii. Ea conține ideea caracterului evoluționist al devenirii formelor de existență atît pe linia coborîtoare a treptelor de emanație, cît și pe linia reîntoarcerii lor. Deși într-o formă mistică, aici este intuită desfășurarea adevărată a dezvoltării realității. Ibn-Sina descrie într-un mod deosebit de realist procesul apariției treptate a lumii mineralelor, procesul trecerii de la lumea mineralelor la lumea plantelor, de la lumea plantelor la lumea animalelor și de la aceasta la lumea ființelor raționale.

Muhammad al-Ghazali a înțeles pericolul pentru islam al teoriei emanației în varianta lui Ibn-Sina, atacînd-o în mod hotărît. Din punctul lui de vedere, adepții acestei teorii, privîndu-l pe Dumnezeu de calitatea atotputerniciei, creației libere și ubicuității, „au făcut ca starea lui să nu se deosebească prea mult de starea unui cadavru care nu știe nimic despre evenimentele care se desfășoară în lume" [12].

Principiul cel mai important al *filozofiei peripatetice a lui Ibn-Sina* este ideea existenței *dintotdeauna* și a *eternității lumii*, care, în lumina teoriei sale a emanației, poate părea paradoxală. Totuși, ea nu are nimic paradoxal, dacă se ține seama de faptul că Ibn-Sina a fost adeptul teoriei coeternității lui Dumnezeu și a lumii. Concepția despre existența dintotdeauna și eternitatea lumii nu este pur și simplu postulată de Ibn-Sina, ci demonstrată printr-o serie de argumente logice și raționale, din care cele mai importante sînt următoarele:

a) Temeiul a toate este existentul necesar, etern, primordial. Deci lumea, care a luat ființă din existentul necesar, trebuie să existe dintotdeauna și veșnic. Căci dacă se admite că lumea are un început al apariției din existentul necesar și veșnic, atunci ar rezulta evident că înainte ea nu avea existență, pentru că existentul necesar nu era un principiu determinant și că acum ea are existență pentru că existentul necesar a devenit un principiu determinant. Însă existentul necesar nu devine un principiu determinant fără schimbări în esența sa. Prin urmare, în esența sa au avut loc schimbări. De cine sau prin ce au fost condiționate aceste schimbări? Și de ce a devenit el un principiu determinant abia acum și nu mai înainte? Dacă aceste schimbări au fost condiționate de un alt existent necesar, atunci și acest existent necesar trebuie să posede un principiu determinant ș.a.m.d. la infinit. De aceea este mai logic să se presupună că lumea nu a apărut în timp, ci există dintotdeauna și etern, la fel ca și Dumnezeu, fiind o consecință a esenței sale.

b) Existentul necesar precede existentul posibil nu în timp, ci după esență, așa cum prin natura sa unul precede pe doi, cauza precede efectul, deși în timp ele pot să coexiste. Dacă înțelegem astfel precedența existentului necesar față de existentul posibil, atunci rezultă că ambele trebuie sau să existe dintotdeauna sau să fi apărut în timp, fiind imposibil ca unul să existe dintotdeauna, iar celălalt să fi apărut în timp. Dacă Primul (Dumnezeu) a precedat în acest mod nu numai după esență, ci și în timp ceea ce el însuși a fost, pe cînd lumea și mișcarea nu ființau, atunci conceptul „a fost" indică o ființă care a existat, iar acum nu mai este. Prin urmare, înaintea creației avea ființă ceva care acum nu mai este. Deci înaintea timpului și mișcării a fost un alt timp. Prin urmare, afirmația că timpul a avut un început este absurdă. Iar dacă timpul, care exprimă măsura mișcării, există

---

[8] *Idem*, *Daniș-name*, Stalinabad, 1957, p. 72.

[9] *Cehār deh maqāleh*, Teheran, 1340, p. 143—144.

[10] Ibn-Sīnā, *Išārāt wa tanbihāt*, p. 182.

[11] *Ibidem*, p. 184.

[12] Abū Hāmid Muhammad Al-Gazālī, *Tahāfut al-falā-sifa*, Beirut, 1941, p. 103.

dintotdeauna, atunci şi mişcarea există dintotdeauna. Dacă eternitatea mişcării este necesară, atunci este necesară şi eternitatea a ceea ce se mişcă, adică a lumii, materiei [13].

c) Lumea este eternă, întrucît orice fiinţă apărută în timp posedă posibilitatea fiinţei înaintea apariţiei sale. Fiinţa a ceva ce apare în timp — scria Ibn-Sina — este sau posibilă sau imposibilă. Imposibilul nu apare niciodată. Iar cel a cărui apariţie este posibilă posedă cu certitudine posibilitatea fiinţei înaintea apariţiei sale" [14]. Dacă admitem că posibilitatea lumii de a exista a avut un început, atunci ar rezulta că înainte lumea nu a fost posibilă, iar existentul necesar nu avea asupra ei nici o putere. Dacă înaintea apariţiei sale lumea nu poseda posibilitatea fiinţei, atunci ea nu ar fi apărut niciodată. Întrucît creatorul nu poate crea deloc ceea ce este imposibil" [15].

d) „Este imposibil să apară ceva care să nu fie precedat de fiinţa purtătorului, care este materia... De aici urmează că posibilitatea fiinţei este o esenţă existentă. Orice esenţă existentă este actuală fie în substrat, fie nu în substrat. Tot ceea ce nu este actual în substrat posedă o fiinţă aparte, necorelată cu substratul. Existentul posibil este în realitate ceva ce este corelat cu ceea ce posedă posibilitatea fiinţei. Prin urmare, existentul posibil nu este o substanţă ce nu se află în substrat, ci este o esenţă care există în substrat şi a devenit un accident al lui. Numim existent posibil capacitatea de a fi. Purtătorul capacităţii de a fi îl numim substrat, materie primă, materie etc. Astfel orice lucru care apare este precedat de materie" [16]. Rezumînd această demonstraţie a sa a eternităţii lumii, Ibn-Sina scria în *Emanaţia şi întoarcerea:* „Fără purtător, care este materia, apariţia a ceva este imposibilă" [17].

Aceste argumente ne arată că Ibn-Sina întemeiază ideea existenţei dintru început şi eternitatea lumii pe demonstrarea existenţei dintotdeauna şi eternităţii lui Dumnezeu, a materiei, mişcării, timpului şi posibilităţii eterne a fiinţei. Dacă ultimele trei demonstraţii susmenţionate sînt o mărturie a abordării materialiste, naturalist-ştiinţifice a gînditorului în soluţionarea problemelor eternităţii lumii, în schimb prima ne vorbeşte despre influenţa pe care o avea religia asupra minţii învăţaţilor şi filozofilor medievali. Are dreptate H. Ley care consideră că „Pentru a-i combate pe adversarii săi, Avicenna se situează provizoriu pe punctul lor de vedere şi loveşte în ei cu propriile lor argumente. Dacă Dumnezeu este caracterizat ca etern, atunci şi materia trebuie să fie eternă; dacă Dumnezeu este atotputernic şi perfect, atunci şi materia trebuie să fi existat împreună cu el de la început. Întrucît lui Dumnezeu eternitatea nu-i este contestată, ci afirmată, atunci atributul eternităţii trebuie recunoscut şi pentru lumea materială, cel puţin cu acelaşi grad de certitudine" [18].

În legătură cu recunoaşterea de către Ibn-Sina a coeternităţii lui Dumnezeu şi a lumii, în literatura marxistă de istoria filozofiei s-a impus tradiţia de a caracteriza poziţia filozofică a lui Ibn-Sina ca dualistă. Considerăm însă şi aceasta, indiferent de susţinerea tezei coeternităţii lui Dumnezeu şi a lumii, că filozofia lui Ibn-Sina nu poate fi caracterizată ca dualistă. La baza ei, în principiul ei fundamental, este o filozofie idealistă monistă. Temeiurile sînt următoarele: *1*) Chiar dacă Ibn-Sina recunoaşte coeternitatea lui Dumnezeu şi a lumii, el nu le consideră totuşi principii de însemnătate egală. Dumnezeu este un principiu autonom, care e propria sa cauză şi în acelaşi timp cauza a tot ceea ce există, pe cînd materia nu este decît principiul existentului posibil care devine real datorită existentului necesar; *2*) Deşi consideră că Dumnezeu şi lumea sînt coeterne în timp, Ibn-Sina nu admite coeternitatea lor după esenţă, căci după esenţă Dumnezeu precede lumea. Faptele invocate sînt o dovadă că, pentru Ibn-Sina, Dumnezeu şi lumea nu sînt două principii ale fiinţei de însemnătate egală, căci, în ciuda eternităţii sale, lumea este dependentă de Dumnezeu. Or, se ştie că dualismul este o concepţie filozofică ce recunoaşte două principii autonome şi opuse ale fiinţei; c) Ibn-Sina a demonstrat stăruitor că existenţa necesară este una şi nu mai multe [19]. Or, idealismul principiului de bază al filozofiei sale nu este promovat în mod consecvent. Aşa cum s-a arătat, punînd activitatea creatoare a lui Dumnezeu în dependenţă de necesitate, limitînd-o la crearea sufletului universal abstract, negînd atotputernicia lui Dumnezeu, gînditorul a dat lovituri serioase teologiei, şi-a îndreptat filozofia pe calea realismului care, în analiza a numeroase probleme, ajunge la un materialism deschis. Materialismul lui Ibn-Sina s-a manifestat în modul cel mai proeminent în filozofia sa a naturii.

Doctrina lui Ibn-Sina despre existenţa dintotdeauna şi eternitatea lumii a avut atît adepţi, cît şi adversari înverşunaţi. Acest prin-

---

[13] Ibn-Sīnā, *Mabda' wa mi'ād*, p. 50; *An-naǧāt*, p. 258—259.

[14] *Idem*, *Mabda'wa mi'ād*, p. 47, *Išārāt wa tanbīhāt*, p. 184, *An-Naǧāt*, p. 119.

[15] *Idem*, *Isārāt wa tanbīhāt*, p. 182.

[16] *Idem*, *An naǧāt*, p. 220—319, *Mabda'wa mi'ād*, p. 40—48.

[17] *Idem*, *Mabda'wa mi'ād*, p. 49.

[18] Ley H., *Ocerk istorii srednevekogo materializma*, Moscova, 1962, p. 216—217.

[19] Ibn-Sīnā, *An-Naǧāt*, p. 230—335.

cipiu al filozofiei sale a fost împărtăşit de Omar Khayyam, Abu Ahmad ibn 'Ali, Nasiriddin Tusi ş.a. Împotriva acestei concepţii care venea în contradicţie cu islamul s-au ridicat cu înverşunare unii filozofi mutakallimi, ca de pildă al-Ghazali, Fachr ad-Din ar-Razi, at-Taftazani, Ibn Taymiya ad-Din etc. În prezent, unii cercetători ai istoriei culturii încearcă să-l încadreze pe Ibn-Sina împreună cu aceşti gînditori într-o singură şcoală, să estompeze lupta acestora împotriva lui Avicenna şi să demonstreze că Ibn-Sina n-ar fi admis existenţa dintotdeauna şi eternitatea lumii. Elocvente în această privinţă sînt încercările savantului iranian Musa Amid, care susţine, fără nici un temei, că „credinţa în eternitatea creatorului şi apariţia lumii în timp este cauza superiorităţii şi chiar a deosebirii lui Ibn-Sina de filozofii greci care l-au precedat, în special de Aristotel. Căci filozoful grec era convins că Dumnezeu şi lumea sînt deopotrivă primordiale şi eterne, că lumea s-a pus în mişcare datorită motorului, care este de asemenea primordial şi ale cărui acţiuni nu au nici început, nici sfîrşit. Această idee a lui Aristotel, care duce la credinţa în două entităţi primordiale, este fără îndoială în dezacord cu principiile credinţei musulmane, întemeiată pe monoteism, pe primordialitatea şi eternitatea esenţei Celui de sus şi pe apariţia lumii în timp. În ultimă instanţă, ideea echivalează cu privarea lui Dumnezeu de atributul « creatorului de nimic ». De aceea învăţaţii mutakallimi şi filozofii islamici, al-Farabi şi Ibn-Sina..., neîmpăcîndu-se cu ideea lui Aristotel în soluţionarea acestei probleme dificile, au procedat în conformitate cu principiile şi *formele doctrinei islamului*" [20]. Acest fapt arată că ideologii contemporani ai islamului, pentru a spori credibilitatea tezelor religioase ale doctrinei, nu ezită să recurgă la denaturarea istoriei gîndirii filozofice şi ştiinţifice.

Unul din principiile cele mai importante ale filozofiei lui Ibn-Sina, ca dealtfel ale filozofiei peripateticilor, este doctrina hylemorfismului. La prima vedere s-ar părea că doctrina hylemorfismului este doar o „problemă" scolastică ce nu merită să fie obiectul unei cercetări de istoria filozofiei. Examinat mai atent, hylemorfismul nu este decît una din variantele antice şi medievale ale *1)* teoriilor diversităţii fenomenelor şi obiectelor lumii materiale şi *2)* ale învăţăturii despre structura existentului. Pentru Ibn-Sina, materia se află, fără excepţie, la baza fiinţei tuturor proceselor, obiectelor şi fenomenelor din lumea materială. Formele sale elementare concrete sînt elementele simple: pămîntul, apa, aerul şi focul, din care sînt compuse toate celelalte corpuri [21]. Aceste elemente sînt variabile şi se transformă permanent unul în altul, deoarece, în ciuda deosebirii de formă, substanţa lor este aceeaşi. Primordialitatea ei rezultă din faptul că orice obiect sau fenomen care apare în timp este precedat de materie. Eternitatea materiei este condiţionată însă de indestructibilitatea ei: oricum s-ar schimba, oricare ar fi formele pe care le îmbracă materia, ca substrat a tot ce este real, rămîne şi se conservă. Cum sublinia şi H. Ley, Avicenna argumenta că dacă o formă concretă a fiinţei ar constitui ca atare, în virtutea esenţei sale, cauza existenţei materiei, atunci odată cu dispariţia acelei forme, a acelei stări materiale, materia ar fi suprimată. Odată cu apariţia a ceva nou ar trebui de fiecare dată să apară şi materia, adică să se admită un act continuu de creaţie [22]. Cum însă odată cu apariţia a ceva nou materia nu apare de fiecare dată din nou, iar actul continuu de creaţie este absolut imposibil, „materia — subliniază Ibn-Sina — nu este suprimată ca urmare a încetării existenţei unei forme concrete a fiinţei, întrucît această formă a fiinţei doar se detaşează de materie pentru a face loc unei alte *forme concrete a fiinţei*" [23]. Pentru Ibn-Sina, forma o constituie particularităţile specifice ale corpului, acestea determină formele concrete ale fiinţei — anorganică, vegetală, animală şi raţională, umană. Pornind de la această interpretare a formei, el o defineşte ca pe o esenţă datorită căreia corpul devine ceea ce este, devine un lucru concret. Din aceste explicaţii ale lui Ibn-Sina mai rezultă că forma nu este un concept general, cum gîndea Platon şi în parte Aristotel care, în ciuda unei critici destul de inteligente, nu a depăşit complet teoria ideilor a dascălului său.

O trăsătură caracteristică în demersul analitic-sintetic al gîndirii lui Ibn-Sina era căutarea şi stabilirea de conexiuni şi interacţiuni între obiecte, procese, fenomene. El a rămas fidel acestui demers şi în analiza problemei relaţiei dintre materie şi formă. Examinînd diferitele puncte de vedere în această chestiune, el le-a considerat unilaterale şi limitate şi, în consecinţă, a încercat să demonstreze legătura indisolubilă dintre materie şi formă. Ibn-Sina subliniază insistent unitatea materie-formă pentru a deschide calea spre cunoaşterea materiei, a naturii, convingerea lui fiind că despre acestea luăm cunoştinţă prin formele şi accidentele lor concrete. După cum se ştie, Aristotel nu a putut depăşi pe deplin ruptura platonică dintre materie şi formă.

---

[20] Mūsā Amīd, *Mugaddimeh*, p. 3—4, *Der Kitāp Ibn-Sinā Risaleh der hagiqet wa kayfiet silsileh mawǧūdāt.*

[21] Ibn-Sina, *Daniş-name*, p. 243.

[22] Ley H., *lucr. cit.*, p. 117.

[23] *Ibidem.*

El admitea unitatea materiei și formei în cazul obiectelor artificiale, a obiectelor produse de oameni, dar considera că în lucrurile naturale materia și forma sînt separabile. Spre deosebire de el, Ibn-Sina demonstra că materia și forma sînt unite nu numai în lucrurile artificiale, ci și în natură. Această poziție, sublinia H. Ley, face din Avicenna un materialist tocmai în soluționarea acelor probleme în care Aristotel devia spre idealism.

Prin concepția unității dintre materie și formă, Ibn-Sina depășește într-un mod mai consecvent decît Aristotel ruptura platonică dintre materie și formă, lumea platonică a ideilor, fapt confirmat și de învățătura filozofului tadjik despre concept.

Dar învățătura lui Ibn-Sina despre materie și formă nu este scutită de unele inconsecvențe idealiste care și-au găsit expresia îndeosebi în afirmația că „cel care dă formă" și creează genurile naturale se află în afara naturii[24].

Un subiect controversat în filozofia antică și medievală a fost problema constituției și structurii materiei (corpului). Ibn-Sina s-a referit la ea în scrierile sale principale. În *Danish-nameh* el arăta că în această problemă s-au cristalizat trei puncte de vedere:

1) corpul (materia) nu este un compus;

2) corpul (materia) constă din părți, care prin natura lor nu sînt divizibile nici în imaginație, nici în realitate;

3) corpul este o combinare a materiei și formei corporale[25].

Din cele expuse se vede că Ibn-Sina era adeptul ultimului punct de vedere, căutînd să-l argumenteze multilateral. Primele două teorii le respingea cu hotărîre. O atenție deosebită a acordat respingerii celei de-a doua concepții — atomismul în toate variantele sale. În acest context se ridică întrebarea de ce Ibn-Sina nu a împărtășit teoria atomistă? Aici pot fi indicate următoarele motive:

1) În deplin acord cu Aristotel, Ibn-Sina considera că un corp nu este o simplă aglomerare de atomi sau o alcătuire a lor în care aceștia să rămînă nemișcați unul față de altul. O combinație înseamnă apariția a ceva absolut nou, în cursul ei elementele inițiale sînt suprimate cu totul și nu mai există în corpul nou apărut[26]. Această poziție se deosebea profund de concepția lui Democrit, după care în interiorul unui corp compus atomii continuă să existe în forma lor inițială. Disputa între peripatetici și atomiști în această problemă a continuat secole de-a rîndul. Și abia „după 2000 de ani și-a făcut apariția atomistica chimică, în care s-a demonstrat că într-un corp compus părțile chimice componente continuă să existe ca atare, nu sînt suprimate, nu dispar, nu se contopesc într-un întreg indivizibil în părți"[27].

2. Inacceptabilă în atomistica lui Democrit era pentru Ibn-Sina admiterea vidului drept condiție și mediu al mișcării atomilor, mișcare ce duce la înlănțuire și unire. El considera că nu există vid, iar în vid (dacă se admite existența lui) nu este posibilă mișcarea[28].

Împotriva conceptului de vid, Ibn-Sina a formulat și o serie de obiecții gnoseologice serioase. În *Mintuirea* el scria: „Unii au considerat mediul ca un obstacol, afirmînd că cu cît mediul este mai rarefiat, cu atît mai multe (lucruri) pot fi descoperite, astfel încît dacă el ar lipsi cu totul și ar exista un vid perfect, transparența ar fi totală și atunci n-ar mai fi necesar ca lucrul să fie mai mare decît pare pentru a putea vedea o furnică pe cer. Raționamentul acesta nu este întemeiat. Pentru că din faptul că mediul se arată mai rarefiat nu rezultă defel că el este mai absent, întrucît rarefierea nu duce la absența corpului. Or, după opinia lor, vidul este tocmai absența corpului. În realitate, dacă vidul ar exista atunci între cele percepute senzorial și percepătorii senzoriali, separați cum sînt, nu ar exista nici un contact, prin urmare cele dintîi nu ar acționa asupra celor din urmă și aceștia n-ar resimți acțiunea lor[29].

3. Atomismul lui Democrit era grevat de o doză considerabilă de mecanicism: el nu admitea ideea transformării calitative a atomilor și stărilor materiei una într-alta. În timp ce Avicenna era absolut convins de transformarea calitativă și cantitativă continuă a elementelor unul într-altul[30].

4. După cum se știe, pe vremea lui Avicenna atomismul era asimilat și adaptat de mutakallimi la nevoile și cerințele kalamului. Mutakallimii argumentau că atomii nu sînt entități materiale, ci ideale, care sînt distruse și recreate permanent de Dumnezeu. Cu alte cuvinte, pe baza unei teorii deformate a atomismului, filozofii mutakallimi demonstrau caracterul creat și vremelnicia lumii și opuneau atomismul lor idealist tezelor fundamentale ale filozofiei peripatetice privind lipsa de început și eternitatea lumii și atributelor sale, indestructibilitatea și imperisabilitatea materiei. At-Taftazani, unul dintre mutakallimii

---

[24] Ibn-Sînă, *Fann şamā'tabii*, Teheran, 1337, p. 94.

[25] *Idem*, *Daniş-name*, p. 145.

[26] *Ibidem*.

[27] B. M. Kedrov, *Anticinaia naturfilosofia o nacialah i elementah prirodi*, în vol. *Istoria anticinoi dialectiki*, Moscova, p. 238—240.

[28] Ibn-Sina, *Daniş-name*, p. 238, 240.

[29] *Izbranniie proizvedenia mislitelei stran Blijnego i Srednego Vostoka*, Moscova, 1961, p. 268. Dalee: *Izbranniie proizvedenia*...

[30] Ibn-Sina, *Daniş-name*, p. 249—250.

tîrzii, scria: „Dacă vor întreba: «are vreo importanță învățătura despre atomi?», trebuie să se răspundă: «da, are»; prin acceptarea (doctrinei) atomilor se pot elimina numeroase inepții ale filozofilor, cum sînt teoria existenței unei materii primare și a formei specifice, credința în veșnicia lumii, negarea învierii trupești, eternitatea mișcării sferelor ș.a." [31]. După toate aparențele, Ibn-Sina a identificat versiunea kalamistă a atomismului cu atomismul antic și de aceea nu l-a acceptat.

5. Respingerea de către Ibn-Sina a atomismului s-a datorat, probabil, într-o mare măsură și determinismului absolut al lui Democrit, care nu admitea întîmplarea. Ibn-Sina scria: „Una din concepții constă în a declara întîmplarea ca absurdă și a susține că fiecare lucru are o cauză determinată și nu are nevoie de cauze întîmplătoare. Însă acest argument nu duce la concluzia dorită, deoarece este incorect să se spună: în măsura în care fiecare lucru are o cauză, întîmplarea nu există. Căci dacă acea cauză care condiționează un lucru nu este constantă sau nu se repetă frecvent, atunci ea este o întîmplare" [32]. La baza acestei erori se află, după Ibn-Sina, identificarea necesității cu întîmplarea [33].

În operele lui Ibn-Sina este analizată detaliat problema atributelor materiei, respectiv problema mișcării, spațiului și timpului. Ne vom opri doar la tezele cele mai esențiale ale gînditorului în această problemă.

1) Ibn-Sina fundamentează într-un mod mai consecvent decît Aristotel ideea caracterului obiectiv al mișcării, al spațiului și timpului. Stagiritul, după cum se știe, căutînd să fundamenteze caracterul obiectiv al spațiului și legătura lui cu materia, considera că locul (spațiul) este limita unui corp conținător. Dar, pe de altă parte, el demonstra că spațiul este o realitate specifică, fără legătură cu corpul [34]. După Ibn-Sina, adepții concepției potrivit căreia spațiul ar fi o întindere abstractă, necorporală, săvîrșesc eroarea de a opune între ele întinderea spațială și întinderea corporală, cu toate că cele două întinderi au o natură identică. După Ibn-Sina, ar fi de neconceput existența unui corp lipsit de întindere. De aceea este de neconceput și o întindere necorporală, întemeiată doar pe imaginație [35].

Existența obiectivă a timpului este dedusă de Ibn-Sina din ființa obiectivă a mișcării și a variației corpurilor care au atît o stare anterioară, cît și una posterioară. Tocmai starea anterioară și posterioară a corpurilor și a secvențelor de mișcare constituie, după Avicenna, cauza materială a timpului [36]. Demonstrînd caracterul obiectiv al timpului, Ibn-Sina a depășit concepțiile subiective asupra timpului și a eliminat totodată una din inconsecvențele serioase ale lui Aristotel, acest „Alexandru Macedon al filozofiei grecești" (K. Marx). După cum se știe, Aristotel a acordat o atenție aparte demonstrării obiectivității timpului, existenței și scurgerii sale necondiționate, dar nu s-a putut menține pe această linie pînă la capăt, deoarece se îndoia „dacă în absența sufletului timpul ar mai exista sau nu. Pentru că dacă nu poate exista cel care numără, nu poate exista nici cel numărat... Iar dacă nici un alt lucru n-a fost făcut să numere, în afară de suflet, iar sufletul este inteligență, este cu neputință să existe timp fără suflet" [37]. Ibn-Sina era convins că existența timpului, mișcării și celorlalte fenomene depinde de mișcarea sferei cerești, care este un corp material, deși foarte fin și delicat. Învățătura lui Ibn-Sina despre caracterul obiectiv, material al mișcării, spațiului și timpului era într-o contradicție profundă cu concepțiile subiectiviste ale mutakallimilor (scolasticilor) musulmani, după care materia, mișcarea, spațiul și timpul sînt construcții pure ale minții, fără nici o bază obiectivă reală, materială. Această concepție este prezentă în modul cel mai pregnant în lucrările lui al-Ghazali.

2) În toate lucrările sale principale, Ibn-Sina a demonstrat legătura indisolubilă dintre mișcare, spațiu și timp și totodată între acestea și materie. Legătura materiei cu mișcarea, timpul și spațiul este cristalizată în ideea că mișcarea, timpul, spațiul sînt *proprietăți esențiale ale materiei*, care spre deosebire de proprietățile secundare (de exemplu, negreala, albeața, tăria, moliciunea), sînt inseparabile de substratul lor. Aceasta înseamnă că Ibn-Sina s-a apropiat sensibil de ideea că mișcarea, spațiul și timpul sînt *atribute ale materiei*. Legătura dintre mișcare, spațiu și timp și-a găsit reflectare și în definițiile acestor categorii: *mișcarea* este *schimbarea* graduală a *stării unui corp* (salturile nu intrau la Ibn-Sina în categoria de mișcare); *spațiul* este limita unui *corp* conținător; *timpul* este cantitatea de mișcare a corpului, ordinea de succesiune a fenomenelor. Conexiunea dintre aceste atribute ale materiei era întrezărită

---

[31] Ihsān Tabrī Barhī Barrasīhā, *Der bareh Djahanbīnīhā wa Djanbašhay iğtima'i Der Iran našriyāt hizb Tudeh*, 1348, p. 209.

[32] Ibn—Sīnā, *Fann sama' tabii*, p. 87.

[33] *Ibidem*, p. 89.

[34] Cf. G. F. Alexandrov, *Ucenie Aristotelia o categoriah bitia*, în vol. Aristotel, *Categoriile*, Moscova, 1939, p. 28.

[35] Ibn-Sīnā, *Fann samā' tabii*, p. 153—159.

[36] *Ibidem*, p. 204.

[37] Aristotel, *Fizica*, Moscova, Izd. 2, 1937, p. 223.

de Ibn-Sina în faptul că deplasarea corpurilor în spațiu se realizează prin mișcare, la rîndul său spațiul este *cauza materială* a mișcării, iar timpul — măsura ei; timpul fără mișcare nu are ființă obiectivă, de-sine-stătătoare. Demonstrînd conexiunea dintre materie și atributele sale, Ibn-Sina a anticipat descoperirile ulterioare ale științei și i-a depășit pe unii dintre gînditorii de mai tîrziu, inclusiv pe Newton, care considerau mișcarea, spațiul și timpul ca absolute.

3) Demonstrarea primordialității și eternității mișcării spațiului și timpului constituie o temă de bază a ontologiei lui Ibn-Sina. În fundamentarea acestei idei, el apelează în primul rînd la argumentele expuse mai sus privind existența dintru început și eternitatea lumii. Iar acest lucru este firesc. Pentru că, în concepția lui, mișcarea, spațiul și timpul sînt accidente esențiale ale lumii, materiei. Iar în ceea ce privește ideea eternității timpului, el a recurs și la următorul argument: „Dacă timpul are o limită, adică are un început în trecut și un sfîrșit în viitor, atunci acest trecut trebuie să aibă un predecesor, iar acest viitor — un succesor" [38].

În analiza problemei mișcării, spațiului și timpului, Ibn-Sina a exprimat o serie de idei noi. Una din ele este acceptarea existenței mișcării în categoria de poziție, neacceptată de Aristotel. A doua este fundamentarea inerției ca principiu al mișcării. „Să știi — scria el în *Îndrumări și povețe* — că un corp în timpul mișcării are o însușire ce se numește inerție. În raport cu natura lucrului care este sursa mișcării, inerția seamănă cu obișnuința. Ceea ce se numește inerție se poate descoperi prin simțuri în timpul mișcării cînd apare un obstacol care o întîrzie. Obstacolul nu poate opri corpul din mișcare dacă inerția nu este mai slabă decît obstacolul opus mișcării. Inerția aparține unui corp fie datorită naturii sale, fie datorită acțiunii unui alt (corp)... Inerția naturală a corpului este similară cu ceea ce este condiționat de natura lui. Iar atunci cînd corpul se află în locul său (natural), în el nu există inerția de a se mișca din acest loc, întrucît un corp în mod natural tinde spre locul său natural și nu se abate de la acesta. Cînd inerția naturală a unui corp este mai puternică, ea nu admite inerția forțată. Iar cînd corpul se mișcă forțat, înseamnă că el este mai slab decît corpul a cărui inerție este mai puternică. Un corp care nu posedă inerție nici potențial, nici actual nu poate face o mișcare forțată" [39]. În Europa, aceste idei au fost formulate abia la începutul secolului al XVII-lea de către Galilei.

O a treia idee importantă a gînditorului privind mișcarea în spațiu a fost demonstrarea dependenței vitezei de împotrivirea altor corpuri și de greutatea specifică a corpului însuși. Criticînd ideile unor învățați privind mișcarea forțată, el arăta că pentru aceștia „tot ceea ce este mai mic trebuie să se miște mai repede, iar ceea ce este mai mare — mai încet. Dar realitatea arată exact invers" [40]. În lucrările pe care le cunoaștem această importantă teză a gînditorului este dezvoltată și explicitată insuficient.

Pentru explicarea proceselor vitale, psihice și raționale, Ibn-Sina introduce în sistemul său filozofic învățătura despre suflet și corp. Această învățătură are aspecte multiple. Vom expune doar un aspect, cel psihologic, care tratează problema relației între spiritual și material (psihic și fizic).

În conformitate cu tradiția aristotelică, sufletul este definit de Ibn-Sina ca o entelehie, ca un principiu vitalizator al corpului, iar din observația faptului că diferitele genuri de ființe vii se deosebesc calitativ unul de altul în ceea ce privește manifestarea vieții, sufletul se împarte în trei specii: vegetal, animal și rațional. Sufletul vegetal și cel animal sînt, după Ibn-Sina, materiale, depind de corp și pier odată cu acesta [41]. În această asertiune, Ibn-Sina își orientează învățătura despre suflet pe linia materialismului. Spre deosebire de sufletul vegetal și material, sufletul rațional este ceva imaterial, ideal.

În sprijinirea acestei idei sînt aduse următoarele argumente principale: *1*) Imaginea concepută în minte este indivizibilă și nu se găsește într-o parte indivizibilă a unei mărimi. De aceea substratul obiectelor percepției raționale trebuie să fie o substanță incoruptibilă și care nu este nici corp, nici forță corporală *2*) Imaginea mintală care apare în rațiune nu ocupă o poziție care să poată fi indicată, divizată, dezmembrată sau supusă unei acțiuni de acest fel. De aceea ea nu poate fi corporală. Aceasta înseamnă că nu este corporal nici substratul ei. *3*) Presupusele obiecte ale percepției raționale, în a căror cunoaștere actuală consecventă se traduce acțiunea forței raționale, sînt potențial infinite. Ceva ce este corporal și divizibil nu poate cuprinde toate aceste obiecte infinite ale percepției raționale. Deci substratul corpurilor intelectuale infinite este o forță necorporală care nu este situată în corp [42]. Într-o atare interpretare a sufletului rațional ca ceva ideal și necorporal nu există nimic idealist, întrucît gîndirea și cunoașterea rațională într-un anumit sens (ca reflectare a

[38] Ibn-Sīnā, *Fann sama'tabii*, p. 297.
[39] *Idem*, *Išārāt wa tanbihāt*, p. 118.
[40] *Idem*, *Tabiiet danšinâmeh*, Teheran, 1331, p. 12.
[41] *Izbranntie proizvedenia*..., p. 250.
[42] Vezi *ibidem*, p. 239, 243.

realității, fapt recunoscut de Ibn-Sina) se caracterizează într-adevăr prin aceste calități.

Dar idealismul din afirmațiile lui Ibn-Sina începe să prevaleze atunci cînd gînditorul încearcă să trateze sufletul rațional ca o substanță autonomă nelegată de corp și care nu gîndește prin intermediul unui organ corporal. În acest caz, el intră în contradicție cu poziția adoptată de el în domeniul științelor naturii, în particular în medicină, unde admitea în esență legătura gîndirii, a rațiunii cu corpul și considera că organul gîndirii este creierul. În contradicție cu rezultatele investigațiilor sale medicale este și afirmația că activitatea rațiunii nu este dereglată prin boli și la bătrînețe. Toate acestea sînt o mărturie a contradicțiilor profunde între poziția filozofică și cea științifică a lui Ibn-Sina în soluționarea acestei probleme. Anterior am înclinat să explic tratarea idealistă a acestei probleme prin insuficiența de fapte din domeniul științelor naturii [43]. Însă studierea lucrărilor de medicină ale lui Ibn-Sina și ale adepților săi m-au convins că idealismul filozofic al lui Ibn-Sina în soluționarea problemei sufletului rațional este condiționată nu atît de insuficiența datelor științifice, cît de ruptura dintre poziția sa științifică și cea filozofică. Un rol nu lipsit de importanță în soluționarea idealistă a problemei l-a avut probabil și ideologia religioasă dominantă, axa întregii vieți culturale a Evului Mediu. În al doilea rînd, idealismul din învățătura lui Ibn-Sina despre suflet apare pregnant în afirmația că corpul nu este nici cauza materială, nici finală și nici formală a apariției sufletului [44]. Aceasta ar și explica, după Ibn-Sina, de ce sufletul, care vorbește, „nu piere odată cu pieirea corpului, ci continuă să existe veșnic" [45].

În numeroase doctrine religioase și idealiste ideea eternității sufletului rațional a servit ca bază pentru credința în metempsihoză, pentru întemeierea dogmei privind pedeapsa și răsplata corporală, fericirea și nefericirea, pentru credința în învierea corporală. Ibn-Sina, în ciuda admiterii eternității sufletului rațional, nu împărtășea nici doctrina metempsihozei, nici dogma răsplatei, pedepsei și învierii corporale. Aceasta a fost suficient pentru ca ulterior al-Ghazali să-l acuze pe Ibn-Sina de apostazie, arătînd că ideile lui în care neagă răsplata, pedeapsa și învierea corporală sînt într-o contradicție scandaloasă cu șariatul, că n-a susținut pînă acum nici un musulman ceva asemănător.

Ontologia lui Ibn-Sina se încheie cu tratarea problemelor omului și profeției, care dintr-o serie de cauze n-au constituit în filozofia antică obiectul unor investigații speciale (în mod deosebit problema profeției). Lăsînd pentru viitor analiza ideilor lui Ibn-Sina în aceste probleme, vom expune unele concluzii ale analizei ontologiei sale.

1. Principiile de bază ale ontologiei lui Ibn-Sina — învățătura despre existentul necesar și teoria emanației — sînt idealiste în esența lor filozofică. Dar, în comparație cu alte forme de idealism care circulau în epoca sa, idealismul lui Ibn-Sina este mai obiectiv, mai general, mai rațional, fapt care și-a găsit expresia în negarea dogmelor religioase privind atotputernicia și suveranitatea lui Dumnezeu, intervenția lui permanentă și nemijlocită în treburile lumești. Dincolo de sfera acestor două principii ale ontologiei sale, Ibn-Sina înclină spre materialism (cu rare ezitări), după cum o atestă învățătura lui despre eternitatea lumii și atributelor ei, despre indestructibilitatea și imperisabilitatea materiei. Materialismul lui Ibn-Sina se manifestă cel mai deschis în filozofia sa a naturii.

2. Ontologia lui Ibn-Sina atestă că punctul de plecare al reflecțiilor sale filozofice l-a constituit, în principal, învățătura lui Aristotel. Totuși, el nu este un simplu comentator al lui Aristotel, un epigon, cum cred unii cercetători burghezi, ci un gînditor pe deplin original. Ibn-Sina a rezolvat într-un mod mai consecvent decît Aristotel problema interacțiunii dintre materie și formă, a demonstrat existența mișcării în categoria „poziție", a eliminat inconsecvența subiectivistă a dascălului său în fundamentarea caracterului obiectiv al spațiului și timpului, a emis ideea despre inerție ca un principiu al mișcării, ideea dependenței vitezei mișcării de masa corpului și de împotrivirea altor obiecte, ideea timpului ca ordine de succesiune a fenomenelor, fapt prin care a anticipat unele descoperiri ulterioare ale științei și filozofiei. În contextul unei situații sociale și ideologice noi a dezbătut temeinic problema eternității lumii și atributelor sale, dînd prin aceasta serioase lovituri teologiei.

3. Analiza ontologiei a lui Ibn-Sina ne arată că influența lui Platon și a neoplatonismului asupra lui, în ciuda afirmațiilor unor cercetători, este foarte mică în ansamblu. În lucrările sale nu aflăm o recunoaștere a principiilor fundamentale ale filozofiei întemeietorului idealismului european [46] — învățătura despre lumea ideilor și lumea umbrelor, teoria anamnezei, metempsihozei ș.a. Ibn-Sina, nu a împărtășit nici „idealismul matematic" pitagoreico-platonic.

---

[43] M. Dinorșoev, *Filozofia Nasiridika Tusi*, Duşanbé, 1968.

[44] *Izbrannîie proizvedeniia*, p. 252.

[45] Ibn-Sīnā, *Tabiiet danšinameh*, p. 122, Rawanšnāsī, p. 219—7230; 23—244.

[46] V. I. Lenin, *Poln. sobr. soci.*, T. 18, p. 131.

JEAN-PAUL SARTRE ȘI CĂUTĂRILE ONTOLOGIEI FENOMENOLOGICE

DE

TUDOR GHIDEANU

1. Amplul periplu al gînditorului francez de la fenomenologie la existențialism începe propriu-zis cu lucrarea de mici proporții *Schiță a unei teorii a emoțiilor*, în care el respectă exigența *eidetică*, apreciind că recursul la esența emoției ar putea contura, în masa faptelor psihice, „grupul particular al faptelor de emotivitate", pe care bază s-ar putea conceptualiza conținutul acestei esențe [1]. Fenomenologia emoțiilor va studia emoția „ca fenomen transcendental pur", nu adresîndu-se emoțiilor particulare, ci căutînd „să atingă și să elucideze esența transcendentală a emoției ca tip organizat de conștiință" [2].

Emoția este o atitudine umană care ne poate revela „întregul realității umane", ea semnifică în felul său întregul conștiinței și al realității umane. Emoția nu este un efect al realității umane, nu este o dezordine psihofiziologică, nu-i vine omului din afară, ci este „o formă organizată a existenței umane" [3].

Ca știință eidetică, fenomenologia trebuie să stabilească esența și semnificația emoției. După Sartre, două elemente pot conduce la înțelegerea emoției: semnificația (de ordin funcțional) și finalitatea. Împotriva teoriei periferice a lui W. James (emoția-dezordine), împotriva teoriei lui P. Janet (emoția-conștiință și conduită de eșec), Sartre va asuma tezele lui T. Dembo despre emoție (de exemplu, mînia) înțeleasă ca *slăbire a barierei dintre real și ireal*, formulînd ideea despre conduita emoțională ca „sistem organizat de mijloace care vizează un scop" [4].

În optica fenomenologică a lui Sartre, conștiința este perpetuă facere de sine, nefiind altceva decît ceea ce ea își apare sieși, ea este însuși faptul, semnificația și semnificatul. Dacă ea are o semnificație, trebuie să o posede ca pe o structură de conștiință [5]. Conștiința *de emoție* nu este o conștiință reflexivă, ci ireflectată, adică este conștiință de sine numai la modul non-pozițional (non-thetic). Emoția nu este conduită inconștientă (psihanaliza freudiană opune nejustificat ca pe două momente exterioare unul altuia, conștientul și inconștientul), ci este *conștiință de lume*, manieră specifică de a aprehenda lumea, în care subiectul emoționat și obiectul emoționant sînt unite într-o sinteză indisolubilă. Singurul mod, pentru emoție, de a fi pozițional (thetic) conștientă de ea însăși este acela de a se depăși, de a se sesiza în lume ca o calitate a lucrurilor [6].

Toate conduitele ireflectate sînt niște exigențe și potențialități în care Eul nu apare în nici un fel. Pe urmele lui Lewin, Sartre crede posibilă realizarea unei hărți a acestor exigențe și tensiuni ale lumii care ne înconjoară, a unei „hărți hodologice" (de la grecescul *Hodos* = drum). Lumea care ne înconjoară apare ca o lume a dorințelor noastre, a nevoilor și actelor noastre *(Umwelt)*, lume de drumuri stricte care conduc la un scop determinat sau la un obiect creat.

Din această perspectivă, care anticipează analizele din lucrarea *Critica rațiunii dialectice* (1960), filozoful francez concepe emoția ca pe *o transformare a lumii:* „Cînd drumurile trasate devin prea dificile sau cînd nu vedem nici un drum, atunci nu mai putem rămîne într-o lume atît de urgentă și de dificilă. Toate căile sînt barate și totuși trebuie să acționăm. Atunci noi încercăm să schimbăm lumea, adică să trăim ca și cum raporturile lucrurilor cu potențialitățile lor *nu au fost reglate prin procese deterministe, ci prin magie*" [7] (s.n. — *T.G.*). Cînd ceva generează o tensiune de nesuportat, *conștiința tinde să se transforme, transformînd și acel ceva care o neliniștește*, dar conduita emotivă nu este efectivă, așa cum sînt alte conduite; ea nu acționează realmente asupra obiectului prin mijloace particulare. În emoție, corpul este acela care, dirijat de conștiință, schimbă raporturile sale cu lumea pentru că lumea își schimbă calitățile. *Emoția este o conduită magică* care nu poate fi desființată de conștiință fără ca aceasta să se autoanihileze. Sartre dă exemplul fricii care „este o conștiință ce vizează să nege, traversînd o conduită magică, un obiect din lumea exterioară și care va merge pînă la a-și aneantiza obiectul odată cu ea" [8].

Fenomenologia lui Sartre consideră emoția dincolo de orice analiză științifică a cor-

---

[1] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann ed., 1939, p. 7.
[2] *Ibidem*, p. 8.
[3] *Ibidem*, p. 11.
[4] *Ibidem*, p. 20.
[5] *Ibidem*, p. 27.
[6] *Ibidem*, p. 30—32.
[7] *Ibidem*, p. 33.
[8] *Ibidem*, p. 36.

pului biologic, identificînd originea emoției într-o „degradare spontană și trăită a conștiinței în fața lumii". Fiind conștiință nonpoziționalã de sine, emoția este conștiință poziționalã de degradarea lumii ce se realizează *magic*. Conștiința de emoție, cum o numește consecvent Sartre, este o conștiință captivă, ea este victima propriei sale capcane, pentru că trăiește aspectul nou, transformat al lumii, crezînd în el. Ea se cunoaște pe ea însăși în lume, „ea este afară, în obiect". Emoția se autoperpetuează. Cu cît cineva fuge mai mult de un pericol, cu atît are o frică mai mare. Emoția sesizează în obiect ceva care o depășește și o devansează în chip infinit.

Teza de bază a fenomenologului francez, care afirmă că în emoție lumea determinată se degradează, se transformă într-o lume magică, are și reciproca: „Există o structură existențială a lumii care este magică" [9]. Sub forma magicului ne apare și Altul, semenul. Ca Altul, magicul reprezintă o „sinteză irațională de spontaneitate și de pasivitate", este o activitate inertă și o conștiință pasivizată. Ca magie, emoția comportă, la Sartre, două planuri: sau conștiința noastră constituie magia lumii, înlocuind determinismul ei, sau lumea însăși își revelează magia în jurul nostru, lucrurile înseși neliniștindu-ne. Concluzia la care ajunge filozoful este că orice aprehensiune emoțională are loc numai pe fondul unei *alterări totale* a lumii.

Studiul fenomenologic al emoției i-a prilejuit lui Sartre — aflat și sub influența lui Martin Heidegger — ocazia de a distinge, existențial, două maniere ale conștiinței de „a fi-în-lume": *1)* într-o lume de ustensile, complex organizată în care orice efect determinat presupune folosirea succesivă a tot felul de mijloace determinate, lume în care nu există acțiune absolută și nici schimbare radicală; și *2)* într-o lume ca totalitate nonustensilă modificabilă fără intermediar și în proporții cît de mari, unde obiectele se prezintă fără distanță la conștiință. Aceasta este lumea magică.

Emoția apare, în urma acestei distincții, ca o cădere a conștiinței în magic. Ea înseamnă „întoarcerea conștiinței la atitudinea magică, una din marile atitudini care îi sînt esențiale, cu apariția lumii corelative, lumea magică. Emoția nu este un accident, ci este un mod de existență al conștiinței . . ." [10].

Opțiunea fenomenologică a lui Sartre pentru emoție este, desigur, simptomatică pentru o perspectivă existențialistă, deoarece în cîmpul emoțiilor ambiguitatea raporturilor umane este aproape perfectă. Totodată, înțelegem că studiul emoțiilor i-a permis literatului adoptarea principiilor existențiale: „O emoție trimite la ceea ce ea semnifică. Și ceea ce ea semnifică este într-adevăr totalitatea de raporturi ale ființei umane în lume. Trecerea la emoție este o modificare totală a «ființei-în-lume» după legile foarte particulare ale magiei" [11].

Sartre și-a dat el însuși seama de dificultățile pe care le naște o anumită ruptură dintre psihologia empirică și fenomenologia pură, eidetică, în cazul emoțiilor. Ceea ce una tinde să realizeze *regresiv*, cealaltă vrea să înfăptuiască *progresiv*. Dar contingența emoțiilor determină situația ca regresiunea psihologică și progresiunea fenomenologică să nu se poată întîlni niciînd. Este o concluzie de eșec, sceptică, pe care o vom găsi repetată în toate lucrările sale de mai tîrziu. Se poate spune că tatonarea metodologică a lui Sartre este una dintre premisele explicative ale caracterului de neîncheiere al tuturor lucrărilor filozofului francez, care au rămas în principiu neterminate. Pierre Trotignon a intuit cu profunzime că încă din *L'Esquisse d'une théorie des émotions* se remarcă ambiguitatea metodei lui Sartre [12]. Putem anticipa faptul că opera lui Sartre urcă pe patru trepte metodologice: *1)* fenomenologie ; *2)* psihanaliză existențială; *3)* metodă regresiv-progresivă, și *4)* „empatie".

În lucrarea din 1940, *L'imaginaire*, filozoful va încerca o psihologie fenomenologică a unei alte funcții fundamentale a conștiinței — imaginația. Sartre propune, în această lucrare, reconstrucția sistematică a uneia dintre marile funcții ale spiritului, funcția irealizantă. Această reconstrucție se efectuează prin urmărirea progresivă a două caractere fundamentale ale conștiinței, care pînă la urmă se identifică: negativitatea și libertatea [13]. Și în această lucrare, termenul conștiință nu va indica „monada și ansamblul structurilor psihice", ci va numi structuri particulare, precum conștiință *de* imagine, conștiință *de* percepție etc.

Sartre respinge din capul locului o conștiință receptacul, care ar conține lucruri, imagini etc. Încă din articolul *O idee fundamentală a fenomenologiei lui Husserl: Intenționalitatea* (1939), el criticase așa-numitele filozofii „digestive" sau „alimentare". Studiul imaginii îi dă prilejul respingerii și a acelor concepții bazate pe „iluzia imanenței", concepții care, identificînd imaginea cu percepția, imaginația cu observația și obiectul real

[9] *Ibidem*, p. 45.
[10] *Ibidem*, p. 49.
[11] *Ibidem*, p. 51—52.
[12] P. Trotignon, *Les philosophes français d'aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 1970, p. 34—35.
[13] Colette Audry, *Sartre et la Réalité humaine*, Paris, Ed. Seghers, 1966, p. 16.

cu cel imaginar, ar considera că imaginea apare *în* conștiință sau că obiectul imaginii apare în imagine. Sartre trimite la cazul filozofic al lui David Hume.

În concepția fenomenologului francez desprindem cinci caractere ale conștiinței imaginante: *a)* este o structură intențională, deci este o *conștiință de* particulară, dar esențială; *b)* este un fenomen de *cvasiobservație*, căci spre deosebire de percepție, unde obiectul se oferă într-un șir de siluete, profile *(Abschattungen)*, obiectul însuși fiind sinteza acestor apariții, în imagine obiectul se dă dintr-odată: „Obiectul imaginii nu este niciodată mai mult decît conștiința de imagine" [14]. Atitudinea noastră în raport cu obiectul imaginii este o cvasiobservație, adică o observație care nu ne învață nimic. În imagine, conștiința „știe deja", ea își dă un anumit obiect. În imagine, susține Sartre, nu se produce nici cel mai mic decalaj între obiect și conștiință, obiectul nu precede niciodată intenția, dar nici conștiința nu precede niciodată obiectul; *c)* „conștiința imaginantă pune obiectul ei ca un neant"; *d)* ca orice conștiință intențională, conștiința imaginantă este conștiință din aproape în aproape; *e)* conștiința nu poate fi niciodată inconștientă de ea însăși, ci posedă întotdeauna o conștiință imanentă (nonthetică) de ea însăși. Problema este: în ce fel conștiința ireflectată pune (thetic, pozițional) obiectul și în ce fel își apare ei însăși în conștiința nonthetică ce însoțește punerea obiectului?

Între percepție, care pune întotdeauna obiectul ca existent, și imagine există o diferență funciară. Actul pozițional al imaginii, credința ei în obiect, ia patru ipostaze. Astfel, ea poate pune obiectul ca: *1)* inexistent; *2)* absent; *3)* existent în altă parte, aiurea; *4)* poate să *nu pună* obiectul său ca existînd, adică poate să suspende credința în el, această suspendare fiind tot un act pozițional [15]. O astfel de punere a absenței și inexistenței se poate afla numai pe planul cvasiobservației, căci numai imaginea își poate da obiectul propriu *„ca un neant de ființă"* [16] (s.n. — *T.G.*). Oricît de vie, oricît de pipăibilă, oricît de puternică ar fi o imagine, ea dă obiectul ei ca nefiind.

Este evident *parti pris*-ul fenomenologic al lui Sartre, atunci cînd el vrea cu orice preț să scoată de la absență neantul. Ca și în cazul emoției, cînd ajungea la un monism magic, adică al lipsei de „distanță" ontică dintre emoționant și emoționat, în cazul imaginarului Sartre ajunge la un monism ontologic, susținînd că *„...imaginarul și realul sînt constituite din aceleași obiecte* (s.n. — *T.G.)*; numai grupul și interpretarea acestor obiecte variază. Ceea ce definește lumea imaginară ca și universul real, este o atitudine a conștiinței" [17]. Pe scurt, percepția = a fi, real; imaginea = a nu fi, ireal. Desigur, astfel de identificări nu pot decît să îngusteze perspectiva sau să o conducă spre ontologia subiectivistă din *L'Etre et le Néant* (1943). Că obsesia de *meontologie* (de ontologie a neființei, a neantului) l-a frecventat pe Sartre, încă de la începutul carierei sale filozofice, o dovedește și distincția artificială pe care o introduce între percepție = pasivitate și conștiință imaginantă = spontaneitate. Or, ulterior, tocmai pe această coordonată de irealitate a conștiinței Sartre va încerca să contureze libertatea.

Deschizînd spațiul unor numeroase distincții și interpretări, Sartre definește imaginația, în dinamica sa, ca o *funcție „imagine"*. Aceasta înseamnă că, spre deosebire de semn, care este total indiferent față de obiectul semnificat, imaginea *se aseamănă* cu obiectul ei, adică este un cvasichip, o cvasipersoană etc., funcționînd ca *analogon*. Cu ocazia analizei unui portret al lui Charles VIII, aflăm o idee, întîlnită și în fenomenologia emoțiilor, și care relevă monismul subiectivist al gînditorului francez: „...Raportul pe care conștiința îl pune în atitudinea imaginantă, între portret și original, este propriu-zis magic. Charles VIII este totodată acolo, în trecut, și aici" [18]. Între original și imagine, legătura primară care se constituie este o *legătură de emanație*, originalul are primordialitate ontologică, dar el se încarnează în imagine.

Socotind și conștiința imaginantă drept o *conștiință captivă*, Sartre asumă un gînd al lui Alain (vezi *Mars ou la Guerre jugée)* cînd spune: „Determinismul, care nu ar putea în nici un chip să se aplice faptelor de conștiință, presupune că un anumit fenomen fiind dat, cutare altul trebuie să urmeze cu necesitate. Fatalismul presupune că un anumit eveniment trebuie să apară și că acest eveniment viitor este acela ce determină seria ce va ajunge pînă la el. *Înversul libertății nu este determinismul, ci fatalismul. Se poate spune chiar că fatalitatea, incomprehensibilă în lumea fizică, este dimpotrivă la locul ei în lumea conștiinței*" [19].

Descrierile fenomenologice din *L'Imaginaire* sînt purtate pe două coordonate, a *certului* și a *probabilului*. În special cea de a doua coordonată își află rațiunile în credința lui Sartre că *libertatea se conjugă cu necesitatea probabilului*. Pe această coordonată este studiată natura analogonului din imaginea min-

[14] Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire*, Gallimard, 1966, p. 25.
[15] *Ibidem*, p. 38.
[16] *Ibidem*, p. 31.
[17] *Ibidem*, p. 46.
[18] *Ibidem*, p. 52.
[19] *Ibidem*, p. 98.

tală, în atingere cu afectivitatea, cunoașterea, aspectele kinestezice, rolul cuvîntului etc. Astfel, pe urmele lui Kant, dar împotriva lui Husserl, Bergson, Binet ș.a., filozoful imaginarului ne conduce către adevărul că sinteza cognitiv-afectivă este o structură profundă a *conștiinței de imagine*. De asemenea, Sartre adaugă că structura conștiinței de mișcare este imaginantă, precum și că, fiind în esență principiu de cvasiobservație, orice imagine conține o „specie de tendință verbală", *cuvîntul fiindu-i imanent* [20].

Ideea-matrice a lucrării *L'Imaginaire*, care conferă o demnitate ontologică fundamentală conștiinței-imagine, statuează *absoluta independență* a ei de conștiința perceptivă. Corelativ, acestui tip de conștiință îi corespunde o sferă proprie de obiecte. În monismul intențional al conștiinței-imagine nu acționează legea cauzalității, căci singura legătură posibilă între o conștiință prezentă și alta trecută — susține Sartre — este *legătura de motivație*. Dimensiune esențială a *cogito*-ului (am văzut că Sartre respinge în principiu inconștientul), conștiința imaginantă reprezintă un anumit tip de gîndire, *„o gîndire care se constituie în și prin obiectul său"* [21] (*subl. ns. — T.G.*). Esența acestui obiect este o indeterminare. Pe baza distincției dintre reflexiv și ireflectat, Sartre instituie un fel de relație de complementaritate între imagine și concept. Conceptul are două chipuri de apariție: ca pură gîndire pe terenul reflexiv, și ca imagine pe terenul ireflectatului.

Revenind la teme și idei expuse în *Schiță asupra unei fenomenologii a emoțiilor*, Sartre apreciază că viața imaginară, conduita în fața irealului, este *un act magic*, o încantație destinată să favorizeze apariția obiectului la care ne gîndim, a lucrului dorit, într-un mod prin care să poată fi „posedat". Ceea ce distinge maniera de apariție a obiectelor în imaginație de apariția lor în percepție este faptul de a nu se oferi, dintr-un anumit punct de vedere, perspectivic, ci de a se naște așa cum sînt în sine, „prezentificîndu-se" integral, total. Aceste obiecte fără „greutate" sînt ireale — relevă Sartre —, iar dacă vrem să „acționăm" asupra lor, atunci trebuie să ne „irealizăm" și noi. Aceste „obiecte" sînt pură pasivitate, ele nu au nici o acțiune, „viața" lor este insuflată de spontaneitatea noastră. Structura esențială a imaginii este „absenteismul" obiectului, „irealitatea" lui.

Observăm cum de la o deosebire ontică, dintre percepție și imaginație, este conchisă o deosebire între „realitate" și „irealitate", ceea ce este un paralogism evident. Grație săvîrșirii acestei erori, Sartre poate decide că „lumea imaginară este în întregime izolată, nu pot intra în ea decît irealizîndu-mă" [22]. Subliniind ambiguitatea esențială și caracterul absolut al obiectului imaginii, fenomenologul recunoaște acestuia o singură capacitate — *puterea negativă*. Obiectele „ireale" par să se prezinte ca o negație a condiției de ființă-în-lume, deci ca o anti-lume [23]. Față de o astfel de irealitate manifestăm un fel de repugnanță, dar în această repugnanță există un fel de libertate, un fel de autonomie. Admițînd, aici, existența unei imaginații afective, ca și a unei memorii, Sartre arată că însuși procesul de emoționare este caracterizat de o „calitate de neant", adică sîntem mișcați printr-o „cauză de nimic".

În *L'Imaginaire* asistăm la o amplă descriere fenomenologică a patologiei imaginației. În esență, preluînd teza lui T. Demo despre emoție ca ștergere a barierelor dintre real și ireal, Sartre extrapolează ideea la sfera maladiei, susținînd că în halucinație, obsesie etc. se manifestă nonfuziunea dintre spațiul real și spațiul ireal. Ca și în cazul visului, în halucinație, irealitatea obiectului din imagine nu poate fi distrusă, iar în obsesie, conștiința este propria ei victimă: toate eforturile spre a scăpa de gîndul obsedant fac dimpotrivă să fie potențată obsesia. Cercul vicios, nivelarea, căderea de potențial, tulburarea percepției etc. caracterizează un sistem parțial și absurd care nu poate fi în nici un chip observat. Starea maladivă de conștiință este un „sistem simbolic" ce are drept corelat un obiect ireal. Un astfel de obiect depășește distincția dintre obiectiv și subiectiv, ținînd de un „al treilea tip de existență pe care cuvintele se dovedesc neputincioase să-l exprime" [24].

Sartre încheie amplul periplu prin viața imaginarului cu analiza visului și a „lumii lecturii". Visul este o conștiință care nu poate ieși din atitudinea imaginantă. Visul este exact opusul percepției, de aceea lumea visului nu este o „ființă-în-lume". Ca și lumea lecturii, lumea visului se dă în întregime ca o *lume magică:* sîntem obsedați de întîmplările personajelor visate, la fel ca de cele ale eroilor de roman. Sartre compară conștiința imaginantă a visului cu regele Midas care transforma în aur tot ceea ce atingea; ea transformă totul în imaginar. De unde și „fatalitatea" visului. „Visul nu este deloc ficțiunea luată drept realitate, ea este odiseea unei conștiințe dedicată prin ea însăși, și în sfidare de sine însăși, să nu constituie decît o lume ireală. Visul este o experiență privilegiată care poate să ne ajute să concepem ceea ce ar fi o conștiință care ar fi pier-

[20] *Ibidem*, p. 170.
[21] *Ibidem*, p. 217.
[22] *Ibidem*, p. 254.
[23] *Ibidem*, p. 261.
[24] *Ibidem*, p. 306.

dut a sa « fiinţă-în-lume » şi care ar fi lipsită, prin aceasta, chiar de categoria realului" [25].

Deşi lucrarea *L'Imaginaire* este o lucrare de psihologie fenomenologică, Sartre încearcă o depăşire a conceptului husserlian de *constituire*, simţind nevoia să pună „chestiunea metafizică": „Care sînt caracterele ce pot fi conferite conştiinţei din faptul că ea este o conştiinţă care poate imagina"? Această întrebare îşi are rostul în faptul că nu poate fi vorba — recunoaşte Sartre de pe o poziţie nefenomenologică — ca această conştiinţă să constituie lumea în care noi sîntem, cu pămîntul său, cu animalele sale, cu oamenii săi şi cu istoria oamenilor săi. Aflat pe o poziţie metafizică, Sartre conchide: „Noi sîntem, aici, în prezenţa unui fapt primar şi ireductibil care se dă ca o specificare contingentă şi iraţională a esenţei noematice a lumii" [26].

Apare următoarea dilemă: sau funcţia de a imagina este o specificare contingentă şi metafizică a esenţei conştiinţei, sau ea este o structură constitutivă de această esenţă. Cu alte cuvinte: sau concepem o conştiinţă care nu imaginează niciodată, fiind absorbită în întregime în intuiţiile sale asupra realului, sau prin însuşi faptul de a fi al conştiinţei, o punem ca putînd întotdeauna să imagineze.

Tatonînd, încă de la început, elementele unei noi metode filozofice — dealtfel aceasta fiind căutarea majoră a operei sale —, Sartre propune, în opoziţie cu intuiţia eidetică husserliană, o *metodă ceva mai complexă*. El divizează problema: *1)* prin „metoda regresivă", adică prin mijloacele obişnuite ale analizei critice, el caută să răspundă la întrebarea: ce trebuie să fie o conştiinţă spre a putea imagina?; *2)* compară rezultatele obţinute cu acelea la care ajungea intuiţia carteziană a conştiinţei realizate prin *cogito*, urmărind dacă premisele necesare pentru a realiza o conştiinţă imaginantă sînt aceleaşi, sau altele decît condiţiile de posibilitate ale unei conştiinţe în general?

Imaginarea, de orice tip ar fi ea, se deosebeşte radical şi de percepţie şi de amintire, decide Sartre. În imaginaţie sesizăm un obiect care nu ne este deloc dat sau care ne este dat ca fiind în esenţă în afară de orice atingere. „Aici eu sesizez *nimic*, adică eu *pun nimicul*" [27]. Vedem cum, spre deosebire de Martin Heidegger care susţine că neantul se prezentifică în angoasă, deci numai într-o manifestare de tonalitate afectivă, la Sartre nimicul se prezentifică funciar la una dintre funcţiile transcendente ale conştiinţei, *funcţia irealizantă: imaginaţia*. Cu alte cuvinte, în vreme ce Heidegger este nemulţumit de calităţile ontologice ale conştiinţei, depăşind-o către un „existenţial" care este o dispoziţie sau „sentiment al situaţiei" *(Befindlichkeit)*, filozoful francez rămîne fidel conştiinţei, *cogito-ului*: „Lumea n-a creat Eul, Eul, n-a creat Lumea, acestea sînt două obiecte pentru conştiinţa absolută, impersonală, şi doar prin ele se găsesc ele legate... Nu trebuie mai mult pentru a întemeia o filozofie, o morală şi o politică absolut pozitive" [28]. Este limpede că o astfel de *orizontalitate* ontologică, conjugată cu o transversalitate a conştiinţei non-thetice de sine, va fi spaţiul propriu al cugetării sartriene.

Schema opţiunii filozofice din *L'Imaginaire*, opţiune care devine caracterizantă pentru Sartre în toate celelalte lucrări ale lui, rezidă în ideea: condiţia esenţială pentru ca o conştiinţă să poată imagina constă în posibilitatea ei funciară de a pune o *teză de irealitate*. Conştiinţa trebuie să poată forma şi pune obiecte afectate de un anumit caracter de neant în raport cu totalitatea realului [29]. Actul negativ este constitutiv imaginii. Prin imagine, *conştiinţa probează că ea poate să scoată din ea însăşi o poziţie de recul în raport cu lumea*, căci altfel, dacă conştiinţa imaginară ar fi în mijlocul lumii, ca oricare alt lucru, judecă Sartre, atunci posesiunea realităţii asupra ei ar fi atît de puternică, încît imaginarul nu ar mai fi cu putinţă.

Deşi se poate argumenta că nu numai prezentul este realul, ci şi trecutul şi viitorul, şi că deci filozoful francez a făcut identificări ilicite, cum ar fi aceea dintre percepţie şi real, sau aceea dintre posibil şi neant, Sartre crede că numai pe calea indicată de el conştiinţa poate să fie liberă. Teza de irealitate acordă posibilitatea de negaţie drept condiţie a sa, ceea ce este posibil prin „neantizarea" lumii ca totalitate, neantizare care se arată a fi „inversul libertăţii însăşi a conştiinţei". „Astfel, a pune lumea ca lume sau a o « neantiza » este unul şi acelaşi lucru" [30]. Cu alte cuvinte, între real şi ireal apare o legătură organică: o imagine, ca negaţie a lumii dintr-un punct de vedere particular, nu poate să apară niciodată decît pe un fond de lume şi în legătură cu acel fond. Sartre conchide, aparent dialectic, că tocmai „fiinţa-în-lume" este condiţia necesară a imaginaţiei. Pentru că este în chip transcendental liber, omul poate să imagineze. La rîndul ei, imaginaţia ca funcţie psihologică şi empirică este condiţia

[25] *Ibidem*, p. 340.

[26] *Ibidem*, p. 344.

[27] *Ibidem*, p. 349.

[28] J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, 1936—1937, p. 85—123.

[29] J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, p. 351.

[30] *Ibidem*, p. 354.

necesară a libertății omului empiric în mijlocul lumii [31].

Identificarea imaginației cu negația, în lucrarea *L'Imaginaire*, are rostul de a sluji ideii de bază a filozofiei sartriene:„... neantul este materia depășirii lumii către imaginar... Nu ar putea să existe conștiință realizantă fără conștiință imaginantă, și reciproc" [32]. Imaginația este deci o condiție esențială și transcendentă a conștiinței.

Sartre își încheie ampla sa lucrare asupra imaginarului cu o descriere a tipului existențial al *operei de artă*, care i se pare că exemplifică deplin domeniul irealului. „Opera de artă este un ireal". Considerînd elementul material al unei opere doar un *analogon* al imaginii și ignorînd problematica valorilor, filozoful francez nu va admite nici o posibilitate de „realizare a imaginarului" sau de obiectivare. Astfel, un tablou trebuie să fie conceput ca un lucru material vizitat din timp în timp (de fiecare dată cînd spectatorul ia atitudinea imaginantă) de un *ireal* care este precis obiectul pictat [33]. În această interpretare, *frumosul* este un ansamblu de lucruri ireale care se prezentifică la conștiință pe parcursul unui analogon [34]. Luînd ca exemplu *Simfonia a VI-a* de Bethoven, Sartre ne vorbește despre o *reducție imaginantă* care ne-ar permite să aprehendăm sunetele reale ca analogon, în vreme ce Simfonia în imaginar ni s-ar oferi ca un perpetuu aiurea, ca o permanentă absență. Simfonia, caută să ne convingă Sartre, nu este în afara timpului și a spațiului, ci în afara realului, în afara existenței. Între lumea reală și cea imaginară nu există nici un fel de trecere posibilă, ci numai între atitudinea imaginantă și atitudinea realizantă.

Închis într-un monism al *cogito*-ului, Sartre va ajunge la concluzia, greu de acceptat, că „realul nu este nici o dată frumos", ceea ce, chiar pe planul unei concepții subiectiviste, fenomenologice, este o îngustare, căci frumosul nu poate fi identificat, niciunde, doar cu sfera imaginarului. Dar Sartre viza în tentativele sale nu atît conturarea unei estetici fenomenologice, cît mai ales deschiderea unei căi proprii în făurirea unei ontologii a *Ființei și Neantului* (1943).

2) Lucrarea din 1943 venea, deci, cu intenția mărturisită, din chiar subtitlul ei, de a eleva prestigiul unei ontologii fenomenologice, întemeiată pe structurile *cogito*-ului. Încă din *Introducere*, Sartre caută să contureze un *monism al fenomenului*, în măsură să ocolească toate dualismele nefenomenologice: dintre interior și exterior, dintre aparență și ființă, dintre posibilitate și act etc. Acest *monism fenomenologic* reduce ființa oricărui existent la faptul că el apare unei conștiințe. Fenomenul se arată exact ceea ce el este, adică apariție la conștiință, și nu ascunde niciodată în spatele său o ființă în sine, independentă de conștiință, sau o esență. Fenomenul este absolut indicativ de el însuși. „Aparițiile care manifestă existentul nu sînt nici interioare, nici exterioare: ele sînt deopotrivă, toate trimit la alte apariții și nici una dintre ele nu este privilegiată" [35]. Dacă fenomenologul francez acceptă, totuși, existența esenței, ea este definită ca „legea manifestă care prezidează în succesiunea aparițiilor sale, ea este *rațiunea seriei de aparții*" [36] (*subl. ns. — T. G.*).

Singura dualitate pe care o acceptă Sartre în al său „monism al apariției" este o dualitate orizontală, deci nonmetafizică, de factură pozitivistă: dualitatea dintre *finit și infinit*. În fond, această dualitate are menirea de a șterge distincția ontologică dintre *a fi* și *a apărea*. Monismul fenomenului înlocuiește deci realitatea lucrului cu „obiectivitatea fenomenului" care vrea să fie întemeiată printr-un *recurs la infinit* (de fapt, un fals infinit — *n. ns.*), în sensul că orice obiect pune seria aparițiilor sale, la conștiință, ca fiind infinită. Cu alți termeni, ceea ce apare este doar un aspect al obiectului, iar obiectul este „în întregime în acest aspect și în întregime în afara lui" [37].

Principala distincție a ontologiei lui Sartre, analoagă, dar nu identică diferenței ontologice introdusă de Heidegger, este aceea dintre *fenomenul ființei* și *ființa fenomenului*. Fenomenul ființei este o apariție de ființă descriptibilă ca atare și la care avem acces imediat: plictiseală, greață etc. Ontologia poate fi închipuită și la acest nivel, însemnînd descrierea „fenomenului ființei", așa cum se manifestă acesta fără nici un fel de intermediar. Dar tot ontologia pune și chestiunea dacă fenomenul ființei poate fi identic cu *ființa fenomenelor?* Între *fenomen*, ca ansamblu organizat de calități, și *ființă*, deosebirea constă în faptul că *ființa este condiția oricărei dezvăluiri*, este ființă — pentru — a — dezvălui, și nu este ființă dezvăluită. Sartre consideră că în orice fenomen al ființei se manifestă o *exigență ontologică*, în sensul că orice fenomen, deci *orice apariție cere transfenomenalitatea ființei*, ca fundament care însă scapă condiției fenomenale, deci condiției de a se arăta în cîmpul apariției.

Prin această distincție capitală a filozofiei sale, Sartre revine în chip artificial, în planul

[31] *Ibidem*, p. 358.
[32] *Ibidem*, p. 360.
[33] *Ibidem*, p. 364.
[34] *Ibidem*, p. 366.
[35] J.-P. Sartre, *L'Etre et le Néant*, Gallimard, Paris, 1964, *Introduction*, p. 11.
[36] *Ibidem*, p. 12.
[37] *Ibidem*, p. 13.

unei gîndiri metafizice — deci nefenomenologice — care acceptă o realitate transfenomenală, analoagă lucrului în sine, generalului, unului etc., deci în planul unei gîndiri care nu este un monism al fenomenului. Aici este locul esențial al slăbiciunii care va marca întreaga tentativă de ontologie fenomenologică a lui Sartre.

Opunîndu-se, pe bună dreptate, identificării conștiinței cu cunoașterea, Sartre dă o primă expresie distincției sale ontologice, spre a pune conștiința în termeni de ființă, și nu în termeni de cunoaștere. „Conștiința nu este un mod de cunoaștere particular numit simț intim sau cunoaștere de sine, *ci este dimensiunea de a fi transfenomenală a subiectului*" [38] *(subl. ns. — T. G.)*. Cu alte cuvinte, conștiința este ființa cunoscătoare prin faptul că ea *este*, și nu prin faptul că ea este cunoscută. O conștiință numai cunoscătoare nu poate să fie decît cunoaștere a obiectului ei, pentru că ea este pozițională (thetică) de lume. Deși este intenționalitate, ea nu este nicidecum cunoaștere a cunoașterii. Iluziei primatului cunoașterii trebuie să-i opunem ideea că, în însuși actul cunoașterii, conștiința trebuie să fie, într-un fel, conștiință de ea, însăși, în același timp în care ea este și conștiință de altceva. Altfel, o conștiință care s-ar ignora pe sine însăși ar fi ceva absurd, o conștiință inconștientă. După Sartre, trebuie să admitem că conștiința este *„raport imediat și noncogitiv de sine cu sine"*. Pe această cale, fenomenologul francez introduce un alt element de bază al ontologiei sale: *cogito-ul prereflexiv*, afirmînd că orice conștiință poziționalã de obiect este, în același timp, conștiință non-poziționalã de sine însăși. Cogito-ul prereflexiv este condiția cogito-ului reflexiv, a cogito-ului cu înțelesul dat de Descartes. Exemplificînd ideea despre această conștiință non-poziționalã de sine, Sartre argumentează că la fel cum un obiect întins este constrîns să existe pe cele trei coordonate, tot la fel o intenție, o plăcere, o durere etc. nu ar putea exista decît ca conștiință imediată (de) ele însele. Sartre pune pe *de* între paranteze spre a evita dualitatea subiect-obiect care nu are sens decît la nivelul conștiinței reflexive, cînd conștiința își poate fi sieși obiect.

Sartre argumentează că tipul de a fi al conștiinței este inversul celui pe care ni-l arată proba ontologică. în istoria filozofiei. Conștiința nu este posibilă înainte de a fi, ci ființa sa este sursa și condiția oricărei posibilități, existența sa este aceea care implică esența. „Pentru ca să existe o esență a plăcerii, trebuie să existe mai întîi faptul unei conștiințe (de) plăcere" [39].

Negînd deschis orice determinare obiectivă a conștiinței, orice legitate și posibilitate reală, filozoful monismului fenomenologic decide că „nimic nu este cauza conștiinței", și, că conștiința „este cauza propriei sale maniere de a fi". Dacă absolutul se definește prin primatul existenței asupra esenței — raționează filozoful — și dacă absolutul nu poate fi conceput ca o substanță, atunci numai conștiința este absolutul, pentru că numai ea „nu există decît în măsura în care ea își apare", pentru că numai ea este „un vid total (deoarece lumea întreagă este în afara ei), din cauza acestei identități în ea, dintre aparență și existență, ea poate fi considerată ca absolut" [40], ca o structură a ființei.

Filozof al unui „nou" cogito, Sartre pune în termeni noi, de pe terenul fenomenologiei, problema transcendenței ca fundament al unei noi *probe ontologice*. Însăși intenționalitatea conștiinței, faptul de a fi permanent și întotdeauna conștiință de ceva, probează că transcendența este structura constitutivă a conștiinței, deoarece conștiința dă semnificații unei ființe care nu este ea [41]. Împotriva lui Husserl, Sartre afirmă că niciodată obiectivul nu va ieși din subiectiv, nici transcendentul din imanență, nici finița din neființă. Folosind artificiul unei duble implicații între esență și existență, al unei *reciprocități funciare*, Sartre adîncește argumentul său ontologic atunci cînd scrie: „Conștiința este o ființă a cărei existență pune esența, și invers, ea este conștiință *de* o ființă a cărei esență implică existența, adică a cărei apariție reclamă să fie" [42]. Conștiința depășește întotdeauna existentul, nu către ființa sa, ci către sensul acestei ființe. Această transcendență a *onticului*, sau existentului, către *ontologic*, sau ființă transfenomenală, este *ontic-ontologicul*, legătura funciară dintre fenomenul ființei și ființa fenomenului. Sartre susține că există o probă ontologică pentru fiecare domeniu al conștiinței.

Prin deosebirea netă a două regiuni, ființa cogito-ului prereflexiv și ființa fenomenului, Sartre ambiționează să refuteze atît filozofiile realiste (pentru că ființa fenomenului nu ar putea acționa asupra conștiinței), cît și poziția idealistă (deoarece conștiința, aici, nu ar putea ieși din subiectivitatea ei și să acționeze asupra ființei transcendente). „Ființa este sine. Aceasta înseamnă că ea nu este nici pasivitate, nici activitate" [43].

Consistența în sine a ființei este *dincolo* de distincția dintre activ și pasiv, afirmație și negație, imanență și transcendență. Ființa

---

[38] *Ibidem*, p. 17.
[39] *Ibidem*, p. 21—22.
[40] *Ibidem*, p. 23.
[41] *Ibidem*, p. 28.
[42] *Ibidem*, p. 29.
[43] *Ibidem*, p. 32.

este opacă pentru ea însăşi, pentru că este plină de sine. Fiinţa este ceea ce este. De fapt, Sartre reduce fiinţa numai la o regiune particulară a ei, la *fiinţa în sine*. În opoziţie cu aceasta se defineşte *pentru-sine* ca „fiind ceea ce el nu este şi nefiind ceea ce el este" [44]. Aici asistăm la o distincţie capitală a fenomenologiei lui Sartre: între *în-sine* şi *pentru-sine*. Însinele este plină pozitivitate, el nu are temporalitate, nici alteritate, este contingenţă: nu este nici posibilitate, nici necesitate. Necreat, masiv, opac, fără raport cu altceva, fără raţiune de a fi, *în-sinele* este de prisos pentru eternitate. Atît ne spune Sartre despre în-sine, pentru ca apoi să-l neglijeze integral din descrierile sale.

Pentru-sinele (umanul identificat cu conştiinţa) deţine locul privilegiat, pentru că în el se prezentifică *neantul* la fiinţă. Sartre urmăreşte mai ales atitudinile de interogaţie şi de negaţie, care se explică numai prin faptul că neantul frecventează fiinţa. Neantul nu este dat nici înainte, nici după fiinţă, nici în afara ei, ci în însăşi inima fiinţei, a acelei fiinţe prin care neantul vine în lume şi care este propriul său neant: *Libertatea*. Libertatea umană *precede* esenţa omului şi o face posibilă. „Libertatea umană este fiinţa umană punînd trecutul său în afara jocului, secretînd propriul său neant" [45].

Filozoful introduce mereu echivalenţe care arată caracterul reductiv al metodei sale de inferare. Una, caracteristică, susţine: „... dacă libertatea este fiinţa conştiinţei, conştiinţa trebuie să fie ca conştiinţă a libertăţii". Pe aici se insinuează angoasa, reaua-credinţă şi minciuna, atitudini negative, care revelează ambiguitatea omului şi a conştiinţei: *„Fiinţa care este ceea ce nu este şi nu este ceea ce este"*. În acest sens s-a exprimat Valéry, zicînd că poţi fi de rea-credinţă cu forţa de a fi sincer. Reaua-credinţă probează că există o diferenţă imponderabilă care separă fiinţa de non-fiinţă în modul de a fi al realităţii umane.

În eseul *De la fenomenologie la existenţialism*, Pierre Thévenaz desprindea patru caractere ale conştiinţei în descrierea sartriană: *1)* dacă totul se află în afara conştiinţei, conştiinţa nu este nimic, ea este neant (această distincţie extenuează metoda fenomenologică, întrucît reducţia a dus la neantizare); *2)* conştiinţa este conştiinţă de sine (conştiinţă ireflectată, non-poziţională, conştiinţă (de) sine); *3)* conştiinţa este fără sens (pură ţîşnire, proiect, neant de esenţă); *4)* conştiinţa este libertate [46]. Pentru-sinele este, astfel, propriul său neant. „Fiinţa conştiinţei, ca conştiinţă, este de a exista la distanţă de sine ca prezenţă la sine şi această distanţă nulă pe care fiinţa o poartă în fiinţa sa este neantul" [47]. Neantul este o permanentă „cădere" a în-sinelui către *sine*, este un act ontologic, un „eveniment absolut" care vine la fiinţă prin fiinţă şi care, fără a avea fiinţă, este permanent susţinut de fiinţă. „Neantul este posibilitatea proprie a fiinţei şi unica ei posibilitate" [48].

Sartre descrie pe larg ceea ce el numeşte „structurile" pentru-sinelui: facticitatea şi contingenţa, relaţia cu fiinţa valorii, lipsa, eşecul, conştiinţă nefericită, posibilul, circuitul ipseităţii („Circuit al ipseităţii este raportul pentru-sinelui cu posibilul care este el". „Lumea" este totalitatea fiinţei atîta cît ea este traversată de circuitul ipseităţii [49]), temporalitatea, spontaneitatea ireversibilă etc. Pe drept cuvînt s-a afirmat, pe seama atîtor distincţii şi subdistincţii introduse, că ontologia lui Sartre este marcată de o „constantă de slăbiciune" [50]. Astfel, negînd orice existenţă inconştientului, Sartre a supralicitat *cogito*-ul, cînd a admis existenţa unui cogito prereflexiv alături de cogito-ul reflexiv, în care avem de-a face întotdeauna cu dubletul reflectant-reflectat. Mai mult, Sartre a divizat şi reflexia, introducînd o altă distincţie caracteristică a sa: „sciziparitatea reflexivă" — *reflexia pură* şi *reflexia impură*. Luînd în consideraţie şi cunoaşterea, şi existenţa pentru-altul, şi procesualitatea temporală care nu se încheie, filozoful defineşte reflexia pură drept forma ideală, originală, a prezenţei pentru-sinelui reflexiv la pentru-sinele reflectat, iar reflexia impură sau „complice", drept un efort avortat al pentru-sinelui de a fi altul rămînînd sine, o reacreditţă atîta cît ea se constituie ca dezvăluire a obiectului care este pentru-sinele. Reflexia impură este mişcarea reflexivă primară şi spontană care are pretenţia de a fi mai largă decît reflexia pură.

Un sens cu totul nou îl dobîndeşte la Sartre noţiunea *transcendenţei*. În viziunea sa temporalistă asupra pentru-sinelui care, prin structurile sale, reprezintă unica deschidere la suprafaţa fiinţei, gînditorul francez dublează şi intenţionalitatea conştiinţei. observînd că în acelaşi timp în care conştiinţa este *conştiinţă de ceva* (de exemplu în cunoaştere), ea este şi *conştiinţă non-thétică*, non-poziţională *de sine*. Drept consecinţă, Sartre va scrie expresia *de* între paranteze: conştiinţă (de) sine. Filozoful defineşte *transcendenţa ca fiind negaţia internă şi realizată care dezvăluie în-sinele determinînd*

---

[44] *Ibidem*, p. 33.

[45] *Ibidem*, p. 106.

[46] Pierre Thévenaz, *De Husserl à Merleau-Ponty*, p. 68—102.

[47] J.-P. Sartre. *L'Etre et le Néant*, p. 120.

[48] *Ibidem*, p. 121.

[49] *Ibidem*, p. 146.

[50] René Lafarge, *La philosophie de Jean-Paul Sartre*, 1967, p. 22.

pentru-sinele în ființa sa. Sînt urmărite în detaliu, prin aceeași optică, spațialitatea, calitatea, cantitatea, potențialitatea, ustensilitatea, omogenitatea, cauzalitatea, ambiguitatea apariției, mișcarea. Referirile la problema *timpului* sînt simptomatice pentru viziunea subiectivistă a filozofului francez: „Coeziunea Timpului este o pură fantomă, reflex obiectiv al proiectului ek-static al pentru-sinelui către sine însuși și al coeziunii în mișcare a Realității umane" [51].

Relația ontologică fundamentală la Sartre este aceea dintre în-sine și pentru-sine, filozoful înțelegînd-o ca pe „schița perpetuu mișcătoare a unei cvasitotalități: Ființa". *Pentru-sinele este singura aventură a în-sinelui.* Prin negația permanentă de sine însuși, în procesul depășirii temporale de sine, pentru-sinele devine mereu afirmarea în-sinelui. Pentru a nu intra definitiv în labirintul solipsismului, filozoful a introdus în *L'Etre et le Néant* temele corpului și Pentru-altului: „Realitatea umană trebuie să fie în ființa sa, dintr-o singură și aceeași apariție, pentru-sine-pentru-altul". Sartre exemplifică prin felul în care *altul* este mediatorul indispensabil dintre mine și mine, în cazul *rușinii*, prilej de a respinge atît poziția realistă cît și poziția solipsistă empirică. Raportul dintre mine și altul este un raport de la ființă la ființă și nicidecum un raport de cunoaștere. Această legătură a ființei-în-lume" este „*l'être-avec*" sau *Mit-Sein*, cum i-a zis Heidegger.

Sartre precizează, însă, în opoziție cu Heidegger, că este vorba despre o „solidaritate ontologică", adică o „totală interschimbabilitate de termeni ai relației", o „reciprocitate" cum va scrie mai tîrziu în *Critica rațiunii dialectice*, și nicidecum o legătură între personalități, ca între eu și tu, tu și tu. Nu o luptă ,ci „o surdă existență în comun a coechipierului cu echipa sa", un *Noi*. Oricum, existența altului are natura unui fapt contingent și ireductibil. Altul este întîlnit pur și simplu, și nicidecum constituit [52]. Prin legătura ireductibilă cu altul se produce o „scurgere internă", o hemoragie a universului uman, ce poate fi urmărită în chip funciar în faptul *privirii*. Ca privire, altul nu este altceva decît *transcendența mea transcendată* [53]. Eu sînt privit într-o lume privită. „Infernul înseamnă ceilalți" [54]. Tot aici sînt lămurite problema istorializării și problema angajării.

Ontologia legăturii cu altul îi dă ocazia lui Sartre să tematizeze „corpul-meu-în-mijlocul-lumii". Principiul ființelor corelative, care sînt omul și lumea, este — după Sartre — *relația*. Numai că acestei relații i se substituie, de fapt, o echivalență, atunci cînd filozoful scrie: „Corpul meu este coextensiv lumii, răspîndit în toate lucrurile și, totodată, strîns în acest singur punct pe care ele îl indică toate și care sînt eu, fără a-l putea cunoaște" [55]. Descrierea fenomenologică a corpului proliferează prin ampla analiză a simțurilor, a corpului ca instrument și scop, a finitudinii ca premisă a libertății, a greței, a caracterului etc. Corpul este descris de fenomenologia sartriană după trei dimensiuni ontologice: *1)* eu exist corpul meu; *2)* corpul meu este utilizat și cunoscut de altul; *3)* eu exist pentru mine ca fiind cunoscut de altul cu titlul de corp. Privirea celuilalt și structuri afective ca timiditatea, circumscriu experiența unei alienări și a unui dublu eșec, de ființă și cunoaștere, la nivelul corporeității. Faptul original este, după Sartre, acela că dacă eu sînt proba altului, altul este proba mea, Nu putem ieși niciodată din această circularitate. Iubirea, limbajul și masochismul sînt expresia conflictului cu sens original al ființei-pentru-altul. Aceeași circularitate și același eșec marchează toate celelalte dimensiuni ontologice: indiferența, dorința, ura, sadismul, caritatea, toleranța, culpabilitatea și, desigur, libertatea umană.

Deschizîndu-se către tema fundamentală a ontologiei sale, *libertatea*, filozoful francez o pune pe aceasta în atingere cu tema acțiunii, încă din *L'Etre et le Néant*. Spre a-i surprinde structurile, el o situează în conexiunea dinamică a lui: *a avea, a face* și *a fi*. Opusă viziunii deterministe, opțiunea explicativă sartriană stipulează: Nu asprimea unei situații este motivul prin care se concepe o stare de lucruri mai bună, ci, dimpotrivă, concepînd o altă stare de lucruri decît cea existentă, o lumină nouă va cădea asupra suferințelor noastre și, atunci, vom decide că ele sînt insuportabile! Ca și Heidegger, gînditorul francez susține că *libertatea nu are esență*, că ea nu este supusă față de nici o necesitate logică. În ea, existența precede și comandă esența. Libertatea se face act, iar noi o atingem, de obicei, în cursul actului pe care ea îl organizează cu motivele, mobilurile și scopurile pe care le implică.

Obsesia filozofică a lui Sartre este aceea de a surprinde existentul uman în singularitatea sa, fie că el se numește Baudelaire, Jean Genet sau Flaubert. Nu există o libertate comună atît mie cît și altuia, susține filozoful. Nu există o esență a libertății, ci, dimpotrivă, libertatea este fundamentul tuturor esențelor. O comprehensiune mai generală a libertății este, totuși, posibilă, în sensul că reali-

[51] S.-P. Sartre, *op. cit.*, p. 267.
[52] *Ibidem*, p. 307.
[53] *Ibidem*, p. 321.
[54] J.-P. Sartre, *Cu ușile închise*, în *Teatru*, vol. I, E. L. U., 1969, p. 135.
[55] J.-P. Sartre, *L'Etre et le Néant*, p. 382.

tatea umană este ființa care poate realiza o *ruptură neantizantă* cu lumea și cu sine însăși, o neantizare „a în-sinelui care este". Prin ea, pentru-sinele scapă ființei sale, ca și esenței sale, fiind întotdeauna altceva decît ceea ce se poate spune despre el. Pe această cale de argumentare, Sartre ajunge la celebra sa expresie: „Eu sînt condamnat să exist pentru totdeauna dincolo de esența mea, dincolo de mobilurile și de motivele actului meu: eu sînt condamnat să fiu liber. Aceasta înseamnă că nu s-ar putea găsi libertății mele alte limite decît ea însăși sau, dacă preferăm, că noi nu sîntem liberi de a înceta să fim liberi" [56]. Omul nu ar putea să fie cînd liber și cînd sclav. Sau este în întregime și totdeauna liber, sau nu este deloc.

Este evidentă inconsecvența filozofului care apără paradoxul unei fatalități a libertății, după ce a susținut alienarea funciară pe care o reprezintă existența altului, după ce a afirmat cu hotărîre că infernul înseamnă ceilalți. Pe bună dreptate, un comentator subtil al existențialismului, cum este Paul Foulquié, putea să observe că libertatea sartriană, care la punctul de plecare părea să fie de o întindere infinită, se constată a nu fi decît o „pseudolibertate: spontaneitatea celui viu" [57].

Între planul transcendental al libertății și planul psihologic al voinței și alegerii se manifestă a unitate ontologică de deschidere care este tocmai pentru-sinele, realitatea umană în aria acțiunii. Libertatea este pentru-sinele care *are a fi* propriul său neant pe mai multe coordonate: *1)* temporalizîndu-se, adică fiind mereu la distanță de sine și nelăsîndu-se determinat de trecut; *2)* fiind conștiință de ceva și (de) sine însăși, ceea ce înseamnă că nimic nu există în conștiință care să nu fie conștiință de a exista, că nimic exterior conștiinței nu o poate motiva; *3)* fiind transcendență, adică ființă care este proiect ce se definește prin scopul său. Un existent liber decide asupra trecutului său la lumina viitorului.

Sartre s-a aflat într-o perpetuă căutare a unei metode proprii. Tentativa sa de depășire atît a fenomenologiei lui Husserl cît și a hermeneuticii heideggeriene s-a asociat intenției de depășire a psihanalizei lui Freud și a determinismului materialist. Pornit de la o fenomenologie epurată de Ego, el a întîlnit problematica semnificațiilor și a comprehensiunii în procesul acțiunii umane, fapt care l-a împins către instrumentarul psihanalizei. Acesteia, îi reproșa, însă, două neajunsuri: pe de o parte „determinismul vertical" și substanțialist al unei explicații cauzale în care actul este simbolul generat de o dorință mai profundă manifestată în trecut și, pe de altă parte, absența dimensiunii viitorului. Or, după Sartre, tuturor actelor trebuie să li se caute *înscrierea scopului lor în viitor*, cu alte cuvinte să li se aplice în sens invers metoda psihanalitică: orice act trebuie conceput ca un fenomen comprehensibil printr-o „reîntoarcere din viitor către prezent".

3. Explicația cauzală este oaia neagră a opțiunii metodologice sartriene. Pentru faptul că orice acțiune este comprehensibilă altfel decît cauzal, Sartre schițează, încă din *L'Etre et le Néant*, contururile *metodei regresiv-progresive*, pe care o va folosi în *Critique de la raison dialectique* (1960). El afirmă că orice acțiune devine comprehensibilă ca proiect de sine însuși către un posibil, comprehensiunea realizîndu-se în două sensuri: „printr-o psihoanaliză regresivă, urcăm de la actul considerat pînă la posibilul nostru ultim, iar printr-o progresiune sintetică, de la acest posibil ultim coborîm pînă la actul închipuit și sesizăm integrarea sa în forma totală. Această formă, pe care o numim posibilitatea noastră ultimă, nu este un oarecare posibil printre altele... Trebuie să concepem dimpotrivă această posibilitate ultimă ca sinteza unitară a tuturor posibilelor noastre actuale" [58]. „Dialectica" sartriană asertează fenomenul originar al ființei-în-lume ca relație originală între totalitatea în-sinelui, sau lume, și propria mea totalitate detotalizată: eu mă aleg în întregime în lumea luată ca întreg. Posibilitatea mea ultimă și totală, ca integrare originală, a tuturor posibilelor mele singulare, și lume ca totalitate care le vine existenților prin apariția mea în ființă — sînt noțiuni riguros corelative. Între aceste limite, noi sîntem permanent amenințați să ne alegem, sîntem permanent amenințați de neantizarea alegerii noastre actuale. Libertate, alegere, neantizare, temporalizare sînt unul și același lucru.

Respingînd necesitarismul esențialist al lui Leibniz în problema libertății, care făcea să depindă ordinea cronologică de ordinea eternă a logicului, Sartre susține că orice posibil real apare numai posibilizîndu-se, adică „începînd din viitor", deoarece realitatea umană, pentru-sinele, se reduce la *a face*, a acționa, În acest sens, libertatea nu poate exista decît alegîndu-se fără nici o condiționare. Totuși, libertatea pentru-sinelui este întotdeauna angajată. Noi ne sesizăm numai ca alegere în curs de facere. Francis Jeanson a observat că unicul absolut pe care îl acceptă Sartre este un *pariu*, „Pariul asupra omului și, mai întîi, al fiecărui om asupra lui însuși... Absolutul în acest sens... nu este decît alegerea noastră de a exista, de a deveni din ce

[56] *Ibidem*, p. 515.

[57] Paul Foulquié, *L'Existentialisme*, Paris, P.U.F., 1968, p. 63.

[58] J.-P. Sartre. *op, cit.*, p. 538.

în ce mai prezenţi la noi înşine şi la alţii"[59]. Pentru Sartre, esenţial este faptul că noi sîntem o libertate care alege, însă noi nu alegem să fim liberi. *Sîntem condamnaţi la libertate*, aruncaţi în ea, „delăsaţi" (cum scrie Heidegger). Libertatea vrea să fie o scăpare din strînsoarea datului, dar există un dat al însăşi acestei scăpări. Acesta este facticitatea libertăţii. Facticitatea libertăţii rezidă în a nu putea să nu fie liberă. René Lafarge sesiza contradicţia în care se încurcă Sartre: condamnat să se facă pe sine, omul nu va putea să se facă; salvarea noastră este, în acest sens, condamnarea noastră[60].

Este absolut necesar ca din stufoasa descriere şi analiză care este *L'Etre et le Néant* să relevăm conceptul de *situaţie* şi structurile ce-i sînt conferite de filozoful francez. „Vom numi situaţie contingenţa libertăţii în plenumul fiinţei, atît cît acest datum care nu este acolo decît pentru a nu constrînge libertatea să nu se reveleze acestei libertăţi decît ca fiind deja luminată de scopul pe care ea îl alege. Astfel, datum-ul nu apare niciodată ca existînd brut şi în sine, el se descoperă pentru pentru-sine întotdeauna ca motiv, deoarece el nu se revelează decît la luminile unui scop care îl luminează. Situaţie şi motivaţie fac una"[61]. Structura primitivă a unei situaţii constă în faptul că, prin depăşirea însăşi a datului, către scopurile ei, libertatea face să existe datul ca acest-dat-de-aici. Orice situaţie este concretă, libertatea fiind aceea care ne desparte de lucruri, care face să existe pentru noi lucruri, cu toată indiferenţa, imprevizibilitatea şi adversitatea lor. Numai pe fondul neantizării lucrurile apar şi se revelează ca fiind legate unele cu altele. A fi liber nu înseamnă a alege lumea istorică în care apari — ceea ce nu ar avea nici un sens— , ci *a te alege în lume oricare ar fi ea*[62].

Atitudinea lui Sartre reprezintă o permanentă oscilare între un optimism absolutizant al libertăţii şi un pesimism al eşecului libertăţii în universul alienant al fiinţării împreună cu altul, astfel că „alegerea liberă pe care omul o face de sine însuşi se identifică în mod absolut cu ceea ce se numeşte destinul său"[63]. Descrierile pe care, cu o inedită obsesie a detaliului, le face filozoful responsabilităţii, finitudinii, morţii etc. se adună într-o contradictorie şi discutabilă interpretare a libertăţii în situaţie. „Libertatea este totală şi infinită, ceea ce nu vrea să spună că ea nu ar avea limite, ci că ea nu le întîlneşte niciodată. Singurele limite de care libertatea se loveşte în fiecare clipă sînt acelea pe care ea şi le impune ei însăşi şi despre care am vorbit în legătură cu trecutul, împrejurările şi tehnicile"[64].

Filozof al fiinţării însuşi ca libertate, Sartre şi-a propus să făurească o „fenomenologie specială", numită *psihanaliza existenţială*, în scopul de a da un temei metodologic surprinderii acelui „veritabil ireductibil", acelui „secret individual de fiinţă" care este propriu unei existenţe ca Gustave Flaubert (sau Baudelaire, sau Jean Genet). Această metodă specială trebuie să aibă virtutea de a degaja semnificaţia fundamentală pe *fondul unei alegeri originale*. Pentru-sinele este proiect de fiinţă, adică este fiinţa a cărei fiinţă este în chestiune în fiinţa sa sub formă de proiect de fiinţă. „A fi pentru-sine înseamnă a te anunţa ceea ce eşti printr-un posibil sub semnul unei valori"[65]. Posibilul şi valoarea frecventează pentru-sinele pentru că el este lipsă de fiinţă. Or, „dorinţa de fiinţă" este ontologic structura fundamentală şi umană a persoanei.

În opoziţie cu psihanaliza empirică (freudiană), care caută să determine complexul (de pildă complexul oedipian sau complexul de inferioritate etc.), psihanaliza existenţială caută să determine *alegerea originală* ce stă la baza unei conduite creatoare de scriitură, cum a fost aceea a lui Flaubert. Psihanaliza existenţială presupune: *1)* principiul ei stipulează că omul este o totalitate şi nu o colecţie; nu există act uman care să nu fie revelator; omul se exprimă în întregime prin cel mai insignifiant dintre actele sale; *2)* scopul psihanalizei existenţiale este de a descifra comportamentele empirice ale omului; *3)* punctul său de plecare este experienţa; punctul său de sprijin este „comprehensiunea preontologică şi fundamentală pe care omul o are despre persoana umană". Ea aparţine apriori comprehensiunii umane, iar lucrarea ei esenţială este o hermeneutică, adică o descifrare, o fixare şi o conceptualizare; *4)* metoda este comparativă: prin comparaţia conduitelor trebuie să facă astfel încît să apară *revelaţia unică*, adică *alegerea fundamentală*, pe care ele toate o exprimă în diferite chipuri[66]. Metoda psihanalizei existenţiale pretinde să fie una individualizatoare şi chiar instantaneistă, ea neputînd fi folosită decît pentru un singur subiect. Sartre mai cere „reinventarea unei simbolici", care să descifreze conduitele prin-

---

[59] Fr. Jeanson, *Le Problème moral et la pensée de Sartre*, Ed. du Myrte, 1947, p. 345.

[60] R. Lafarge, *op. cit.*, p. 22.

[61] J.-P. Sartre, *op. cit.*, p. 568.

[62] 1 *Ibidem*, p. 604.

[63] 2 J.-P. Sartre, *Baudelaire*, E.L.U., 1969, p. 36.

[64] J.-P. Sartre, *L'Etre et le Néant*, p. 615.

[65] 4 *Ibidem*, p. 652.

[66] *Ibidem*, p. 656—657.

tr-un studiu comparativ, criteriul reușitei fiind numărul de fapte pe care ipoteza folosită permite să le explice și să le unifice. Se va adăuga apoi mărturia decizorie a subiectului (acolo unde se poate), iar rezultatele obținute — *scopurile ultime ale individului* — vor putea face obiectul unei clasificări. Pe baza comparării acestor rezultate se vor putea stabili considerații generale asupra unei realități umane „ca alegere empirică a propriilor sale scopuri".

Încercarea de a făuri o metodă specifică nu este un moment pasager al filozofiei sartriene. Temele ontologiei sale fenomenologice vor fi augmentate de lucrarea de antropologie existențialistă *Critica rațiunii dialectice*, într-o continuitate căreia întîlnirea cu filozofia marxistă nu-i va crea condiția unei conversiuni.

VALOAREA UNIVERSALULUI ÎN FILOZOFIA LUI HEGEL

DE

GHEORGHE DĂNIȘOR

O explicare a universalului nu poate pleca decît de la gîndul pur, acesta fiind prin sine însuși universal, universalitatea fiind mod de existență a gîndului în sine. Aceasta a fost convingerea de o viață a lui Hegel, universalul fiind singurul mod posibil de a cuprinde existentul pînă la ultima sa exprimare concretă: primordialitatea logicului în comparație cu ontologicul pentru că logicul este ontologicul însuși. Fixarea universalului ca unicul început autentic al tumultului existențial, pentru că la Hegel începutul este universalitatea în sine ca gînd pur, a pornit din necesitatea evitării împotmolirii gîndirii umane în implacabilul regres la infinit.

Instituirea gîndului ca început absolut este deci o rigoare impusă de cunoașterea umană, deoarece într-o deducție perfectă, dacă e de la început lăsat ceva pe dinafară nu mai poate fi introdus decît ilicit. Trebuie reținut că la Hegel este vorba de un început absolut al absolutului, fapt ce impune o convergență a logicului, ontologicului și gnoseologicului, sectoare distincte doar la nivelul intelectului separator al omului. De aceea, la el, ceea ce este posibil logic sau gnoseologic este posibil și ontologic pentru că ontologicul nu este altceva decît logicul, gnoseologicul existînd. De aici identitatea lor în filozofia hegeliană. La Hegel, cunoașterea absolută este în ultimă instanță identitatea gîndirii umane cu absolutul ale cărui fețe sînt lumea și universul.

Există în filozofie și în știință, de-a lungul vremilor, încercări laborioase pentru a găsi acea ultimă verigă din lanțul cauzal infinit. Nu este cazul să le amintim aici, dar o astfel de preocupare a avut-o și Hegel. Pornind de la postulatul înaintării de la simplu la complex, întîlnit în special la organismele vii, Hegel plasează începutul absolut al absolutului în abstracția goală, unde ființa și neființa se identifică, nedeterminată, dar suficientă sieși pentru a se perpetua prin sine însăși spre existența multilaterală a absolutului. Se observă că absolutul ca început absolut este totul și nimic absorbind în sine transparenta lor identitate și nelăsînd în afara sa nici on aspect al existenței. Abstracția primă se va regăsi îmbogățită în împlinirea sa: este o mișcare în cerc în care începutul și sfîrșitul se întîlnesc, suprapunîndu-se. Începutul este mereu prezent în rezultatul său, iar rezultatul fiind prefigurat de către începutul său. Hegel, de fapt, fixează în concepția sa prezentul care cuprinde în sine, în acel moment al dezvoltării dialectice, trecutul și viitorul. De aceea filozofia hegeliană, dialectică în esența sa, îți dă o neasemuită intuiție a nemișcării, deoarece în intenția sa el prefigurează intuirea pură a mișcării, adică conștiința nemijlocită a trecutului, prezentului și viitorului luate într-un moment al dezvoltării dialectice, moment care nu este altceva decît totalitatea procesului dialectic. Fiecare moment al procesului este întregul proces*. Toate aceste raționamente implică gnoseologicul, dar sînt perfect valabile și pentru ontologic, deoarece la Hegel nu se pune problema unei distincții pe compartimente între gnoseologic și ontic, întrucît, după cum

* Vezi Radu Stoichiță, *Natura conceptului în logica lui Hegel*, București, Edit. științifică, 1971.

am menționat, și cunoașterea și obiectul ei sînt, ambele, moduri de a fi ale absolutului. Faptul că deduce ontologia sa din consecințele logice ale sistemului este o problemă de metodă, la Hegel metoda fiind esențialitate a tot ce există, naturalul nefiind altceva, pentru el, decît tot gîndul sub o altă formă, și anume drept exteriorizat și obiectivat, adică devenit natură.

Necesitatea de a fixa universalul ca gînd pur l-a condus în chip necesar la a pune drept origine a lucrurilor gîndul. Există un logos universal ca început pur, natura prezentîndu-se ca logos bine structurat și articulat. Iată deci valoarea universalului, ca gînd pur cu care începe absolutul.

Universalul este instituit de gîndire ca fiind absolutul, dar de acum gîndirea este înglobată în el, universalul întruchipînd obiectivitatea ca ființă ce absoarbe în sine însăși gîndirea umană. Iată de ce ființa este una și aceeași cu gîndul pur, cu neantul. Neant, pentru că ființa sub forma abstracției începutului este în stare de nemijlocire nedeterminată și deci neaccesibilă cunoașterii umane. Gîndirea prin cunoaștere îi va descoperi bogăția sa intrinsecă. Abstracția începutului ca ființă se explicitează în cunoașterea umană, început de drum către concretul logic. Se produce cufundarea cunoașterii umane în ființa luată în general. Ființa nedeterminată nu „este" decît ancorînd în ea săgeata gîndului, adică existînd sub forma autentică de gînd. Ființa în stadiul generalității nedeterminate cu gîndul ca abstracție goală se identifică dintru început, la Hegel fiind autenticul început, dar rămîn neîmplinite, de aceea există acea dialectică a împlinirii îndreptată către un rezultat concret. Așa cum am văzut, ca rezultat concret Hegel are în vedere concretul logic.

Trebuie lămurite aici trei aspecte esențiale referitoare la început în concepția lui Hegel. În primul rînd, conceptul de nedeterminare a începutului absolut. Nedeterminarea este aceea care dă caracterul de absolut al începutului, pentru că numai ceea ce este nedeterminat cuprinde în sine totul, își este deci suficient sieși, dar în această stare de nedeterminare începutul se și dizolvă în neant. De aceea, la Hegel ființa și neantul trec una în alta în concretul nedeterminării absolutului ca început absolut. „Analiza începutului ne-ar da deci — arată Hegel — conceptul unității ființei și neființei sau, în formă mai reflectată, al unității de a fi diferit și a modului de a fi nediferit ori al identității și neidentității. Acest concept ar putea fi considerat ca cea dintîi și cea mai pură, adică cea mai abstractă definiție a absolutului". Sub această formă de trecere nemijlocită a ființei în neființă și invers, în acest moment al nedeterminării abstracte, avem descrisă mișcarea n principiul ei, mișcarea care este comună și gîndului și lucrului gîndit, astfel încît nimic nu i se poate sustrage mișcării. Acum, însă, întrucît la Hegel, în esență, e vorba de geneza absolută a absolutului și întrucît o geneză absolută nu poate fi realizată decît prin faptul că mișcarea, principiul ei, e imanent celui ce se dezvoltă, urmează că absolutul e singurul care se poate bucura de manifestarea absolută a principiului mișcării. Deci gîndirea pură a principiului mișcării este chiar principiul mișcării și, ca atare, gîndul începutului este unicul autentic început real, de aceea începutul filozofiei sale se manifestă sub forma gîndului de început, iar această primă etapă e, potrivit lui Hegel, ființarea la nivel logic a absolutului.

În al doilea rînd, este vorba de conceptul cunoașterii implicat în început. Ar putea să pară ilicită introducerea cunoașterii umane în abstracția nedeterminată a începutului, dar începutul, fiind începutul absolutului, înglobează în sine și cunoașterea însăși. De aceea desfășurarea ulterioară a absolutului spre concretul logic se dezvăluie ca autocunoaștere și deci ca autoconfirmare. „Acestea sînt gîndurile pure, sînt spiritul care își gîndește esența. Automișcarea lor e viața lor spirituală și prin ea se constituie știința, care e expunere a acestei automișcări" [1].

Aceste două aspecte fundamentează pe cel de al treilea, care de fapt este primul: universalul care cuprinde în sine particularul. Punerea începutului în abstracția goală, nedeterminată echivalează cu punerea universalului ca unic început autentic, abstracția fiind universalul în puritatea sa. Aceasta înseamnă, potrivit lui Hegel, ființarea la nivel logic a absolutului. Dar punerea universalului ca fiind absolutul înseamnă fundamentarea absolută a științei care nu este posibilă decît avînd ca bază universalul, acesta fiind „sufletul concretului, în care el sălășluiește nestînjenit și egal sieși în multiplicitatea și diversitatea acestuia. Universalul nu e tîrît de torentul devenirii, ci se continuă pe sine netulburat de-a lungul lui și are puterea autoconservării invariabile, nemuritoare" [2]. Din cele de mai sus se observă cu claritate că Hegel vrea să demonstreze că... logica fundamentează știința prin intermediul conceptului de universal: „...știința — spune Aristotel — e universală și constă din propoziții necesare".

Luat în acest sens, universalul apare ca predicat, el este unu și identic în multiplicitate și diversitate. Adevăratul universal, însă, la Hegel, este conceput ca fiind absolutul, fapt pentru care se deosebește de universalul lui Aristotel sau al lui Platon, cît și

[1] G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, p. 11.
[2] *Ibidem*, p. 600.

de cel al scolasticilor în evul mediu. El nu este deci *in re*, nici *in mente*, ci este universalul față de care cele două reprezintă particularul. Universalul, în accepția sa, fiind absolutul, nu este de ordinul predicației, ci este subiectul însuși. El nu este atribuit, el e tot ceea ce este.

Din necesitatea punerii universalului ca început absolut nedeterminat, Hegel a dedus consecința necesară a caracterului secund al realului, al determinatului. De fapt, realul fără gîndirea umană nu are semnificație. Asta nu înseamnă că acesta nu are o existență de-sine-stătătoare ca etapă net distinctă în cadrul dezvoltării absolutului. Sensul gnoseologic are însă o importanță precumpănitoare asupra sensului ontologic pentru om: în sens gnoseologic, ontologicul nu apare decît ca moment necesar pentru ca pe baza lui gîndul să revină îmbogățit, însă după ce va fi depășit. De fapt, după Hegel, după cum am arătat, natura, realul sînt o manifestare a absolutului și anume nu prima; în consecință, nefiind prima manifestare a absolutului ea, natura, nici nu poate fi gîndită, nici existentă decît prin deducția ei dialectică din anterioara etapă, din prima etapă de dezvoltare a absolutului, căci dacă nu ar fi așa atunci ar trebui ca din natură să rezulte gîndul, iar Hegel, după cum bine se știe, este idealist și nu materialist.

Din punct de vedere gnoseologic, obiectul nu are valoare decît prin gînd, sau universalul este valoarea lui pentru că „obiectul așa cum este el fără gîndire și concept, este o reprezentare sau și un nume; determinațiile gîndirii și cele conceptuale sînt acelea în care el este ceea ce este. Prin urmare de fapt ele singure interesează; ele sînt adevăratul obiect și conținut al rațiunii, și ceea ce dealtfel se înțelege prin obiect și conținut deosebit de ele are valoare numai prin ele și în ele" [3].

Meritul filozofiei hegeliene rezidă în faptul că realul este privit totuși prin prisma relațiilor sale cu omul. În această accepție, realul nu este decît un moment al realizării umane, este un mijloc prin care omul se regăsește pe sine. Privit din acest punct de vedere, realul nu are valoare decît în relația sa cu omul și drept mijloc de depășire a sa pentru a ajunge la spirit. Realul nu este pentru noi adevărat real decît în momentul în care, cunoscîndu-l, ni-l însușim, adică cunoașterea umană nu e, potrivit lui Hegel, pasiv receptivă fața de real, ci activă. La Hegel, cunoașterea construiește realul. În spirit materialist însă nu e vorba de o construcție doar, ci de o reconstrucție a realului, și anume prin aceea că realul devine obiect în cadrul necesităților real umane și e cunoscut prin aceea că satisface aceste necesități, adică e înțeles potrivit măsurii în care satisface necesitățile, în acest fel formîndu-se gîndul despre real; adică în procesul de cunoaștere omul cucerește realul și consemnează prin cunoașterea sa acest proces de cucerire a realului; dar realul cucerit nu poate fi cucerit decît dacă i te supui cerințelor lui, însă aceasta înseamnă că drept concluzie a cunoașterii avem reconstruit intelectual obiectul potrivit cerințelor lui. La Hegel, în schimb, cucerirea realului este tocmai inversă: e aservire a realului, iar această aservire a realului este doar cucerirea lui imaginară, însă chiar această cucerire imaginară ne arată caracterul activ al gîndirii, dar ipostaziată (exagerat unilateral), devenită din mijloc, scop în sine, ceea ce nici nu poate să se întîmple decît într-o dialectică idealistă.

Ontologia hegeliană presupune gnoseologia, presupune o judecată de valoare. Introducerea criteriului valorii e enunțată de către Hegel, numai că garanția pentru valoarea gîndului însuși la el nu mai există. Însă, dacă privim lucrurile mai îndeaproape, existența gîndului în dialectica categoriilor îi dă valoare, deci e o valorificare de tip dialectic.

În dialectica materialistă unde e vorba clar despre reconstrucție prin aceasta se ia act de rostul lucrurilor, rost real existent. Luîndu-se act despre rostul lucrurilor se dobîndește conștiința acestui rost. Aceasta este valoarea. Noi nu instituim arbitrar criterii de valorificare, ci în bună cumpănire a lucrurilor, a naturii lor, recunoaștem fără nici un arbitrar și fără nici un subiectivism valoarea ce le revine. În concluzie, problema valorificării este cosubstanțială problemei rostului și de aceea rostul idealist, una cu valoarea, trebuie să-și găsească, și nici nu poate să-și găsească consacrarea decît printr-un act al făpturii divine.

Dacă circuitul dialectic, așa cum este la Hegel, nu este decît reîntoarcere a gîndului asupra sa, atunci tot numai gîndului îi rămîne sarcina de a-și atesta valoarea. Însă însuși mecanismul dialectic — dialectica categoriilor — e mai mult decît o confirmare simplă pentru că e muncă de construcție a gîndului și nu simplă luare de act. Întrucît e doar construcție și nu e și reconstrucție, e prea puțin. În concepția lui Hegel valoarea dă ființa, în materialismul dialectic ființa dă valoarea.

Cu toate aceste limite, filozofia hegeliană deschide drum unei reale cunoașteri, deosebindu-se în acest fel net de alte filozofii. Filozofia kantiană a operat o prăpastie de netrecut între cunoaștere și lumea obiectivă: Hegel implică ideea cunoașterii realității. Realul capătă valoare și deci și ființă prin această cuprindere: „prin aceasta, ideea conceptului

[3] G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, p. 834.

determinat în sine și pentru sine nu mai este afirmată numai în subiectul activ, ci și ca realitate nemijlocită; și invers; aceasta din urmă, așa cum este ea în cunoaștere, este afirmată ca obiectivitate care este cu adevărat" [4]. În felul acesta, individualitatea subiectului devine „identitate liberă, universală cu sine însăși" [5].

În drumul său spre universalitate, omul se confruntă nu numai cu cunoașterea ca activitate teoretică, ci și cu practica; ideea absolută, la Hegel, este identitatea ideii teoretice cu ideea practică, în forma ei speculativă de autoactivitate și autoproducție a subiectului. Prin introducerea ideii de practică în filozofia sa, Hegel, nu numai că nu elimină realul, dar îl și recunoaște explicit, respectiv drept determinantă cosubstanțială despre lume și viață. Umanul și naturalul sînt cuprinse strîns în universalitatea absolută a absolutului, prin absorbția individualității umanului și înscrierea sa în universalitate; naturalul nu este cu adevărat decît în această universalitate a conceptului. Înlăturarea subiectivului, supus capriciului și hazardului, bunului plac personal, prefigurează socialul, activitatea socială, idee reelaborată de Marx și valorificată critic la adevărata sa valoare.

Cele arătate mai sus pun cu pregnanță în fața filozofiei — care a tras multe învățăminte din filozofia hegeliană — consecințele instituirii universalului ca unic început real. Ontologizarea universalului l-a pus în situația, pe Hegel, de a concepe începutul ca un „ce admis", găsit în prealabil, ca o rigoare necesară cunoașterii umane. „Cunoașterea este gîndirea conceptuală, și deci și începutul ei este numai în elementul gîndirii, e un ce simplu și universal" [6]. Începutul e nemijlocit, deci trebuie constatat ca atare, adică trebuie să ne dăm seama direct de el. Mai mult, a ne da seama direct de el este a ne da seama că ne dăm seama, deci, de începutul conștiinței de sine a absolutului. În acest înțeles acel „ce" găsit în prealabil nu este decît descoperirea nemijlocită a ta însăți. Dar întrucît la Hegel, eu, tu, nu este decît absolutul, nu este decît descoperirea de sine însăși a absolutului. La Hegel, începutul este un „ce admis" că altfel „ceva ar fi determinat și ceea ce este determinat presupune un altceva și deci se limitează pe sine, nu mai este absolut. Gîndirea este admisă însă ca început ontic, singurul început ontic care ființează la nivelul universalului. Între subiectiv și obiectiv există o identitate originară ceea ce fundamentează și cunoașterea realului. Mai mult, acest fapt se impune cu necesitate în cadrul cunoașterii realului. În această situație și gîndirea devine reală, se obiectivează, altfel cunoașterea umană, după Hegel, nu poate avea loc, nu poate opera. Realizarea conceptului nu se face de la sine, ci prin intermediul cunoașterii. „Realizarea conceptului nu e cuprinsă în însuși conceptul, ci este mai curînd țința, sarcina întregii dezvoltări ulterioare a cunoașterii" [7].

Kant, în antinomiile sale, demonstrează imposibilitatea intelectului de a depăși cîmpul experienței posibile. În antinomiile cosmogonice, Kant arată imposibilitatea gîndirii umane de a se opri la un început absolut. Este vorba de regresul la infinit, de la condiționat la condiționant.

În mod sigur Hegel a folosit sau a pornit de la antinomiile kantiene cărora a căutat să le găsească o soluție. Soluția a găsit-o în filozofia kantiană însăși care arată că depășirea antinomiilor se poate face prin trecerea peste limitele intelectului spre gîndirea dinamică. De aici pleacă Hegel ipostaziind gîndirea umană ca început universal absolut. Spun acest lucru, pentru că însuși Kant dă soluția considerării ideii ca ceva în afara seriilor regresului la infinit cu care nu are nici un amestec (vezi *Critica rațiunii pure* a lui Kant).

[4] G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, p. 824.
[5] *Ibidem*, p. 829.
[6] *Ibidem*, p. 829.
[7] G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, p. 829.

SOCRATE SAU FILOZOFIA CA PRACTICĂ IRONICĂ

DE
VALERIU GHERGHEL

Charmides *sau despre intenția ironiei.* Dialogul platonic *Charmides* a fost clasificat de scoliaști în grupul celor aporetice, în care interlocutorii ajung în impas. Am văzut altădată [1] legătura dintre ironie și disimulare, dintre ironist și *persona*, adică însul care poartă

[1] Valeriu Gherghel, *Ca și cum sau despre ironie*, în „Cronica", nr. 25/1979, p. 6.

o mască. Am sugerat, în plus, că ironia și respingerea sînt strîns legate, așa încît cel ce ironizează este un alt nume pentru cel care vrea să respingă. Iar atunci cînd respingerea este bine condusă, așa cum face Socrate în *Charmides*, se accede la aporie, la impas. Am putea anticipa spunînd că destinația, intenția ironiei este aporia [2].

Să ne întoarcem la dialogul amintit. Vom vedea în acest loc cum frenezia ironică a lui Socrate îl va împinge, ca să zicem așa, să se disolve și pe sine, căci „marele ironist" va ajunge să combată tocmai acel „cunoaște-te pe tine însuți", afirmînd pînă la urmă că înțelepciunea nu este „o cunoaștere de sine". Unii comentatori [3] au vorbit în legătură cu această respingere de sine a lui Socrate ca despre o exagerare, găsind o tendință sofistică în verva de neoprit a „magistrului" [4]. Este mai indicat însă a vedea în acest pasaj altceva decît o exagerare, și anume forța ironistului de a se întoarce pînă și în contra propriilor teze, a propriei gîndiri. Numai cel care poate face aceasta este ferit de pericolele oricărui dogmatism.

Ne-am mai putea întreba în acest sens cît de profitabilă este o astfel de atitudine negativă pentru filozofie și dacă modelul socratic (așa cum e realizat în *Charmides*) ar trebui urmat sau respins. Un text filozofic care nu oferă nimic stabil, în care toate tezele sînt nimicite în chip sistematic, pentru ca la sfîrșit Socrate să conchidă: „Cu toate că ne-am arătat oameni cu vederi largi și cîtuși de puțin rigizi, nu s-a dovedit prea fericită cercetarea noastră în aflarea adevărului, ci, dimpotrivă, a sfîrșit prin a-și rîde de el..." [5], un astfel de text care nu edifică nimic ne mai poate el învăța ceva? Tocmai asta vizau comentatorii: Socrate, întrucît a lucrat ca un sofist, nu este un model convenabil, căci adevăratul filozof construiește, nu distruge din pură „pasiune pentru nimic" [6].

Se poate răspunde acestor întîmpinări făcînd mai întîi o distincție: este adevărat că filozoful veritabil construiește, dar construcția lui nu se referă numaidecît la niște teze filozofice, ea nu este în primul rînd de ordin *teoretic*, ci mai degrabă de ordin *practic*, filozoful construiește nu teorii, ci existențe. Să luăm aminte: niciodată Socrate nu combate o teză independent de vocea, persoana care a pronunțat-o, el caută imediat autorul unei păreri (așa se petrece și în *Charmides*, cînd Socrate identifică autorul opiniei că „înțelepciunea înseamnă a săvîrși ce-i al tău" în persoana lui Critias [7]) și spre acesta își îndreaptă el efortul. Nu ideile sînt ironizate, ele se combat ori se susțin, ci autorii, purtătorii acestora. Nimicind în șir toate părerile privitoare la înțelepciune, Socrate ironistul edifică totuși ceva, tocmai prin această destrucție completă. *Construcția lui vizează existența concretă a insului*, așa încît *maieutica* — în calitate de „metodă" socratică — este bine să o luăm uneori și în sensul său propriu.

Dialogul lui Platon are ca subtitlu „despre înțelepciune" și ironia face ca el să intre tocmai în grupul celor aporetice, adică al dialogurilor „neînțelepte", care nu stabilesc nimic. Să înțelegem că înțelepciunea este ceva imposibil de definit sau că interlocutorii (Socrate, Charmides și Critias) nu sînt de fapt niște înțelepți, sau că a proceda înțelept atunci cînd examinezi înțelepciunea înseamnă a face să ajungi în impas? Ultima părere pare mai plauzibilă.

Comentatorii au convenit că acest dialog este și cel mai ironic dintre toate cele ale lui Platon. Să mai subliniem o dată că el este și cel mai negativ. Socrate respinge pe rînd

---

[2] Sensul său prim era cel de nedumerire a cuiva, nu de antinomie, incompatibilitate între două teze egal de puternice.

[3] Ernest Stere, printre ei, în cartea sa *Din istoria doctrinelor morale*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1975, vol. 1, p. 136; „Căci sub imboldul tendinței de a ironiza, pare a cădea la rîndul său în cursa ce o întinde sofiștilor, prin acea voluptate orgolioasă ce constă în a critica numai de dragul criticei, de a respinge lucruri în care el însuși crede. E doar un joc; una din formele de manifestare ale acelei proteice și suverane ironii...".

[4] E un fel de a spune, Maurice Clavel argumentează foarte bine că Socrate nu a fost propriu-zis un pedagog. Vezi *Nous l'avons tous tué ou „ce juif de Socrate!..."*, Paris, Editions du Seuil, 1977, p. 128: „Mulți comentatori vorbesc de « învățătura » socratică cu prea puține precauții".

[5] Platon, *Charmides*, 175d, în *Opere*, I, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1975, p. 210.

[6] Problema aceasta se va pune încă o dată, în termeni aproape similari, la Kierkegaard: „Vorbind astfel, Kierkegaard nu ar propune nimic (...) ne-ar lăsa singuri (...) El nu ne indică nici un drum, nu ne propune nici un program, nu ne dă nici un sfat. Mai mult, nu ne-ar îndemna să întreprindem nici o acțiune constructivă, căci, pentru el, totul ar sfîrși, fără îndoială, cu o nouă formă de înșelătorie. Cu ironia lui mușcătoare, ne-ar face să ne simțim întreaga goliciune" (Karl Jaspers, în vol. *Kierkegaard vivant*, Colloque organisé par l'Unesco à Paris, du 21 au 23 avril 1964, Paris, 1966, p. 82—93, tradus în *Secolul XX*, nr. 7—8—9/1979, p. 109—111).

[7] Platon, *op. cit.*, 162b, p. 191.

toate definițiile înțelepciunii, și pe aceea că ea ar fi „îndeplinirea a toate cu măsură și liniștit" [8], și pe aceea că „înțelepciunea e cea care-l face pe om să se sfiască și să fie sfios" [9], și părerea, pe care am mai pomenit-o, că „înțelepciunea înseamnă a săvîrși ce-i al tău" [10], ba mai mult: el se ridică cu putere și împotriva definirii înțelepciunii drept „cunoaștere de sine" [11] etc.

Ironia lui Socrate vrea să zică totala lui disponibilitate de a primi și mai ales de a respinge și a renunța la o teză anume, căci ironistul nu pare legat de nimic, și atunci cînd el își ironizează oponentul și-i nimicește opinia, ai impresia că nu o face de pe o anumită poziție, cu scopul de a-și apăra părerea proprie, de exemplu, că nimic nu-l susține. Ținta sa ascunsă este să pună pe ceilalți în nedumerire, adică în aporie, și ironia îl obligă să *simuleze* că și el intră împreună cu ceilalți în impas, așa cum face Socrate: „Iar Critias auzind acestea și văzîndu-mă că stau la cumpănă (...) îmi păru și el cuprins de îndoială, de pe urma îndoielii mele" [12].

La urma urmei, ce apără Socrate atunci cînd ironizează totul, inclusiv propria persoană, care este scopul tactic al bătăliilor sale? Să fie tocmai această nedumerire a celuilalt care, condus prin procedeele ironice cunoscute, accede inevitabil la neliniște și desbin cu sine însuși? Să fie depășirea *aparenței*, așa cum se crede de obicei? Dar fost-a Socrate un veritabil căutător al *esenței*? Fie ca și aceste întrebări să rămînă fără răspuns...

Desbinul însului cu sine însuși. Dar care este ținta propriu-zisă a lucrării socratice, ce urmărește de fapt Socrate? Urmînd regula ironiei care îndeamnă „să nu spui unde vrei să ajungi", să te așezi în enigmă, el a fost mereu o ființă greu de dibuit, himerică, nu numai pentru interlocutori, dar și pentru noi cei de astăzi [13]. Un răspuns la îndemînă ar fi acela că Socrate nu urmărea de fapt să ajungă la ceva, că ținta lui era absentă, că el nu avea un scop anume. Așa ar urma din desele răspunsuri pe care „marele ironist" le dădea adversarilor săi nedumeriți, cuprinși de neliniștea că toate întortocherile drumului pe care-l străbăteau conduși de „magistru" nu aveau nici un sens.

„Ce vrei să spui cu asta?" era o întrebare curentă, la care răspunsul socratic, la fel de constant, venea imediat: „Nimic". Ca să nu mai amintesc replicile din *Charmides*, cînd la întrebarea lui Critias, exasperat de faptul că Socrate discuta aparent fără țintă, că totul pornise pe un drum *spre nimic*, și anume: „Ba spuneam, încuviință el. Și ce-i cu asta?", Socrate îl lămurește în chip definitiv, probabil: „Nimic..." [14]. Negînd că drumul său ar fi avut vreun scop, Socrate pare că nu vrea să ajungă, realmente, nicăieri.

Așa se petrece și în exemplul care urmează, scos din *Gorgias:* (Callicles): „Cred că da. Dar pentru ce?; (Socrate:) *Pentru nimic.* Răspunde-mi, numai" [15]. Acest răspuns frecvent al lui Socrate comportă două interpretări: sau că Socrate nu urmărește chiar nimic și toată discuția nu are nici un sens, nici o noimă, sau că în chip real ținta lui Socrate nu este alta decît Nimicul, neantul. Asupra acestei din urmă alternative se cuvine încă să insistăm.

Într-un sens, este aproape limpede că Socrate, cel din primele dialoguri, accede de fiecare dată la nimic, că „locul" unde vrea să se oprească este nimicul, și pentru aceasta pune în joc toată ironia de care este el în stare, iar ironia are desigur o vocație destructivă. Ea nimicește, „clatină stîlpii cunoștinței" [16], este pasionată, ca să zicem așa, în chip absolut de neant. Atunci cînd Socrate, în *Charmides* de pildă, ori în *Hippias minor*, se ridică în contra unor teze familiare lui, cum este aceea că înțelepciunea înseamnă cunoaștere de sine, sau teza că prin învățare nu se poate să nu devii virtuos, toată aparența ne spune că destrucția lui nu are altă destinație decît nimicul. Din ironia socratică (unii au văzut aici o anume cruzime) nu se mai salvează pînă la urmă nici măcar ironistul...

---

[8] *Ibidem*, 159b, p. 186.
[9] *Ibidem*, 160 e, p. 189.
[10] *Ibidem*, 161b, p. 189.
[11] *Ibidem*, 165 b, p. 195.
[12] *Ibidem*, 169 c, p. 201.
[13] Comparația cu Kierkegaard devine și de această dată inevitabilă. Asemănător comentează Karl Jaspers, referindu-se la autorul lui *Die Wiederholung*: „Cine a fost Kierkegaard cu adevărat, ce a vrut el să spună, cred că nimeni nu știe" (în *Kierkegaard vivant, loc. cit.*). În legătură cu „comunicarea indirectă" (*ironică* la Socrate, prin intermediul *măștii* la Kierkegaard) vom reveni altădată însă. Oricum, analogia dintre cei doi gînditori, sub acest aspect, are darul de a ne tulbura.

[14] Platon, *op. cit.* 164 a, p. 193—194.
[15] Platon, *Gorgias*, în *Opere*, I, 498 a, p. 358.
[16] Kierkegaard, *Über den Begriff der Ironie*, Deutsch von Hans H. Schaeder, Berlin, 1929, p. 31. Mai complet: „Aici vedem ironia în toată infinitatea ei divină, ea nu lasă absolut nimic să dăinuiască. Întocmai ca Samson, Socrate clatină stîlpii cunoștinței și prăbușește totul în neantul neștiinței".

Dar dacă Socrate întăreşte atît de des că toată lucrarea lui se face numai pentru nimic, insistenţa cu care invocă el nimicul pare oarecum suspectă. Nu cumva această pasiune negatoare, permanent prezentă în practica socratică, îşi are şi reversul, sau, mai bine spus, numai nimicul să fie scopul urmărit, „locul neloc", unde ajunge de fiecare dată, pe întortocheate căi, magistrul? Iar avertismentul de la început, că ironia îşi ascunde intenţia şi ironistul nu spune niciodată unde vrea să ajungă, să nu aibă nici un sens?

Hotărît, ţinta sa nu poate fi ceva de ordin pozitiv, ci mai degrabă negativ, dar ea nu este nimicul, decît în sens de destrucţie teoretică, de nimicire constantă a unor teze filozofice. Acest nimic sau *vid teoretic* nu se poate urmări ca pe ceva în sine, nu este niciodată un final, ci mai mult un punct de plecare, *lucrarea socratică are o finalitate practică*. Dar care să fie aceea?

Am văzut că atunci cînd Socrate răspunde: „pentru nimic", replica sa poate fi luată în două înţelesuri, şi dacă am considera nimicul drept scopul socratic nu am greşi prea mult, poate numai în sensul că ne-am opri prea devreme.

Am observat mai sus că acest nimic este unul teoretic, ironistul transformînd în nimic doar teze filozofice, dar el face aceasta în intenţia unei edificări de alt ordin. Că edificarea lui este şi ea ceva oarecum negativ, aceasta ţine de modul socratic de a înfăptui, de a se revela prin negaţii, căci faptele sale sînt mai degrabă nişte „nefapte". Socrate spune cel mai adesea *nu*, este un *Nein-sagender*, ca să parafrazez o construcţie a lui Nietzsche. Faptele sale sînt un şir de nu-uri, cum a observat mai demult Radu Enescu [17], cînd cei din jur făptuiesc ceva el se aşează mereu în opoziţie, el „nefăptuieşte" şi nefăptuirea lui se vădeşte a fi, de fapt, fapta cea bună.

Vedem, aşadar, predilecţia sa de a se aşeza în opoziţie, în desbin cu ceilalţi şi, într-un anume sens, ironia cu care el se înarmează este ea însăşi un desbin, ea este făuritoare de opoziţie. Îndată ce îşi face apariţia, ironistul se pune în contradicţie cu interlocutorii, scena devine imediat un cîmp agonistic, între protagonişti se instaurează incompatibilitatea, neînţelegerea. Dar nici acest desbin „exterior" nu este încă scopul socratic, ci numai modalitatea obişnuită de a ajunge mai uşor la el. Socrate nu este numai *un constructor de opoziţie*, de desbin exterior, lucrarea sa intenţionează încă ceva, şi anume desbinul insului cu sine însuşi.

Acum, insul ironizat, cel condus pînă la nimic, care s-a izbit de nimic, se aşază în opoziţie cu sine însuşi, el este el şi nu mai este el totdeodată, fiinţa lui lăuntrică s-a împărţit, a devenit desbin şi luptă. Astfel, cîmpul agonistic care este orice dialog între Socrate şi altcineva se transportă în interiorul celuilalt... Abia în acest moment am putea conchide spunînd că Socrate este un „aducător al opoziţiei", al desbinului interior.

Aceasta să fie într-adevăr intenţia lui Socrate? Nu cumva ne ironizează el încă o dată? Să aibă Marele Ironist o ţintă anume, aceea pe care am relevat-o, sau rîndurile de faţă n-au fost şi ele decît tot o întreprindere *pentru nimic?*

Ironie şi humor. De cele mai multe ori, cele două noţiuni se confundă, cu toate că de la Kierkegaard încoace a devenit limpede că ironia nu e tot una cu humorul. Ironia este o armă polemică folosită în contra cuiva într-o dispută filozofică, să zicem, ea este semnul dezacordului între interlocutori, manifestîndu-se aşadar într-un *cîmp agonistic*, pe cînd humorul nu este deloc agonistic, ba, chiar aş spune că dimpotrivă. Ironia este mai mult o *atitudine negativă* în raport cu cineva, relaţia este acum de incompatibilitate, în timp ce humorul pare să fie mai mult o calitate a vorbirii. Dacă Platon definea ironia spunînd că aceasta este „atitudine a vorbirii" [18], am putea defini în schimb *humorul* drept *calitate, atribut al vorbirii*.

Şi reacţiile interlocutorilor ne indică diferenţa dintre cele două: Socrate îşi irită în chipul cel mai vădit adversarul, acesta „îşi iese din sărite", ripostînd vehement tocmai pentru că a fost *atins*; ironia *loveşte* în punctele cele mai vulnerabile, pe cînd humoristul nu va provoca niciodată asemenea reacţii, numai dacă humorul său nu devine ironie. Pe cînd acesta este neutru, nu vizează pe cineva la modul negativ, ironia nu va fi niciodată neutră, ci partizană într-un mod absolut.

Ironia are vocaţia desbinului, ea desparte indivizii, îi pune imediat în desbin, pe cînd humorul este mai mult o virtute casnică, un organ al concordiei. În timp ce prima descoperă individualismul, prin ironie insul se descoperă ca ins concret, diferit şi în opoziţie cu ceilalţi. Humorul facilitează comuniunea. Ironia disolvă *polisul*, humorul îl uneşte din nou, vocaţia sa este unificatoare, el nu desparte, ci leagă. În acest sens converg şi opiniile autorului *Conceptului de angoasă*;

[17] Radu Enescu, *Critică de valoare* Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1973, p. 108; „În această suită de nu-uri sublime s-a întrupat ironia. Dar nu era nici fanatic, nici ascet, nici revoltat...".

[18] *Ibidem*, p. 124.

pentru el, Socrate, ironistul, aducînd regăsirea individului ca individ, care se recunoaşte şi se pune pe sine ca pe ceva diferit de altul. Dacă Socrate a edificat ceva prin exerciţiul negativ al ironiei, aceasta nu poate să fie decît opoziţia, incompatibilitatea. Socrate este un *constructor al desbinului*.

Se observă foarte clar, mai ales în dialogurile „aporetice" ale lui Platon, dar nu numai acolo — în *Symposion*, de exemplu — cum totul porneşte de la o stare de euforie şi de bună înţelegere, ca odată cu venirea „agentului disolvator", în persoana lui Socrate, disensiunile să apară şi buna înţelegere să devină o proastă înţelegere, „comunitatea" se va nărui inevitabil, fărîmiţîndu-se în indivizi distincţi, vor apărea „taberele". Ironia are mai mult o vocaţie destructivă, pe cînd humorul una constructivă; Socrate este un *aducător al destrucţiei*.

O filozofie a-teoretică. Filozofia ironistului nu înseamnă numaidecît un corp de teze (o teorie), ea este mai degrabă o *practică*. Însă din această „practică ironică" am putea scoate, la rigoare, o „învăţătură" şi încă una foarte înaltă. Să observăm imediat că în cazul lui Socrate este aproape impropriu a vorbi de o *învăţătură* (argumentarea a făcut-o mai demult Maurice Clavel), dar dacă voim să păstrăm cu orice preţ termenul, cată a-l nuanţa, spunînd, de pildă, *învăţătură oblică* sau *indirectă*. Lucrarea socratică are un rezultat a-teoretic, ea nu s-a constituit niciodată într-o sumă de teze filozofice pozitive.

Cei care au considerat pe Socrate, şi acest fapt pare simptomatic, au fost ţinuţi să comenteze în primul rînd existenţa ironistului, modul său de a se comporta, constant negative, practica ironiei, şi, la urmă, abia, „tezele" sale, dacă în cazul său mai poate fi vorba de nişte propoziţii ce ar putea forma o teorie. La Socrate, nu ideile sînt cele care contează, ci „dialectica ironică", *ironismul* ca specie indirectă a contestării, mod negativ de a fi în lume. Nu ideile disolvate şi indivizii ironizaţi ne vor interesa mai întîi, ci însuşi procesul de disolvare, articulaţiile ironiei, funcţionarea sa.

„Socrate îşi refuză momentul concluziei" găsim într-o carte despre „limbajul ironiei" şi, într-un anume sens, autorul acestei afirmaţii are dreptate. Dar el încă persistă în a vedea pe Ironist ca avînd o intenţie teoretică, deşi îl pune în specia non-sistematicilor. Ar fi mai bine însă a căuta în Socrate un mod de a lucra în filozofie ce ar putea fi definit ca *a-teoretic*, practica ironică, întoarsă mereu în contra ei însăşi. Socrate are privilegiul de a ilustra în chip perfect ceea ce am numit „filozofia ca practică ironică", filozofie care nu este o anti-teorie (în chip fatal, tot o teorie) ci o *a-teorie*.

De aici vine probabil dificultatea resimţită de aceia care au căutat să extragă din mulţimea atît de ambiguă a părerilor vehiculate de eroul dialogurilor platonice o „învăţătură" precisă, o sumă de idei metafizice, proprii numai lui Socrate. Şi nu pare acum inutilă şi, de ce nu, oarecum ridiculă pretenţia celor care au reuşit a identifica şi a despărţi tezele socratice de acelea ale „elevului" său, cînd deosebirea este de o cu totul altă natură, adică nu de grad, ci *de natură?*

Transformarea ironiei în tragic. Ironia are o vocaţie negativă, ironistul se întoarce în contra unei păreri (a unei valori sau ierarhii de valori) în intenţia de a o aboli. Condusă cu pricepere, lucrarea ironică se termină cu o destrucţie, dar această „nimicire" este de remarcat, nu-i posibilă decît pentru că ea are loc într-un univers structurat axiologic. Ironia (ca „pasiune pentru neant" [19]) se mişcă în *cîmpul axiologicului*, acolo unde orice limită (sau prag) care se pune poate fi transformată în ceaţă. Negaţia ironică se consumă în raport cu valorile, domeniul său predilect este cel etic şi implicit axiologic. Cei care au mutat ironia în *aria ontologicului* (romanticii de pildă, şi printre ei, în special Fichte [20]) au adus-o într-un loc impropriu, fără a-şi da seama că ajunsă aici ea a devenit deja altceva, şi anume *tragic*.

Să spunem de acum că negaţia unei „limite" de natură axiologică înseamnă ironie, ea este o *negaţie ironică* (şi negaţia ironică face ca o valoare privită drept limită să nu mai existe), pe cînd negaţia unei limite ontologice (finitudinea însului, de exemplu) va fi una *tragică* [21] (tocmai pentru că limita rămîne şi orice efort nu face decît să o fortifice). Aşadar, deplasată din terenul axiologicului în cel ontologic, ironia se transformă în tragic, conştiinţa ironică devine o conştiinţă tragică. Aceasta nu înseamnă a ignora afinitatea esenţială dintre cele două categorii, amîndouă desemnînd o neaderare la ceea ce este (sau se pune ca valoare), amîndouă fiind *atitudini negative*.

---

[19] Expresia aparţine lui Karl Jaspers şi el o destina lui Nietzsche (Vezi K. Jaspers, *Nietzsche*, 4. Aufl., Berlin — New-York, Walter de Gruyter, 1974).

[20] Radu Enescu, *op. cit.*, p. 122.

[21] „Tragicul trebuie căutat în întîlnirea unei fiinţe conştiente finite cu propria sa finitudine percepută ca limită" (Gabriel Liiceanu, *Tragicul — o fenomenologie a limitei şi depăşirii*, Bucureşti, Edit. Univers, 1975, p. 37).

Însă, în timp ce ironia este o atitudine negativă față de o valoare (care va fi disolvată la capătul exercițiului destructiv al ironistului), tragicul este în schimb o atitudine negativă față de un ce real, o limită reală, *moartea*, de pildă [22] (ce nu va putea fi disolvată, dar care va disolva, ea însăși, ființa insului tragic). Relația „ironică" cu moartea, să zicem, este mai degrabă tragică, și în acest sens am putea defini tragicul drept „ironie ontologică"[23].

[22] Gabriel Liiceanu, *op. cit.*, p. 39: „Moartea reprezintă dreptul la tragic al fiecărui individ, în măsura în care reiterează cu fiecare caz în parte întîlnirea dintre proiectul conștiinței infinite cu limita experimentată ca însăși realitatea a naturii finite".

[23] Sintagma aparține lui Mihai Ursachi, care identifică trei chipuri ale ironiei: ironia socratică ar fi *instrumentală* sau *metodologică*, ironia romantică, teoretizată prima dată de W. Tieck ca „putință de a domina lumea", este de factură *gnoseologică*, pe cînd ironia modernă este radicală, adică *ontologică* pentru că însăși Ființa prezintă o anume „ambiguitate disarmonică" *(Zwiespaltigkeit)*. Transferînd ironia din cîmpul conștiinței într-acela al Ființei, se ivesc însă de îndată o seamă de complicații.
(Vezi M. Ursachi, *Ironia ontologică*, în „Dialog", nr. 75—76/1880, p. 10).

CONCEPȚIA LUI AUGUSTE COMTE DESPRE MALADIA SOCIALĂ ȘI „REMEDIUL" EI MORAL

DE

IOAN IOSEP

În interpretarea istoriei, a factorilor evoluției sociale, Auguste Comte se integrează modului idealist de gîndire. După teoria sa, istoria este guvernată de idei și opinii care se orînduiesc potrivit legii celor trei stări ale cunoașterii: teologică, metafizică și pozitivă.

Pe plan social, cele trei stări ale cunoașterii determină apariția unor regimuri distincte. Astfel, etapei teologice a cunoașterii îi corespunde societatea militară, etapei metafizice — societatea legiștilor, etapei pozitive — societatea industrială.

Etapele cunoașterii și regimurilor sociale pe care acestea le determină se impun în planul istoriei ca forme necesare de manifestare și exprimare a evoluției sociale. „Spiritul pozitiv, în virtutea naturii sale eminamente relativă — scrie A. Comte — poate să reprezinte convenabil toate marile epoci istorice ca tot atîtea faze determinate ale aceleiași evoluții fundamentale, în care fiecare se trage din cea precedentă și pregătește pe cea următoare, după legi invariabile, care îi fixează participarea sa specială la propășirea comună ..." [1].

[1] Auguste Comte — *Discurs despre spiritul pozitiv*, Iași, 1913, p. 102.

Din cele arătate se poate observa că ideea determinismului social, ca și principiul istoriei nu îi sînt străine lui Auguste Comte. El situează însă determinismul social și istoricismul în aria strictă a interpretării idealiste; teoria factorilor sociali materiali determinanți îi rămîne inaccesibilă. Dacă adăugăm aici și spiritul agnostic ce străbate ca un fir roșu filozofia lui Comte, avem o imagine relativ completă asupra naturii idealismului pozitivist.

Despre natura și semnificația idealismului pozitivist, ca de altminteri și despre alte laturi ale concepției lui A. Comte, s-au scris numeroase studii în literatura marxistă. De bună seamă, n-au lipsit nici comparațiile. Karl Marx și Auguste Comte, cu toate că aparțin unor generații diferite, au fost contemporani. Lor li s-a impus, cu alte cuvinte, aceeași problematică socială. Exprimînd însă poziții de clasă diferite, și interpretările lor vor fi diferite. Elementul care le este comun ambilor este recunoașterea „stării critice" a societății burgheze. K. Marx și A. Comte sînt de asemenea de acord cu recunoașterea faptului că această stare socială critică nu reprezintă decît o realitate tranzitorie. Diferă însă, pînă la o declarată opoziție antagonică, modalitatea de înțelegere a soluționării stării sociale critice.

K. Marx, după cum se știe, analizează cursul desfășurării istoriei contemporane în perspectiva antagonismului dintre muncă și capital, al creșterii intensității și organizării luptelor de clasă ale proletariatului împotriva burgheziei și finalizarea acestor lupte prin victoria revoluției socialiste.

A. Comte este potrivnicul declarat al punctului de vedere revoluționar. Acesta din urmă, în concepția sa, nu face decît să întrețină și să cultive starea de criză socială. Optînd pentru instituirea unei stări „organice" — bazată pe „ordine și progres" —, Auguste Comte abordează și apreciază situația socială din vremea sa dintr-o perspectivă totală opusă viziunii marxiste.

★

În dezacord cu teoria marxistă — care revendică în prim plan importanța acțiunii politice revoluționare, A. Comte consideră că „principalele greutăți sociale nu sînt astăzi esențialmente politice, ci mai ales mentale, încît soluționarea lor posibilă depinde realmente de păreri și de moravuri mai mult decît de instituții, ceea ce tinde să atingă o activitate tulburătoare, transformînd agitația politică în mișcare filozofică" [2]. Rezultă de aici că „principalele remedii" ale crizei sociale țin „de resortul direct al opiniilor și al moravurilor, fără ca reglementările politice propriu-zise să fie susceptibile de vreo eficacitate cu adevărat fundamentală" [3].

Înainte de a aborda problema remediilor „marii crize", Comte își propune să identifice motivele care au condus la această situație. După părerea sa, „viciul principal al situației noastre sociale" rezidă în faptul că „ideile de ordine și ideile de progres se găsesc azi profund separate" [4]. Această separație nu este neutră. Există două școli puternice care o întrețin prin crearea unei dihotomii insurmontabile între ordine și progres.

Ordinea este susținută de școala retrogradă: „Ea este profund antipatică civilizației actuale", întrucît „a propus ca remediu unic și universal restaurația (...) vechiului sistem politic" [5]. Toate ideile acestei școli sînt „în exclusivitate împrumutate" din doctrina „sistemului teologic și militar", din constituția catolică și feudală a vechiului regim" [6].

Reprezentanții școlii retrograde (Maistre, Bonnald și alții) nu pot înțelege că disoluția sistemului teologic (catolic) și feudal „este de acum încolo radicală și irevocabilă" [7], că tentația restaurării vechiului regim, deși poate avea un succes momentan, nu ar face decît să redediteze „situația care a necesitat criza revoluționară, obligînd de a reîncepe mai violent distrugerea vechiului regim" [8], care demult timp a încetat să mai fie compatibil cu demersurile progresului social.

Progresul este susținut de filozofia metafizică ce se definește, prin modul său integral de expresie, drept o școală critică. Metafizica, școala critică, este orientată — prin obiectul reflecției sale — împotriva vechiului regim, a modului teologic de gîndire. „În ultimele cinci veacuri — scrie Auguste Comte — spiritul metafizic a secundat în chip negativ avîntul fundamental al civilizației noastre moderne, descompunînd încet-încet sistemul teologic, ajuns în cele din urmă retrograd, de cînd eficacitatea socială a regimului monoteist se afla esențialmente sleită, la sfîrșitul evului mediu" [9].

Acțiunea de compromitere, demascare și dizolvare a sistemului teologic, catolic-feudal, a constituit funcția prin care metafizica și-a justificat menirea. Astăzi însă metafizica și-a desăvîrșit opera distructivă și astfel și-a epuizat destinația sa istorică. Principiile filozofice și social-politice care au călăuzit-o, în lupta sa împotriva sistemului teologic-feudal, sînt și ele perimate.

În mod firesc, filozofiei și teologiei nu le-ar rămîne decît să părăsească scena, creînd în felul acesta condițiile necesare „instaurării finale" a unei adevărate filozofii [10]. Desigur, se are în vedere filozofia pozitivă care „este singura bază solidă care trebuie să termine starea de criză în care se află de atît de mult timp națiunile cele mai civilizate" [11].

Din nefericire, se constată însă că ambele școli nu sînt înclinate să depună armele; războiul dintre ele continuă și, practic, supraviețuiesc numai datorită acestei stări beliciste. Astfel, „în pofida opoziției lor radicale, școala retrogradă și școala revoluționară, printr-o irezistibilă necesitate, tind realmente să întrețină mutual viața lor politică, în virtutea neutralizării lor reciproce" [12].

Consecința imediată a unei atare situații (pe care Auguste Comte o numește „deplorabilă") este „anarhia intelectuală și morală" ce caracterizează societățile occidentale.

---

[2] *Ibidem*, p. 97.

[3] *Ibidem*, *Cours de philosophie positive*, vol. IV, Paris, 1908, p. 82.

[4] *Ibidem*, p. 6.

[5] *Ibidem*, p. 18.

[6] *Ibidem*, p. 8.

[7] *Ibidem*, p. 10.

[8] *Ibidem*, p. 11.

[9] *Idem*, *Discurs despre spiritul pozitiv*, p. 40.

[10] *Ibidem*, p. 40.

[11] *Idem*, *Cours de philosophie positive*, vol. I, p. 26.

[12] *Idem*, vol. IV, p. 45.

Anarhia intelectuală și morală, după A. Comte, constituie principala cauză a „marii crize a Occidentului", a maladiei de care sînt cuprinse națiunile cele mai civilizate ale lumii. Ieșirea din starea critică și trecerea înspre o stare organică cere o reorientare filozofică, la care se poate ajunge prin elaborarea unei „doctrine care să fie în același timp mai organică decît doctrina teologică și mai progresivă decît doctrina metafizică" [13]. Desigur, Auguste Comte are în vedere orientarea pozitivistă.

Elaborarea unei doctrine care să posede virtuțile descrise mai sus, nu e suficientă prin ea singură pentru ca societatea să iasă din starea de criză în care a angajat-o conflictul dintre școala retrogradă și școala critică; mai trebuie ca doctrina menționată să devină o realitate spirituală împărtășită de toți oamenii. Pentru a se ajunge la această situație, este nevoie: *a*) să fie demolate principiile ambelor școli, care, prin conflictul lor, generează și întreține starea de anarhie intelectuală și morală în societate;

b) oamenii de stat să înțeleagă și să vină în întîmpinarea inițiativelor organizatorice pe care le propune doctrina pozitivistă.

Prima condiție ține să o realizeze chiar A. Comte. Atacurile întreprinse împotriva teologiei și a metafizicii au rolul de a asana perimetrele spirituale și morale ale contemporaneității, pregătind terenul pentru cultivarea principiilor noii filozofii.

Obiectivul pe care îl avem în vedere nu permite să intrăm în amănuntele acestor critici. Urmează, de asemenea, să precizăm că în condițiile conflictului dintre școala retrogradă și școala critică, metafizica „a triumfat prin revoluție", cum se exprimă Auguste Comte, și, prin urmare, orice s-ar zice, influența sa „perturbatoare" este mai puternică decît cea exercitată de teologie. Iată de ce, părinte pozitivismului consideră că, într-un anumit sens, metafizica, prin orientarea sa „profund anarhică", va trebui să primească loviturile cele mai puternice din partea filozofiei pozitiviste.

Aprecierea criticii comtiene a filozofiei metafizice, îndeosebi a ontologiei metafizice, intră mai puțin în preocupările actualului demers analitic [14]. Importante, pentru obiectivele lucrării noastre, ni se par a fi criticile inițiate de Auguste Comte împotriva principiilor filozofiei sociale metafizice. Se pare că aici este locul unde se petrece „marea confruntare teoretică" a întemeietorului pozitivismului cu principiile revoluțiilor burgheze în general și ale Revoluției franceze (de la 1789) în special.

Libertatea este cel dintîi principiu pe care îl atacă. În concepția sa, principiul libertății reprezintă coloana vertebrală a construcției social-politice și etice a gîndirii metafizice. De aceea, acest principiu îi va prilejui numeroase reflecții care, în ansamblul lor, gravitează în jurul următorului postulat: „Ordinea socială se vădește totdeauna a fi necesarmente incompatibilă cu libertatea permanentă lăsată fiecăruia [15]. Un exemplu elocvent din punctul său de vedere, pentru ilustrarea nocivității sociale a principiului libertății individuale, îl prilejuiește urmărirea modului cum acesta se reflectă în planul acțiunii politice.

Dacă toți oamenii, susține A. Comte, indiferent de pregătirea lor, au dreptul, cum consideră filozofia metafizică, să participe la viața politică, să aleagă și să fie aleși, să ocupe funcții importante în stat, să emită sau să revoce decizii, atunci rămîne de presupus că toți sînt inițiați în știința fenomenelor social-politice. O atare presupoziție, consideră Auguste Comte, nu poate fi decît falsă, întrucît societății îi sînt proprii fenomene mult mai complexe decît cele fizice, chimice sau biologice. Totuși, nimeni, dacă nu are o pregătire corespunzătoare, nu-și va permite să lanseze judecăți ori să-și recunoască competența în explicarea fenomenelor de ordin chimic, fizic sau biologic; în schimb, în problemele vieții sociale toți se pretind competenți. Este oare normal, se întreabă A. Comte, ca „noțiunile cele mai importante și mai delicate, acelea care prin complexitatea lor superioară sînt necesarmente accesibile unui număr mic de inteligențe și care presupun o pregătire dintre cele mai alese și mai anevoioase, să fie deci singurele care vor rămîne abandonate arbitrariului, deciziilor variabile ale spiritelor celor mai puțin competente?" [16]. Situația dată este rodul ignoranței, al înțelegerii metafizice a libertății politice. „O atît

---

[13] *Ibidem*, p. 48.

[14] Metafizica a fost criticată, aproximativ în aceeași perioadă în care scrie A. Comte, de către Marx și Engels. În opoziție cu ultimii care au criticat metafizica din perspectiva materialismului dialectic și istoric, A. Comte promovează, în cadrul aceleiași critici a metafizicii, o viziune agnostică. „Ca și teologia, de fapt metafizica — scrie A. Comte — caută mai des să explice natura intimă a ființelor și rostul tuturor lucrurilor, modul esențial de producere a tuturor fenomenelor: dar în loc să întrebuințe agenți supranaturali propriu-ziși, ea îi înlocuiește tot mai mult prin acele entități sau abstracții personificate, a căror întrebuințare cu adevărat caracteristică, a permis adesea să fie desemnată cu numele de ontologie" (*Discurs despre spiritul pozitiv*, p. 37).

[15] A. Comte, *Cours de philosophie positive*, vol. IV, p. 31.

[16] *Ibidem*, p. 29.

de şocantă anomalie" dacă este perpetuată, avertizează Comte, va conduce la „disoluţia stării sociale prin divergenţele mereu crescînde ale inteligenţelor individuale încredinţate exclusiv, de-acum încolo, impulsiunii dezordonate a diverşilor lor stimuli naturali" [17].

Divergenţele conştiinţelor individuale nu se explică în exclusivitate şi nici în primul rînd prin drepturile politice obţinute; ele îşi au baza, după A. Comte, în „anarhia morală" care guvernează spiritele obsedate de *principiul libertăţii de conştiinţă*. Acest principiu metafizic se întemeiază pe individualism, al cărui criteriu este egoismul.

De bună seamă, egoismul transpare în forme voalate, disimulate, dar proiectul care îl animă, „satisfacerea pasiunilor individuale", rămîne mereu acelaşi. În raport cu normele şi preceptele morale — care prin tradiţii seculare se considerau de provenienţă divină şi, în consecinţă, îşi exercitau suveran dreptul de a stopa sau a cenzura desfăşurarea pasiunilor nocive, antisociale —, principiul libertăţii de conştiinţă are o acţiune moralmente dizolvantă; el cere ca fiecare normă sau precept să fie legitimată raţional şi acceptată în baza dreptului de opţiune al individului, tot ceea ce nu corespunde intereselor momentane sau de perspectivă ale insului va fi, în mod normal, refuzat. Omul are dreptul să aleagă normele şi preceptele cele mai convenabile pentru prosperitatea vieţii sale.

Auguste Comte nu are nimic împotriva legitimării raţionale a normelor; socoate însă că criteriul legitimităţii trebuie să fie obştea, societatea şi niciodată individul. Lăsate la latitudinea individului, normele morale se transformă în instrumente de agresiune chemate să justifice legalitatea „dominaţiei sistematice a pasiunilor" [18]. Procesul legitimării raţionale a normelor se transformă, în chipul acesta, într-o certă iraţionalitate generatoare de conflicte între indivizi şi între individ şi societate.

Situaţia descrisă este evident alarmantă, afirmă Auguste Comte. Anarhia morală, care situează într-un continuu pericol ordinea socială, este întărită, încurajată şi de un alt principiu al gîndirii metafizice, care *de facto* acreditează libertatea de conştiinţă. Auguste Comte are în vedere principiul egalităţii.

Apărat în acţiunea de negare şi dizolvare a vechiului regim, *principiul egalităţii* — transformat de metafizică în „dogmă absolută" — prezintă astăzi „un caracter esenţialmente anarhic" [19]; el împreună cu principiul libertăţii sînt principalii stîlpi ai anarhiei intelectuale şi morale care a generat marea criză „maladia societăţilor occidentale".

Supus examenului riguros al ştiinţei, principiul egalităţii îşi enunţă falsitatea, deoarece „este evident că oamenii nu sînt nici egali între ei, nici chiar echivalenţi şi n-ar putea, prin urmare, să posede, în asociere, drepturi identice, în afară, bineînţeles, de dreptul fundamental, comun în mod necesar tuturor, al dezvoltării normale libere a activităţii personale, odată ce este dirijată convenabil. Pentru oricine a studiat în mod judicios adevărata natură, inegalităţile intelectuale şi morale sînt desigur mult mai pronunţate între diversele organisme, decît simplele inegalităţi fizice, care îi preocupă atîta pe observatorii de rînd" [20].

Progresul social — prin extinderea şi complicarea relaţiilor sociale, cît şi prin posibilităţile lărgite ce le oferă dezvoltării conştiinţelor individuale — nu diminuează, ci, dimpotrivă, scrie A. Comte, accentuează inegalitatea oamenilor, diferenţele capacităţilor intelectuale şi morale. În aceeaşi ordine de idei, A. Comte se declară hotărît împotriva „himericelor declamaţii revoluţionare" asupra pretinsei egalităţi dintre cele două sexe, deoarece examenul „anatomic" cît şi cel „fiziologic" vin să confirme prezenţa „unor diferenţe radicale fizice şi morale" care diferenţiază cele două sexe [21]. Intrînd într-o serie de analize neconcludente, el ajunge la concluzia că „femeile sînt în general la fel de superioare bărbaţilor printr-o mai mare dezvoltare spontană a simpatiei şi sociabilităţii, pe cît sînt de inferioare lor în privinţa inteligenţei şi raţiunii".

N-am dori să ne oprim prea mult asupra demonstrării caracterului reacţionar al punctului de vedere comtean cu privire la inegalitatea dintre bărbat şi femeie. Mişcarea contemporană de emancipare a femeii, care a găsit în ţările socialiste cel mai larg ecou şi realizare, infirmă teza retrogradă a lui A. Comte. Firește, la fel de reacţionare ne apar şi atacurile frontale întreprinse de A. Comte împotriva principiilor libertăţii şi egalităţii. Nedrept ar fi a nu recunoaşte însă că multe din racilele sociale pe care le dezvăluie întemeietorul doctrinei pozitiviste denunţă posibilitatea şi modul de afirmare al libertăţii şi egalităţii în societatea burgheză.

Analiza viciilor societăţii din vremea sa, A. Comte o întreprinde metodic în vol. IV al *Cursului de filozofie pozitivă*.

Primul aspect pe care îl pune în lumină A. Comte este fenomenul „demoralizării publice" [22]. Ca extensie, procesul demoralizării

---

[17] *Ibidem*, p. 30.

[18] *Ibidem*, p. 69.

[19] *Ibidem*, p. 34.

[20] *Ibidem*, p. 34.

[21] *Ibidem*, p. 300.

[22] *Ibidem*, p. 302.

publice, după opinia sa, este universal; el a cuprins toate compartimentele vieții morale, respectiv morala personală, domestică și socială.

Demoralizarea socială se manifestă prin lipsa unor criterii normative înzestrate cu autoritate. Sub influența ateismului metafizic, a principiilor libertății și egalității, normele vechiului regim au fost compromise; ele au devenit obiectul unor discuții interminabile și în genere a ridiculizărilor „sterile", deoarece au fost lăsate în seama unui „public incompetent" [23]. Pe de altă parte, societatea industrială, apărută după revoluție, nu a reușit să-și elaboreze o normativitate morală adecvată nevoilor statice și dinamicii sale. În aceste condiții, lipsiți de o orientare normativă clară, oamenii iau ca îndreptar sau criteriu al acțiunii lor interesul individual. Dominația egoismului și a individualismului, deși regretabilă, este perfect justificată.

Raționamentul lui Auguste Comte ne apare, pînă la un anumit punct, ingenios și coerent. Analiza atentă relevă totuși falsul uneia din premisele raționamentului său. Ne referim la teza după care societatea industrială nu și-ar fi elaborat încă un sistem de norme și precepte adecvate naturii sale istorice. Istoria, cum se știe, demonstrează însă că societatea apărută în urma victoriei revoluțiilor burgheze era în posesia unui sistem de norme și de valori care urma să se afirme plenar în circumstanțele postrevoluționare. Acest lucru, cum este îndeobște cunoscut, nu s-a petrecut. Ajunsă la putere, burghezia a renunțat la vechile sale idealuri și promisiuni cu care a mobilizat masele la luptă pentru cucerirea puterii politice. Principiile umaniste ale egalității, fraternității și libertății au fost golite de conținutul lor revoluționar și reduse la forme sterpe, demagogice.

Trădarea principiilor revoluției, nerespectarea promisiunilor și supunerea maselor unei realități sociale dure — al cărei fundament era exploatarea, legitimarea egoismului privat și a individualismului exacerbat — a provocat „marea deziluzie", „demoralizarea publică" din care clasa muncitoare din Franța va încerca să iasă prin revoluția de la 1848 și, mai tîrziu, prin proclamarea Comunei din Paris.

Al doilea aspect se referă la „corupția sistematică, de-acum încolo erijată într-un indispensabil mijloc de guvernare" [24]. În afara guvernării, corupția se traduce prin ipocrizie și demagogie, lucru care atestă „absența oricăror convingeri politice adevărate" [25]. La nivelul vieții materiale, corupția este utilizată ca mijloc de manipulare. „În lipsa autorității morale, ordinea materială cere, cu toată necesitatea, sau folosirea terorii, sau apelul la corupție: or, acest ultim mijloc, între altele care este astăzi susceptibil de o oarecare durată, se prezintă fără îndoială după un scrupulos examen al celor mai mici inconveniente, ca fiind cel mai bine adaptat naturii societăților moderne care nu permit violenței decît succese foarte trecătoare" [26].

Extinderea corupției și transformarea ei într-un mod de viață înzestrat cu opinii și prejudecăți duce la „pervertirea conștiinței" și la „degenerarea socială" [27]. O „anxietate profund penibilă" [28] stăpînește sufletele tuturor, iar conștiința acestui destin este dramatică.

Îngrijorarea lui A. Comte este, firește, îndreptățită. Corupția, după cum au demonstrat Marx și Engels, face într-adevăr parte din sistemul burghez de guvernare. Evident, acest sistem, deși preferabil pentru guvernanți, nu este singurul; se va recurge și la teroare, cum vor arăta evenimentele anilor 1848 și, mai tîrziu, cele ale Comunei din Paris.

„Al treilea simptom esențial al situației noastre sociale constă — arăta A. Comte — în preponderența mereu crescîndă a punctului de vedere material și imediat cu privire la toate chestiunile politice" [29].

Preferința pentru valorile materiale este, pentru Auguste Comte, un simptom al decăderii gîndirii. Lucrul cel mai grav, după opinia sa, rezidă în faptul că „puterea spirituală" a fost peste tot „anulată sau absorbită de puterea temporală" [30]. În aceste condiții, cele mai „înalte speculații sociale" au fost lăsate în seama „spiritelor dominate de preocupările continue ale acțiunilor cotidiene" [31].

Supremația punctului de vedere material în gîndire s-a reflectat în planul acțiunii sociale printr-o atenție exagerată și aproape exclusivă pentru instituții. Astfel, „în loc să se ocupe, înainte de toate, de doctrinele relativ la noua ordine socială și, ca urmare, de moravurile corespunzătoare", contemporanii au trecut la „construcția directă de instituții definitive" [32].

Preocuparea exclusivă pentru instituții a făcut ca toate eșecurile și viciile politicii, în loc să fie explicate prin starea moravurilor, să fie aruncate pe seama imperfecției instituțiilor. „Acestea sînt, fără îndoială, necesar-

[23] *Ibidem*, p. 67.
[24] *Ibidem*, p. 71.
[25] *Ibidem*, p. 77.
[26] *Ibidem*, p. 77.
[27] *Ibidem*, p. 82.
[28] *Ibidem*, p. 90.
[29] *Ibidem*, p. 77—78.
[30] *Ibidem*, p. 78.
[31] *Ibidem*.
[32] *Ibidem*, p. 79.

mente consecinţele generale ale iraţionalităţii dispoziţiei care circumscrie astăzi, din ce în ce mai mult, cîmpul combinaţiilor politice numai în singurele consideraţii materiale şi imediate, înlăturînd orice speculaţie de amplă respiraţie asupra viitorului"[33]. O asemenea viziune este „funestă", deoarece prin extindere poate conduce la „zdruncinarea integrală a societăţii"[34], pericol care, după Auguste Comte, nu a fost niciciînd atît de evident ca în cazul „atacurilor violente şi anarhice" prin care „discuţiile contemporane au ameninţat atît de des instituţia fundamentală a proprietăţii"[35].

Pe scurt, concepţia lui A. Comte asupra proprietăţii este intransigentă[36]; este adevărat, mai tîrziu (în etapa pozitivismului religios) ea va fi nuanţată, fără a depăşi însă principiul iniţial — necesitatea conservării proprietăţii private, cu toate consecinţele economice şi morale pe care le incumbă prezenţa acesteia. Opoziţia dintre pozitivism şi marxism se dezvăluie aici în forme antagonice plenare.

Un al patrulea mare neajuns al contemporaneităţii îl constituie, după A. Comte, dominaţia mediocrităţilor în guvernarea socială: „În nici o altă epocă mediocritatea trufaşă şi leneşă nu a putut vreodată să aibă şanse atît de fericite şi de întinse"[37]. Această stare socială precară, dominată de un „şarlatanism absurd"[38], se datoreşte:

a) prejudecăţii metafizice, potrivit căreia, oricine are dreptul şi competenţa să participe la conducerea societăţii. Mediocrităţile aflate în fruntea societăţii burgheze nu sînt animate de sentimente nobile utilitare; ele nici n-ar putea, de fapt, să aibă astfel de sentimente, arată Comte, deoarece prin posibilităţile lor intelectuale şi prin cultură sînt lipsite de o concepţie clară asupra viitorului. Motivele de care sînt dominate mediocrităţile politice, erijate în posturi de lideri ai guvernării sociale, sînt dintre cele mai vulgare. De regulă, acestea „caută instinctual puterea, nu pentru a face să prevaleze util concepţiile lor generale, ci numai ca mijloc de a-şi satisface, de cele mai multe ori, o josnică aviditate şi, uneori, în cazurile cele mai puţin defavorabile, o nevoie puerilă de a porunci"[39]. Între altele, aşa se explică de ce „ideile despre binele public au degenerat într-un soi de vagă filantropie"[40].

b) refuzului intelectualităţii de a participa şi de a prelua puterea politică în societatea din acea epocă. A. Comte are în vedere spiritele luminate şi creatoare, adevăraţii savanţi[41]. Dacă se va reuşi, arată el, ca necesitatea competenţei să intre adînc şi convingător în mentalitatea publicului larg, multe lucruri se vor schimba. Astfel, cînd oamenii îşi vor da seama că fenomenele social-politice şi morale sînt mai complexe decît cele fizice, chimice sau biologice şi că necesită, prin urmare, cunoştinţe şi aptitudini speciale, o să asistăm la o „judicioasă resemnare politică din partea celor incompetenţi"[42].

Deşi reţinerea intelectualităţii din vremea sa faţă de scena vieţii politice A. Comte o găseşte parţial justificată, el o califică „monstruoasă". Autorul doctrinei pozitiviste înclină către o ierarhie socială de o fermitate similară celei descrisă în *Republica* lui Platon. Ca şi ultimul, A. Comte a nutrit speranţa că ridicarea la putere a filozofilor şi a savanţilor va conduce la fericirea socială. Încă Hegel, atunci cînd a întreprins analiza socială din vremea împăratului filozof Marcus Aurelius, precum şi a altor regi-filozofi, denunţa falsitatea unui astfel de ipoteze. Este adevărat, A. Comte condiţionează succesul de aplicarea neabătută a normelor doctrinei sale, dar acestora din urmă, prin remediile preconizate, istoria nu le-a oferit şanse de reuşită.

★

Începînd cu Auguste Comte, problema „remediilor", a căilor prin care societatea burgheză poate fi scoasă din starea de criză, devine una din preocupările importante ale filozofiei şi sociologiei burgheze. H. Spencer, E. Durkheim, Max Weber, iar mai recent R. Aron, Talcott Parsons, Robert King, R. Merton ş.a., deşi în forme diferite, s-au aliniat cursului preconizat de Auguste Comte la mijlocul veacului trecut. Spre deosebire însă de gînditorii care i-au urmat, şi mai cu seamă de cei care au fost martorii evenimentelor revoluţionare, ai luptelor de clasă ale proletariatului — începînd cu Comuna din Paris, victoria Marii Revoluţii Socialiste din Octombrie şi terminînd cu constituirea sistemului mondial socialist —, lui A. Comte i se pot acorda unele circumstanţe. Astfel, în anii în care el redacta *Cursul de filozofie pozitivă*, materialismul istoric nu fusese încă elaborat. Socialiştii utopici, mai ales Saint-Simon, nu erau suficient de convingători. Capitalismul era departe de a-şi fi epuizat resursele, iar feudalismul nu părăsise definitiv scena vieţii sociale europene, cel puţin în ţările care se

[33] *Ibidem*, p. 83.
[34] *Ibidem*, p. 82.
[35] *Ibidem*, p. 81.
[36] *Ibidem*, p. 82.
[37] *Ibidem*, p. 84.
[38] *Ibidem*.
[39] *Ibidem*.
[40] *Ibidem*, p. 67.
[41] *Ibidem*, p. 62.
[42] *Ibidem*, p. 101.

constituiseră în acea faimoasă „Sfîntă Alianță" și care au impus Franței Restaurația.

Condițiile sociale extrem de complexe din anii în care Auguste Comte și-a elaborat scrierile nu au fost luate totdeauna în considerație atunci cînd s-a apreciat, din perspectiva gîndirii marxiste, opera fondatorului doctrinei pozitiviste. Nu s-a avut în vedere că procesul de „demolare" al vechiului regim nu se terminase încă pe continentul european. Dușmanul principal, în ciuda concesiilor sale retrograde, rămînea totuși vechiul regim. „Nici o ordine socială — scria A. Comte în anii deceniului al patrulea al secolului trecut — nu se mai poate stabili, nici mai ales să dureze, dacă nu este pe deplin compatibilă cu progresul" [43].

Orînduirea apărută în urma revoluției burgheze victorioase — societatea industrială, cum o numește A. Comte — este purtătoarea și animatoarea (în pofida neajunsurilor ei) progresului social. Orice reîntoarcere, el o califică drept retrogradă și neavenită. Din punctul de vedere al legităților istorice, societatea burgheză (industrială) este un produs natural, firesc, al evoluției sociale. Noua societate, în concepția sa, nu a reușit deocamdată să-și clarifice fizionomia; ea se găsește într-un proces de devenire profund contradictoriu. A. Comte, cum s-a arătat în paginile anterioare, nu întrezărește cauzele sociale obiective ale crizei societății burgheze; conform teoriei sale, este greșit „a privi maladia socială ca fiind exclusiv fizică, cînd în realitate ea este mai ales morală" [44]. Această concluzie îl va hotărî să se consacre fundamental cercetării vieții morale, sperînd că va reuși astfel să descopere remediile morale prin care să fie înlăturată „maladia socială".

În acțiunea propusă, Auguste Comte este dominat de ideea centrală a necesității conjugării armonioase a ordinei cu cerințele progresului social. El constată, în acest sens, că opoziția dintre metafizică și teologie nu face decît să dezorienteze conștiințele, să întrețină anarhia intelectuală și morală a veacului. Nici una dintre cele două școli, arată el în continuare, nu are patos constructiv în accepția modernă a cuvîntului.

Școala retrogradă „pretinde să reorganizeze societatea modernă după o teorie... decrepită" [45], în vreme ce metafizica „este ostilă oricărei ordini sociale" [46]. Ultima, arată A. Comte, „este esențialmente aptă să distrugă, fără să poată vreodată organiza, cele mai simple relații umane" [47].

În altă ordine de idei, după Auguste Comte, ambele școli sînt guvernate de un vădit individualism, în timp ce „organizarea socială" presupune ca o condiție vitală a sa spiritul colectiv. Este un gînd care îi va prilejui lui A. Comte posibilitatea denunțării unuia dintre marile vicii ale teologiei și pe care — urmează să recunoaștem — analiza marxistă l-a explorat insuficient pînă astăzi: „Cugetarea teologică — scrie Auguste Comte — este prin natura ei esențialmente individuală și niciodată colectivă. În ochii credinței, mai ales monoteiste, viața socială nu există, lipsindu-i un scop propriu; societatea umană apare ca o simplă aglomerare de inși, a căror întrunire este pe cît de întîmplătoare, pe atît de trecătoare, fiecare fiind preocupat numai de propria sa mîntuire" [48].

Metafizica merge în continuarea spiritului teologic; ea „n-a putut niciodată să ajungă în morală, la vreo altă teorie efectivă, decît la dezastruosul sistem al egoismului" [49]; „pentru fiecare dintre adepții săi, cugetarea dominantă este necurmat aceea a eului" [50]; „noțiunea de «noi» n-ar putea găsi nici un loc direct sau distinct" [51].

În opoziție flagrantă cu teologia și metafizica, „spiritul pozitivist este direct social" susține A. Comte, deoarece pornește de la ideea că „toată dezvoltarea noastră este datorită societății sub orice raport s-ar privi" [52]; în consecință, „cuprinsul noii filozofii va tinde totdeauna să facă să reiasă, în viața activă, ca și în viața speculativă, legătura fiecăruia cu toți sub o mulțime de diverse aspecte, încît să facă familiar sentimentul intim al solidarității sociale" [53]. Auguste Comte rezolvă problema într-o manieră iluministă, considerînd că spiritul pozitiv este „singurul susceptibil să dezvolte direct sentimentul social, principala bază necesară a oricărei morale sănătoase" [54].

Mai cu seamă în morală însă, consideră A. Comte, extinderea spiritului pozitiv, promovarea principiilor sale întîmpină serioase dificultăți. Aceasta se explică, în viziunea sa, mai ales prin poziția specială pe care a ocupat-o morala în decursul istoriei. Astfel,

---

[43] *Ibidem*, p. 5.

[44] *Ibidem*, p. 82.

[45] *Ibidem*, p. 18.

[46] *Ibidem*. p. 23.

[47] *Idem*, *Cours de philosophie positive*, vol. V, p. 408.

[48] *Idem*, *Discurs despre spiritul pozitiv*, p. 117.

[49] *Ibidem*, p. 115.

[50] *Ibidem*, p. 116.

[51] *Ibidem*.

[52] *Ibidem*, p. 118.

[53] *Ibidem*.

[54] *Ibidem*, p. 115.

„în organismul politeist al antichității, morala radicalmente subordonată politicii nu putea niciodată să capete nici demnitatea, nici universalitatea potrivite naturii sale. Independența sa fundamentală și chiar ascendentul ei normal au rezultat, în sfîrșit, atît pe cît se putea atunci, din regimul monoteist propriu evului mediu. Numai de atunci (...) morala umană a început realmente să ia un caracter sistematic, statornicind, la adăpost de imbolduri trecătoare, reguli cu adevărat generale pentru totalitatea existenței noastre personale, domestice și sociale. Dar adîncile imperfecții ale filozofiei monoteiste, ce prezida atunci la acea mare operațiune, au trebuit să-i altereze mult eficacitatea și chiar să-i compromită grav stabilitatea, stîrnind curînd un conflict fatal între avîntul intelectual și dezvoltarea morală" [55].

Din acest lung citat, dar semnificativ în cel mai înalt grad pentru înțelegerea eticii autorului doctrinei pozitiviste, se poate observa că A. Comte analizează evoluția moralei într-o legătură directă cu politica și religia. Bineînțeles, Auguste Comte are perfectă dreptate cînd susține că morala în evul mediu a fost subordonată religiei; mai greu este să acceptăm ideea că, în antichitate, morala a fost subordonată integral politicii. Fără a avea intenția de a nega rolul politicii în manipularea și conturarea unui anumit profil moral, nu putem să trecem totuși cu vederea și marea influență, uneori hotărîtoare, pe care a exercitat-o religia antică asupra moralei. Desigur, s-ar putea afirma că în Roma antică influența religiei, deși precumpănitoare în raport cu morala, nu era la fel de intensă cum a fost bunăoară la gali, germani sau la traci. Este drept, galii, germanii sau tracii se aflau pe trepte de dezvoltare socială diferită decît romanii. În ceea ce privește dominația suverană a religiei asupra moralei în evul mediu, faptul este cunoscut. Merită de asemenea remarcat faptul că A. Comte susține ideea evoluției istorice a moralei, rămînînd, însă, în afara înțelegerii caracterului de clasă al vieții morale; pentru Comte, morala este una și aceeași pentru toate clasele sau stările sociale dintr-o epocă sau orînduire dată — idee a cărei falsitate a fost demonstrată încă în veacul trecut de către Marx și Engels.

Situîndu-se deasupra criteriului de clasă și al factorilor social obiectivi determinanți, Auguste Comte urmărește evoluția moralei în pura sa spiritualitate necondiționată. Pînă și conflictul dintre „avîntul intelectual și dezvoltarea morală" rămîne în cadrul acelorași coordonate.

Prin „avînt intelectual" A. Comte înțelege dezvoltarea științei care necesarmente intră, deși indirect, în conflict cu morala dominată de religie. În cadrul acestui conflict, morala apare mai curînd ca victimă. Ea nu face decît să plătească pentru păcatul de a fi tutelată de religie.

S-a crezut mult timp și continuă să se creadă, arată Comte, că morala este legată ombilical de religie. „Trebuie, ce-i drept, recunoscut, îndeobște, că introducerea oricărei reguli morale a trebuit pretutindeni să se facă la început sub inspirațiile teologice, pe atunci adînc întrupate în sistemul întreg al ideilor noastre și, de asemenea, singure susceptibile de a constitui opinii îndeajuns de comune. Însă, întregul trecut mai dovedește că acea solidaritate primitivă a scăzut mereu, ca și chiar ascendentul teologiei; preceptele morale, ca și toate celelalte, au fost tot mai reduse la o consacrare pur rațională, cu atît mai mult cu cît timpul a devenit capabil să aprecieze influența reală a fiecărei conduite asupra existenței umane, individuale sau sociale" [56].

Există aici un proces complex pe care Auguste Comte l-a intuit. După opinia sa însă, viața morală posedă un curs propriu guvernat de legități specifice. Să reținem însă argumentația lui A. Comte cu privire la caracterul nociv al influenței teologice asupra moralei:

a) „Antipatia crescîndă pe care spiritul teologic o inspiră pe drept rațiunii moderne a atins în chip grav multe din importantele noțiuni morale, nu numai relativ la cele mai de seamă raporturi sociale, ci privind chiar și simpla viață domestică și chiar existența personală; o oarbă aprindere de emancipare mentală a împins, de altminteri, să se erijeze uneori disprețul trecător pentru aceste salutare maxime într-o nebunească protestare împotriva filozofiei retrograde de la care părea să emane exclusiv" [57].

Disprețul față de o seamă de norme și precepte tradiționale tutelate de religie a condus la faptul că serii de „impulsuri foarte energice", care trebuie cu necesitate stăvilite, au găsit o cale relativ liberă de manifestare. Unele din aceste impulsiuni, lăsate la voia întîmplării, pot aduce grave prejudicii societății și persoanei [58].

b) Datorită lipsei de autoritate și, în același timp, din dorința de a-și recuceri autoritatea pierdută, spiritul teologic a ajuns să săvîrșească unele excese (spre exemplu, ac-

[55] *Ibidem*, p. 103—104.

[56] *Ibidem*, p. 105.

[57] *Ibidem*, p. 107.

[58] *Idem*, *Cours de philosophie positive*, vol. V, p. 408.

țiunile sîngeroase ale inchiziției, denunțul marilor descoperiri în știință ș.a.m.d.) care n-au făcut decît să-l compromită și mai mult. „Astfel exercitat, el a inspirat sau secundat realmente multe aberații antisociale, pe care bunul simț, lăsat de sine, le-ar fi evitat sau respins spontan" [59].

c) Influența nocivă și distructivă pe care o exercită religia asupra moralei transpare plenar atunci cînd se pune problema „reconstrucției" morale „pe baze curat omenești" [60]. În acest punct, împotrivirea spiritului teologic este puternică și are susținători iluștri. Chiar și Immanuel Kant, „deși înalta sa moralitate a fost într-adevăr demnă de eminenta sa inteligență" [61], a fost înclinat să susțină „pe de o parte, că diferitele opinii teologice nu comportă nici o demonstrație adevărată și, pe de altă parte, că necesitatea socială cere să se mențină de-a pururea imperiul lor" [62]. O astfel de teorie „tinde să vicieze toate izvoarele moralității umane, făcînd-o necesarmente să se bazeze pe o stare continuă de falsitate și chiar de dispreț pentru inferiori" [63].

În realitate, arată Auguste Comte, reconstrucția moralei este posibilă: „Filozofii pozitiviști ar putea să se mărginească la a respinge odioasele insinuări prin irecuzabilul exemplu al propriei lor vieți zilnice, personale, domestice și sociale" [64].

Reconstituirea moralei „pe baze curat omenești" este nu numai posibilă, dar și necesară, cel puțin din două puncte de vedere convergente.

În primul rînd, reconstituirea morală îi apare ca un proces natural, declanșat deja, și pe care nimeni nu-l mai poate opri. Ca mărturie în sprijinul concluziei sale, Auguste Comte depune voluminosul dosar al spiritului teologic care, practic, a încetat să-și mai exercite (deși o revendică) funcția de tutelă asupra vieții morale.

A doua mărturie invocată de autorul pozitivismului are în vedere ceea ce el numește expansiunea spontană a spiritului pozitiv, intens resimțită după opinia sa în acțiunea istorică de ameliorare a moravurilor [65].

Dar spiritul pozitiv, consideră A. Comte, este incompatibil cu simpla dezvoltare spontană; el aspiră să se ridice la nivelul unui statut social autoritar. Iar măsura autorității sale rezidă în statornicirea unor „convingeri profunde", capabile, prin rigoarea ce le caracterizează, să se substituie și să înlăture „convingerile religioase".

În al doilea rînd, reconstruirea morală este imperioasă întrucît, după cum am arătat, ea reprezintă, în concepția lui Auguste Comte, remediul principal în acțiunea socială de înlăturare a „marii crize a societății moderne".

Strategia pe care o preconizează A. Comte urmează strict proiectul metodologiei pozitiviste — analiza faptelor, a conexiunilor legice, fără pretenția descoperirii cauzelor prime sau a originii lucrurilor. Agnosticismul său este consecvent. Ceea ce îi mobilizează atenția este realitatea imediată, nemijlocită, faptele care se impun cercetării. Nu-l interesează originile societății și ale moralității; îl preocupă numai condițiile contemporaneității. Acestea, consideră Comte, sînt propice acțiunii de regenerare morală. Chiar și în „răul social" — anarhia morală și intelectuală — pe care l-a provocat confruntarea dintre teologie și metafizică el descoperă elemente de bun augur. „Căci această stare de semiconvingere și de semivoință care ține de anarhia noastră intelectuală și morală tinde, pe de altă parte, să faciliteze, în mod special, dinainte triumful universal al unei adevărate concepții sociale" [66].

Regenerarea morală presupune, după Auguste Comte, elaborarea unui sistem de norme (precepte, reguli morale) adecvat societății industriale, capabil să elimine vechiul sistem normativ și astfel să pună capăt „anarhiei morale" a timpului.

Ipoteza care îl călăuzește este următoarea: va trebui să se cerceteze și să se determine „exact influența reală, directă sau indirectă, privată și publică, proprie fiecărui act, fiecărei deprinderi și fiecărui îndemn sau sentiment; de unde vor reieși, în chip firesc, ca tot atîtea inevitabile corolare, regulile de conduită, fie generale, fie speciale, cele mai conforme cu ordinea universală și care, prin urmare, vor trebui să fie de obicei cele mai favorabile fericirii universale" [67].

Auguste Comte este conștient de complexitatea și obstacolele pe care le întîmpină acest gen de cercetare. Va trebui probabil elaborată o instrumentație optimă pentru investigarea staticii și dinamicii sociale. Analiza conștiinței morale individuale se cuprinde în aria aceleiași acțiuni de cercetare. Nu poate fi omisă nici forța de reacție a unor prejudecăți seculare legate de ascendentul teologic asupra moralei. A. Comte admite prezența

[59] *Ibidem*, p. 107.
[60] *Ibidem*.
[61] *Ibidem*.
[62] *Ibidem*.
[63] *Ibidem*, p. 111.
[64] *Ibidem*, p. 108.
[65] *Ibidem*, p. 109.
[66] *Idem*, *Cours de philosophie positive*, vol. IV, p. 85.
[67] *Idem*, *Discurs despre spiritul pozitiv*, p. 112.

eventuală şi a altor greutăţi ce se pot ivi în decursul cercetării. Dar, adaugă el optimist, „cu toată extrema dificultate a acestui mare subiect, îndrăznesc să asigur că, tratat în chip convenabil, el comportă concluzii tot aşa de sigure ca şi ale geometriei însăşi" [68].

Cine o să asigure însă autoritatea normelor şi a preceptelor morale formulate în urma analizei propuse?

La o primă evaluare, el crede că autoritatea ştiinţei este destul de mare ca să poată asigura creditul de autoritate necesar, pe care în trecut îl furniza religia, respectării normelor şi perceptelor morale. În acest sens, Auguste Comte precizează: „Fără îndoială că nu se poate nădăjdui a se face vreodată destul de accesibile pentru toate inteligenţele aceste dovezi pozitive ale multor reguli morale menite totuşi pentru o viaţă comună: dar tot aşa este şi cu diversele prescripţii matematice care, totuşi, sînt aplicate fără şovăire în cele mai grave ocazii, cînd bunăoară, marinarii noştri îşi riscă zilnic existenţa pe credinţa în teoriile astronomice, pe care dînşii nu le înţeleg deloc; de ce oare o încredere deopotrivă nu s-ar acorda şi unor noţiuni mai importante" [69].

Auguste Comte împărtăşeşte totuşi anumite temeri: marinarii se încred în legile astronomiei, deoarece acestea sînt imperative, în măsura în care nerespectarea lor i-ar duce la dezastru. În cazul normelor şi preceptelor morale, deduse şi formulate pe baza cercetării ştiinţifice, pericolul dezastrului nu este la fel de iminent.

La timpul său, autoritatea teologiei se sprijinea nu numai pe explicaţii (false, cum s-a demonstrat ulterior) împărtăşite de majoritatea oamenilor, dar şi pe perspectiva infernului şi a paradisului. Aceasta, cum se ştie, exercita o adevărată teroare asupra conştiinţelor umane. Ameninţarea cu chinurile veşnice ale iadului avea puterea să înhibe cele mai intense dorinţe şi pasiuni. Ştiinţa nu are această posibilitate; ea poate cel mult să convingă, dar convingerea nu întotdeauna este suficientă pentru a stăvili dorinţele şi pasiunile oamenilor. Iată de ce, Auguste Comte consideră că alături de autoritatea ştiinţei se impune ca necesară „intervenţia sistematică, uneori pasivă, alteori activă, a unei autorităţi spirituale, menite să amintească energic maximele fundamentale şi să le dirijeze cu înţelepciune aplicarea" [70]. Aceasta presupune reconsiderarea unei vaste experienţe istorice referitoare la modalitatea funcţionării autorităţii morale din cadrul „tuturor diverselor regimuri anterioare" [71]. Cu toată intenţia sa retrospectivă de ansamblu, A. Comte se va opri, în ultimă analiză, asupra catolicismului — varianta optimă, în concepţia sa, a exercitării autorităţii morale.

„Cuprinsul noii filozofii — anunţa Auguste Comte — va tinde întotdeauna să facă să reiasă în viaţa activă, ca şi în viaţa speculativă, legătura fiecăruia cu toţi sub o mulţime de diverse aspecte, încît să facă familiar sentimentul intim al solidarităţii sociale" [72].

Morala şi politica în regimul pozitivist se regăsesc în ambianţa unei armonioase unităţi. Distincţia dintre ele este numai interioară; ea se manifestă „între vederile teoretice şi vederile practice indispensabile destinaţiei lor comune" [73]. Altfel spus, morala enunţă concepţia teoretică — scopurile acţiunii sociale, în timp ce politica exprimă modalitatea practicii acţiunii sociale. În ceea ce priveşte relaţia dintre ele, morala — după Comte — subordonează politica. Ultima, prin modalitatea şi scopurile acţiunii va folosi totdeauna morala ca principiu fundamental al orientării sale. Se creează, în acest mod, posibilitatea ca tradiţionalul conflict dintre politică şi morală să fie înlăturat din viaţa socială. Pentru a se ajunge la un astfel de rezultat este nevoie, după Comte, să se producă revizuirea integrală a condiţiei şi funcţiei claselor sociale din societatea modernă.

Clasa cea mai numeroasă şi mai turbulentă, în concepţia lui A. Comte, sînt muncitorii manuali — proletariatul. În calitatea sa de clasă producătoare de bunuri materiale, arată Comte, proletariatul are importanţă fundamentală pentru subsistenţa şi progresul societăţii. De asemenea, fiind o clasă lipsită de proprietate şi angajată total în activitatea productivă, proletariatul generează spontan o morală a solidarităţii ostilă individualismului, interesului personal meschin. De aceea, proletariatul este principalul purtător al aspiraţiilor morale, este cea mai curată şi mai virtuoasă clasă din societate. Aceste trăsături, după opinia lui Comte, ar fi trebuit să fie cultivate în lumina ordinei şi progresului; ele au fost orientate însă, constată el, de către metafizică într-o perspectivă revoluţionară. Astfel, în loc să se abţină şi să nu aspire la cucerirea puterii politice în societate — căci destinaţia sa istorică şi socială ar fi, după A. Comte, cu totul alta —, proletariatul, „instigat de şcoala critică", s-a angajat pe calea luptei revoluţionare. Evident, la aceasta — recunoaşte părintele pozitivismului — a con-

[68] *Ibidem*, p. 113.
[69] *Ibidem*.
[70] *Ibidem*.
[71] *Ibidem*.
[72] *Ibidem*, p. 118.
[73] *Idem*, *Cours de philosophie positive*, vol. VI, p. 536.

tribuit și starea de mizerie în care era ținut proletariatul de către marii industriași. În acest sens, Auguste Comte denunță „sclavajul organizat în industrie" și care este „la fel de degradant", atît pentru proletar, cît și pentru capitalist [74].

Critica lui A. Comte împotriva capitaliștilor, a marilor industriași, este uneori foarte aspră; totuși, ea nu depășește granițele admise de menținerea proprietății private asupra mijloacelor de producție. Auguste Comte nu este un revoluționar, dimpotrivă, este unul dintre cei mai mari și mai declarați adversari ai revoluției proletare. El întrevede însă posibilitatea revoluției și tocmai această eventualitate vrea să o înlăture printr-o nouă formă de organizare. Acesta este și motivul care-l face să considere imperativă „ameliorarea fundamentală a condiției sociale a claselor inferioare, care constituie desigur cea mai mare dificultate a politicii contemporane" [75].

Printr-o susținută muncă de educație, pe baza filozofiei pozitive, proletariatul ar urma să fie convins că nu este îndreptățit să pretindă puterea politică, întrucît lui, prin pregătirea și destinația sa productivă, îi revine altă funcție socială [76]. Simultan, ar urma să fie temperați și marii industriași care „cred astăzi că pot ajunge la posesiunea exclusivă a puterii și ei devin impertinenți ca niște nobili poate chiar mai mult" [77].

Auguste Comte exclude de la conducerea societății și pe marii capitaliști sau industriași. La fel ca și în cazul proletariatului, industriașii, capitaliștii au altă destinație socială — conducerea activității de producție, activitatea financiară și bancară. În ceea ce privește conflictul dintre patroni și muncitori, acesta, după Auguste Comte, ar urma să fie înlăturat prin „interpunerea" unei autorități morale comune și care „va oferi mai tîrziu singura bază reglementară a unei liniștite și echitabile concilieri generale a principalelor lor conflicte, aproape abandonate astăzi disciplinei brutale a unui antagonism pur material" [78].

„Autoritatea morală comună" pe care o invocă Auguste Comte este impersonală; ea desemnează „Umanitatea", față de care individul sau comunitatea sînt legați și condiționați generic. Este accepția în care existența individului apare de neînțeles și de neconceput în afara Umanității. Potrivit spiritului pozitiv, pentru „omul propriu-zis nu poate exista decît umanitatea, deoarece toată dezvoltarea noastră se datorește societății, sub orice raport s-ar privi" [79].

Termenul de Umanitate — ca existență și rațiune socială superioară conștiințelor individuale și reprezentant direct al autorității morale — va primi o amplă consacrare abia în etapa pozitivismului religios. Acum, la nivelul *Cursului de filozofie pozitivă*, Umanitatea se impune într-o instanță ce amintește „cultul rațiunii" (premergător viitorului cult al „Ființei supreme") inițiat de Robespierre din timpul Revoluției franceze de la 1789. În modul acesta devine explicabil de ce A. Comte, cu toate că detestă dictatura iacobină, se vede obligat să recunoască faptul că iacobinii au instituit „spontan, un gen de putere spirituală în această combinație atît de remarcabilă și de puțin înțeleasă ce caracterizează regimul revoluționar" [80].

Umanitatea, în accepția filozofiei pozitiviste, îl situează pe individ într-un sistem de coordonate bine structurat: ca atitudine afectivă fundamentală, promovează altruismul; pe plan rațional, impune acțiunea rigorii științifice. În noul regim, avertizează A. Comte, multe dintre tradiționalele concepte dispar, iar altele își vor reconsidera integral conținutul. De pildă, libertatea părăsește accepția sa metafizică, anarhică, individualistă și se va defini printr-o „supunere rațională" în raport cu „legile fundamentale ale naturii" [81]. Deținătoarea tainelor necesității legilor este Umanitatea, ale cărei „organe" sînt formate dintr-o „elită intelectuală" inițiată în tainele naturii și în știința conducerii vieții sociale. Elitismul promovat de Comte își află aici întemeierea „pozitivistă". Totul este subordonat, în fond, menținerii și consolidării orînduirii capitaliste.

---

[74] *Ibidem*, vol. IV, p. 378.
[75] *Ibidem*, p. 106.
[76] *Ibidem*, p. 107.
[77] Citat după Al. Claudian, *Originea socială a filozofiei lui Auguste Comte*, p. 143.
[78] Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, vol. IV, p. 106.
[79] *Idem*, *Discurs despre spiritul pozitiv*, p. 118.
[80] *Lettres d'Auguste Comte à Stuart Mill*, 1877, p. 23.
[81] A. Comte, *Cours de philosophie positive*, vol. IV, p. 103.

NECROLOG

GRIGORE GR. RÂPEANU

Născut la 30 septembrie 1951 în București, Grigore Gr. Râpeanu a urmat în Capitală cursurile școlii elementare și apoi ale Liceului nr. 2, absolvit în 1970. În același an, devine student al Facultății de filozofie din București, al cărei șef de promoție va fi în anul terminării, 1974. În timpul studiilor universitare dovedește reale calități pentru cercetarea filozofică, îndeosebi pentru domeniul epistemologiei foarte recente. Rezultatele au fost comunicate atunci și mai tîrziu în sesiuni științifice, iar un studiu, parte integrantă a unei lucrări mai ample, a fost publicat în „Revista de filozofie" (4/1977) — *Probleme ale procesului de falsificare în epistemologia lui Karl R. Popper.*

Profesor de științe sociale, după absolvire, în învățămîntul mediu, s-a dăruit cu competență și pasiune muncii de instruire și educare a elevilor, paralel cu continuarea activității de cercetare științifică. Era, în același timp, student al Facultății de drept, anul V.

Doctorand în filozofie, pregătind o teză despre epistemologia lui Karl R. Popper, se afla, după susținerea cu succes a examenelor și a referatelor, în faza de elaborare finală a tezei. Din nefericire, la 14 septembrie a.c., un tragic accident a curmat viața și activitatea acestui tînăr profesor și cercetător, autentică speranță în domeniul epistemologiei.

Redacția „Revistei de filozofie"

ACADEMIA DE ŞTIINŢE SOCIALE ŞI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXVII 1980

INDEX TEMATIC ŞI ALFABETIC

TEORIE SOCIALĂ

	Nr.	Pag.
* * * Congresul al XII-lea al Partidului Comunist Român, expresie a esenţei umanist revoluţionare a socialismului din ţara noastră	1	7
ANGHEL NICOLAE, „Noua Dreaptă" — ideologie a crizei	2	167
APOSTOL P. GHEORGHE, Dialectica forţelor şi relaţiilor de producţie în condiţiile revoluţiei tehnico-ştiinţifice contemporane	2	143
CIOABĂ ARISTIDE, Tendinţe în evoluţia ideologică (postbelică) a partidelor social-democrate şi socialiste	6	700
CORNESCU I. VIOREL, Direcţii privind accentuarea laturilor intensive ale dezvoltării economico-sociale a ţării	3	277
DENIFORESCU AL., Reglajul operativ şi predictiv al societăţii socialiste	2	157
ENE HARALAMBIE, Autoconducerea ca principiu al creşterii funcţionalităţii sistemelor economico-sociale	4	395
FLOREA ELENA, Confruntări ideologice în probleme etnorasiale	2	179
FLOREA GEORGETA, Impactul unei noi iluzii: „teologia eliberării"	3	307
GHIDEANU TUDOR, Responsabilitatea comunistă şi spiritul revoluţionar	1	13
GHIŞE DUMITRU, Spirit înnoitor	2	137
MAZILU DUMITRU, Dialectica păcii — tendinţe şi exigenţe contemporane	2	150
RĂDUCU CONSTANTIN, Socialismul şi libertatea de gîndire, acţiune şi iniţiativă	1	22
RĂDUCU CONSTANTIN, DELIMAR ECATERINA, Umanism şi patriotism	6	92
RUS VASILE, Dialectica gîndirii creatoare şi a acţiunii revoluţionare a partidului în devenirea socialistă a României. Contribuţia hotărîtoare a tovarăşului Nicolae Ceauşescu	3	267
ŞERBĂNESCU ION, Omul între natură şi istorie	2	185
TRĂSNEA OVIDIU, Tendinţe specifice în politologia contemporană	6	696
TUDOSESCU ION, Rolul factorului subiectiv în determinismul vieţii sociale	6	685
VLAD CONSTANTIN, Conceptul românesc cu privire la securitatea europeană	4	403
ZAMFIRESCU ELENA, „Noua stîngă" şi demistificarea capitalismului	2	172

DEZBATERE

PENTRU ÎMBUNĂTĂŢIREA CONTINUĂ, CALITATIVĂ A ACTIVITĂŢII ÎN DOMENIUL FILOZOFIEI		
Participă: VASILE POPESCU, CĂTĂLIN ZAMFIR, LUDWIG GRÜNBERG, ION FLOREA, ION TUDOSESCU, RADU FLORIAN, ŞTEFAN GEORGESCU, AL. TĂNASE, VASILE RUS, GH. CRĂCIUN, OVIDIU TRĂSNEA, DUMITRU MATEI, PETRE DUMITRESCU, M. T. BULIMAR	1	25

	Nr.	Pag
DEZBATERE		
OMUL ŞI SOCIETATEA		
***, Socialismul şi condiţia umană	5	547
BANU ION, Însemnări despre filozofia societăţii şi omului la Thucydide	5	643
BERAR EMILIA, Psihiatria şi perspectivele teoretice asupra personalităţii	5	623
BOBOC ALEXANDRU, „Hermeneutica filozofică" şi proiectul unei ontologii a umanului	5	636
BORŢUN DUMITRU, Omogenizarea socială şi înflorirea personalităţii	5	556
GHEORGHE ELENA, Finalitatea social-umană a culturii socialiste	5	589
GHIŢĂ SIMION, Dimensiunea antropologică şi umanistă a revoluţiei ştiinţifice moderne	5	594
KAHANE ERNEST (Franţa), Cu privire la specificitatea stării de om	5	614
LANŢOS ŞTEFAN, Dimensiuni şi sensuri ale umanismului prospectiv	5	609
MORAR VASILE, Reevaluarea valorilor vitale în condiţiile dezvoltării multilaterale a socialismului	5	569
MORARU ION, O matrice caracterial-stilistică a conducătorului	5	599
RUS VASILE, Conexiunea dialectică dintre dezvoltarea democraţiei socialiste şi creşterea rolului factorului conştient	5	549
STOICA STELIAN, Emanciparea trebuinţelor — condiţie a emergenţei sentimentelor proprii moralei socialiste	5	578
TUDOSESCU ION, Construcţie valorică şi acţiune sistemică în procesul dezalienării religioase	5	582
VAIDA PETRU, Umanismul românesc şi umanismul bizantin	5	634
ZAMFIR CĂTĂLIN, Calitatea vieţii. Semnificaţia sa în contextul umanismului actual	5	561
ETICĂ, UMANISM, TEORIA CULTURII		
BAZAC ANA, Democraţia socialistă şi morala	4	400
BELLU NICULAE, Eticul ca specie a cunoaşterii umane şi semnificaţia controversei filozofice asupra dimensiunii sale cognitive	3	291
CIZEK EUGEN, Despre diacronie, sincronie şi dialectica schimbării	4	423
NOICA CONSTANTIN, Devenire, devenire stimulată şi devenire întru fiinţă	4	419
POPESCU VASILE, Raportul dialectic dintre politic şi etic în afirmarea autoconducerii muncitoreşti	3	281
STOIANOVICI DRĂGAN, Morala şi societatea	3	319
TĂNASE AL., Cultură, umanism, personalitate	1	16
TONOIU VASILE, Condiţia culturilor tradiţionale în mediul raţionalităţii ştiinţifico-tehnologice	4	411
ESTETICĂ		
BREAZU MARCEL, Sensibilitate artistică, valoare estetică, semnificaţie umană	2	217
ITU ION, Linie şi sens	6	757
MACOVICIUC VASILE, Realism şi umanism	6	743
NICOLAEVA NINA, Concepţia estetică a lui Mircea Florian	1	120
VAIDA PETRU, Estetică şi axiologie în teza de doctorat a lui Tudor Vianu	1	117
GNOSEOLOGIE, FILOZOFIA ŞTIINŢEI, LOGICĂ		
ANDREESCU GABRIEL, Logic şi empiric în construcţia limbajelor formale	4	482
BOTEZATU PETRE, Erotetica, logica întrebărilor	4	429
DIMA TEODOR, Coerenţa ca strategie logico-epistemologică de evaluare alethică	4	466
IOAN PETRU, Simptome ale defectului semantic în logica discursului practic	4	455

	Nr.	Pag.
LENIEWICZ EDWARD (R. P. Polonă), Un model semantic al limbajului diacroniei	4	492
MANOLESCU GORUN, Cu privire la formarea „conceptului" unui nou produs tehnic	4	508
MUREŞAN VALENTIN, Dimensiunile praxiologice ale conceptului de metodă	4	496
PÂRVU ILIE, Probleme logice şi epistemologice ale dinamicii teoriilor ştiinţifice	4	474
POPA CORNEL, Logica epistemică şi teoria cunoaşterii	4	439
RĂPEANU GRIGORE, Legea ştiinţifică în viziunea lui Karl R. Popper	6	735
STUGREN BOGDAN, Problema modelului de evoluţie a sistemului om-biosferă	4	514
ZAHARIA D. N., Paradoxul metodei euristice	4	503

DEZBATERE

PROBLEME ACTUALE ALE DIALECTICII

APOSTOL PAVEL, Critica „examinării critice a dialecticii" de către Mario Bunge	1	60
APOSTOL PAVEL, Critica tezelor lui Mario Bunge despre raportul dintre dialectică şi logică	6	722
BOTEZ ANGELA, Atracţia filozofiei ştiinţei spre modele sistemic-dialectice	1	89
DAMIAN CORNEL, Metodologia materialist-dialectică şi problemele metodologice ale ştiinţelor fundamentale	1	85
DAN CLARA, Raţiune şi intelect	1	80
STROIE ION, Engels şi noul concept al dialecticii	1	83
TONOIU VASILE, Discuţii şi dispute actuale privind condiţia dialecticii	1	51
TONOIU VASILE, Logică şi dialectică	6	715
TUDOSESCU ION, Reflecţii asupra problematicii actuale a dialecticii	1	47

DIN ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

BELLU ELENA, Elemente de dialectică în gîndirea chimistului Eugen Angelescu	4	521
BOBOC AL., Însemnări despre C. Rădulescu-Motru şi „problema metafizicii"	1	110
CĂTINEANU TUDOR, D. D. Roşca sau despre structura unei sinteze filozofice	2	201
EPURE GHEORGHE, Matematică, raţionalitate şi ştiinţă în concepţia lui Gr. C. Moisil	4	517
GHIŢĂ SIMION, Categoria filozofică de relaţie în gîndirea tînărului Maiorescu	1	104
MIHAI GHEORGHE, PAPAGHIUC ŞTEFAN, Alexandru Aman ca logician	4	525
PANAIT MARIN, Hegel în viziunea românească a lui D. D. Roşca	2	210
ŞERBAN LAURENŢIU, Cu privire la gîndirea politică a lui A. D. Xenopol	1	97
VLĂDUŢESCU GH., Însemnări despre cosmologia cantemiriană	1	93

STUDII DE ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

BÂTLAN ION, Însemnări despre *Nous* şi *Logos*	3	347
BIELTZ PETRE, A fost W. Ockham fondatorul unei logici trivalente?	3	327
DĂNIŞOR GHEORGHE, Valoarea universalului în filozofia lui Hegel	6	790
DINORŞOEV M. (R. S. S. Tadjikă, U.R.S.S.), Ontologia lui Ibn Sina	6	769
ENE HARALAMBIE, Privire critică asupra teoriei „birocraţiei tehnice" a lui Max Weber	2	161

	Nr.	Pag.
FLORIAN RADU, Scurtă privire asupra evoluției gîndirii lui A. Gramsci	2	191
GHERGHEL VALERIU, Socrate sau filozofia ca practică ironică	6	793
GHIDEANU TUDOR, Jean-Paul Sartre și căutările ontologiei fenomenologice	6	779
HAJÓS IOSIF, Citind cosmogonia lui Kant	3	342
IOSEP IOAN, Concepția lui Auguste Comte despre maladia socială și „remediul" ei moral	6	798
MARIȘ I. N., „Teologia revoluției" la Harvey Cox	3	314
OPRESCU DAN, Școala scoțiană a simțului comun	3	334
VLĂDUȚESCU GH., Permanențe ale avicennismului	6	765

OPINII DESPRE CĂRȚI

CHELCEA ION, CHELCEA SEPTIMIU, Etnologia, disciplinele conexe și lipsa rigurozității științifice (Romulus Vulcănescu, *Dicționar de etnologie*, București, 1979)	2	249
CHEȚAN OCTAVIAN, Adnotări la o dezbatere cu tematică ateistă (*Preocupări privind educația materialist-științifică a elevilor și studenților*, București, 1979)	2	343
DIMA TEODOR, Angajarea ideii de referențial (Vasile Tonoiu, *Dialectică și relativism*, București, 1978)	2	223
MIFTODE VASILE, Dimensiunea și determinarea socială a culturii (Ileana Ioanid, *Societate și cultură. Încercări metodologice*, București, 1979)	2	236
OȚELEA LUMINIȚA, Libertatea ca posibilitate a realizării umane (Elena Zamfir, *Cultura libertății*, București, 1979)	2	232
PÂNZARU PETRU, Determinismul social și viața umană cotidiană (Radu Florian, *Introducere în teoria marxistă a determinismului social*, București, 1979)	3	366
STOICA STELIAN, Cultură și libertate (Elena Zamfir, *Cultura libertății*, București, 1979)	2	228
TEODOSIU DAMIAN, DRUȚĂ FLORIN, Sistem și determinism social (Radu Florian, *Introducere în teoria marxistă a determinismului social*, București, 1979)	3	357
ZAMFIR ELENA, Filozofia pe coordonatele umanismului (Dumitru Ghișe, *Dimensiuni umane*, București, 1979)	3	353

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

CIZEK EUGEN, Filozoficul la greci (*Filosofia greacă pînă la Platon*, București, 1979)	2	258
DAN O., Viitorul artei și arta viitorului (*Arta viitorului*, București, 1979)	3	381
MAMALI CĂTĂLIN, Fluctuație și context social (*Fluctuația forței de muncă. Teorie-metodă-cercetare*, București, 1979)	1	265
MAZILU DUMITRU, O cercetare asupra conceptului de putere armată la români (Constantin Olteanu, *Contribuții la cercetarea conceptului de putere armată la români*, București, 1979)	2	260
MILCA MIHAI, Argumente pentru o teorie marxistă a umanismului politic (Nicolae Lotreanu, *Condiția umană a politicului*, București, 1979)	3	373
MILCA MIHAI, Teoria contradicției și dinamica dezvoltării societății socialiste (*Contradicțiile sociale în socialism*, București, 1980)	5	660
MOGLESCU V., Un prețios instrument de informare filozofică (Grigore Traian Pop, *Reviste de filozofie și sociologie*, București, 1979)	5	671
MORAR VASILE, Locul eticii în sistemul de gîndire al lui Dimitrie Gusti (Constantin Stroe, *Etica lui Dimitrie Gusti*, București, 1978)	3	379
OPRESCU DAN, Interpretarea axiologică a lumii de azi și problemele creșterii (Constantin Vlad, *Creștere și valori*, București, 1980)	5	653
SĂHLEANU VICTOR, O contribuție românească la exegeza marilor gînditori (Dan Bădărău, *Scrieri alese*, București, 1979)	5	666

	Nr.	Pag.
SMEU GRIGORE, O portretizare a secolului (Ion Ianoşi, *Secolul nostru cel de toate zilele*, Bucureşti, 1980)	5	669
TĂNASE AL., Condiţia femeii şi valorile feminităţii în civilizaţia contemporană (Stana Buzatu, *Condiţia femeii — dimensiune a progresului contemporan*, Bucureşti, 1979)	5	664
TISMĂNEANU VLADIMIR, Dialectica puterii politice (Virgil Măgureanu, *Puterea politică. Natura şi funcţia sa socială*, Bucureşti, 1979)	2	262
TISMĂNEANU VLADIMIR, Perspectiva sociologică în abordarea orînduirii tributale (H. H. Stahl, *Teorii şi ipoteze privind sociologia orînduirii tributale*, Bucureşti, 1980)	5	656
VOICULESCU MARIN, Probleme actuale ale vieţii internaţionale (Dumitru Mazilu, *Echitate şi justiţie în viaţa internaţională*, Bucureşti, 1979)	3	376
ZAHARIA D. N., Valenţele euristice ale raţiunii polemice (Petre Botezatu, *Interogaţii. Convorbiri asupra spiritului contemporan*, Iaşi, 1978)	2	255

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

BÂTLAN ION, Medicină şi societate	1	130
BOBOC ALEXANDRU, Jean-Paul Sartre şi ideea valorii speranţei	4	535
D. O., Dezbatere ştiinţifică	2	267
M.M., Dezbatere ştiinţifică: „Neoanarhismul şi puterea politică"	3	387
D. O., Informaţie	1	129
D. O., Notă	1	130
D. O., Sesiunea ştiinţifică anuală a Institutului de filozofie	3	385
D. O., Simpozion Wittgenstein	2	268
D. O., Scurte note şi informări	1	131
D. O., Scurte note şi informări	2	267
SAVU DANA, Din viaţa ştiinţifică a catedrelor de filozofie	4	533
* * * Scurte note şi informări	4	534

NECROLOG

GRIGORE RÂPEANU	6	809
D. D. ROŞCA	5	575
DUMITRU TRIFU	3	389
ERICH FROMM, *In memoriam*	5	540
JEAN-PAUL SARTRE, *In memoriam*	4	535

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

[continuare de pe contrapagină]

B. SPINOZA, **Tratatul despre îndreptarea intelectului,** Studiu introductiv, trad. din lb. latină și note de Alexandru Posescu, 1979, 54 p., 3,50 lei.

HENRI H. STAHL, **Teorii și ipoteze privind sociologia orînduirii tributale,** 1980, 194 p., 6,25 lei.

ION MORARU, **Un model epistemologic-psihologic al creativității tehnice,** 1980, 195 p., 5,50 lei.

EUGEN NĂSTĂȘEL, IOANA URSU, **Argumentul sau despre cuvîntul bine gîndit,** 1980, 280 p., 12,50 lei.

ION BANU, **Filozofia elenismului ca etică,** 1980, 248 p., 7 lei.

TEODOR DIMA, **Explicație și înțelegere,** vol. 1, 1980, 220 p., 7 lei.

EDITURA MINERVA

* * * HEGEL. **Despre artă și poezie.** Selecție, prefață și note de Ion Ianoși, vol. I—II, 1979, 270 p. + 368 p., 10 lei.

EDITURA UNIVERS

C. TSATSOS, **Filosofia socială a vechilor greci,** 1979, 310 p., 15 lei.

AL. HUSAR, **Ars longa,** 1980, 336 p., 12,50 lei.

SIGMUND FREUD, **Scrieri despre literatură și artă,** Traducere și note de Vasile Dem. Zamfirescu, 1980, 345 p., 13,50 lei.

EDITURA DACIA

GEORGE MARICA, **Studii de istoria și sociologia culturii române ardelene din sec. XIX,** vol. III, 1980, 256 p., 13,50 lei.

* * * **D. D. Roșca în filozofia românească,** 1979, 385 p., 12,50 lei.

VIRGIL CÂNDEA, **Rațiunea dominantă,** 1979, 384 p., 25 lei.

ALEXANDRU DUȚU, **Modele, imagini, priveliști,** 1979, 272 p., 9,75 lei.

ANDREI MARGA, **Herbert Marcuse,** 1980, 290 p., 10 lei.

GHEORGHE TOMA, **Permanențe filosofice românești. Studii și eseuri,** 1979, 233 p., 6,50 lei

ADRIAN MARINO, **Hermeneutica lui Mircea Eliade,** 1980, 478 p., 25 lei.

EDITURA FACLA

VIOREL SÎRBU, **Arta și acțiunea socială,** 1979, 292 p., 7,75 lei.

EDITURA JUNIMEA

TEOFIL SIMEȚKI, **Un dicționar al înțelepciunii,** 1979, 1064 p., 27 lei.

PETRE BOTEZATU, **Note de trecător. Reflecții în marginea vieții,** 1979, 224 p., 3,75 lei.

GRIGORE MOISIL, **Știință și umanism,** 1979, 296 p., 7,75 lei.

* * * **Artă și ideologie.** Coordonatori: Al. Tănase, Ion Rebedeu, 1979, 253 p., 9,25 lei.

ERNEST STERE, **Artă și filosofie,** 1979, 265 p., 6,75 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

ION IANOȘI, **Secolul nostru cel de toate zilele,** 1980, 272 p., 9,50 lei.

CONST. NOICA, **Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel,** 1980, 253 p., 7,50 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

JOHN B. CARROLL, **Limbaj și gîndire,** 1979, 156 p., 4,50 lei.

EDITURA EMINESCU

DUMITRU GHIȘE, **Dimensiuni umane (eseuri),** 1979, 376 p., 12 lei.

* * * **Estetică și umanism,** Introducere, comentariu și texte selectate de Ion Pascadi, 1979, 364 p., 14 lei.

EDITURA KRITERION

ERNÖ GALL, **Dimensiunile conviețuirii. Studiu despre națiune și naționalitate,** 1978, 480 p., 18,50 lei.

EDITURA ALBATROS

CĂLINA MARE, **Introducere în ontologia generală,** 1980, 328 p., 10 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

* * * **Istoria filozofiei românești,** vol. II. Coordonatori: Dumitru Ghișe, Nicolae Gogoneață, 1980, 778 p., 43 lei.

* * * **Studii de istorie a filozofiei universale,** vol. VI. Coordonatori: Alex. Boboc, Simion Ghiță și Radu Pantazi, 1979, 175 p., 10 lei.

IOAN C. IVANCIU, **Ființă și valoare în gîndirea filozofică a lui L. Lavelle,** 1979, 256 p., 10 lei.

DAN BĂDĂRĂU, **Serieri alese.** Sub red. acad. Vasile Pavelcu, 1979, 318 p., 17,50 lei.

ANGELA BUSUIOC-BOTEZ, **Dialectica creșterii științei (O abordare epistemologică),** 1980, 228 p., 11,50 lei.

EDITURA POLITICĂ

* * * **Dialectica și socialismul,** Acad. „Ștefan Gheorghiu", 1980, 196 p., 8 lei.

ION TUDOSESCU, **Evoluție și dialog în filozofia contemporană,** 1980, 108 p., 4 lei.

ADELA BECLEANU-IANCU, **Spiritualitatea românească,** 1980, 215 p., 8 lei.

MARIN NEAGU, **Dezvoltarea democrației socialiste,** 1979, 240 p., 7,50 lei.

RADU FLORIAN, **Procese sociale contemporane,** 1980, 320 p., 10 lei.

GIUSEPPE PRESTIPINO, **Natură și societate (Pentru o nouă lectură a lui Engels),** 1980, 385 p., 15 lei.

C. I. GULIAN, **Structura și sensul culturii,** 1980, 398 p., 13 lei.

* * * **Interdisciplinaritatea în știința contemporană,** 1980, 406 p., 12 lei.

CONSTANTIN RĂDUCU, **Căi și modalități folosite în educația materialist-științifică a maselor,** 1980, 160 p., 6 lei.

MARX, ENGELS, LENIN, **Despre existența socială și conștiința socială,** 1980, 282 p., 7 lei.

ION C. POPESCU, **Schiță pentru o metafilozofie marxistă,** 1980, 108 p., 4 lei.

* * * **Contradicțiile sociale în socialism.** Coordonatori: I. Tudosescu și Aculin Cazacu, 1980, 327 p., 11 lei.

* * * **România în anii socialismului 1948—1978.** Coordonator: Gheorghe Surpat, 1980, 467 p., 27 lei.

AL. TĂNASE, VICTOR ISAC, **Realitate și cunoaștere în istorie,** 1980, 276 p., 12 lei.

GEORGETA FLOREA, **Ideologie și cunoaștere,** 1979, 218 p., 9 lei.

PETRE DATCULESCU, **Educația materialist-științifică a tineretului, cercetări psihosociale,** 1980, 200 p., 8 lei.

* * * **Viitorul omenirii în conștiința contemporană,** 1980, 472 p., 16 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

* * * **Filozofia greacă pînă la Platon,** vol. I, partea 1 și partea a 2-a. Redactori coordonatori: Adelina Piatkowski, Ion Banu, 1979, 626 p., 52 lei.

PETRU BERAR, **Umanism și ateism. Studii,** 1980, 263 p., 8 lei.

CONST. VLAD, **Creștre și valori,** 1980, 183 p., 6,25 lei.

DUMITRU LEPĂDATU, **Teorii despre înstrăinarea umană,** 1980, 288 p., 13 lei.

MIRCEA ELIADE, **De la Zalmoxis la Genghis-Han,** 1980, 256 p., 21,50 lei.

PETRU IOAN, **Axiomatica. Studiu morfologic,** 1980, 196 p., 6,25 lei.

[continuare pe contrapagină]

REV. FILOZ., XXVII, 6, p. 681—816, BUCUREȘTI, 1980

I.P.I. c. 2683 | 43503 | Lei 20